

المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرقانية

لأبي الحسن علي بن عبد الرحمن اليغري الحنفي

(ت 734 هـ / 1334 م)

تقديم وتحقيق:
د. جمال علاء البختي

المجلد الأول

تَقْدِيمٌ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن المُتَمَعِّن في الصرح الكلامي الأشعري الذي شيدته الأمة المغربية، ليلحظ اتساقا معرفيا، وتماسكا نظريا، نتج عن جهود مضنية مباركة، تضافرت حتى استوى هذا البناء على سوقه، واستقر، وترسّخ. وقد توسل علماؤنا لتحقيق ذلك بمختلف الأدوات التصوّرية، وبآليات النظرية التي عرفتھا التجربة الإسلامية المبكرة، أثناء تأسيسها لرؤيتها الشاملة والمندمجة في نسيج الوحي، المعرفي الدقيق والمستوعب، وذلك من خلال التحرير العقلي للاعتقاد، عبر مسارات التحاور المثمر، والمجادلة بالحسنى، والتناظر الفعال مع الملل والنحل والفلسفات الأخرى المختلفة.

وقد شكّلت جدلية المتن والشرح، الدعامة الأساسية، واللبنة البارزة، في معمار هذا الصرح، حيث مثل المتن إطارا مرجعيا، يرنو إلى الصمود في وجه تقلبات الأزمنة الثقافية، والأحوال التاريخية، مؤكدا بذلك ثباتا على مستوى ذاكرة الأمة، لتأتي الشروح متعاقبة مُعَبَّرَةٌ عن اختلاف الأنظار، وتباين التأويلات والأفهام، لكن مع التمرکز على المتن الرابط للأجيال العالمة، والواصل علوم السابقين بأفهام واستدراكات اللاحقين، ومن ثم بقيت ثنائية المتن والشرح، ضربا من ضروب التفاهم والتواصل، ووسيلة من وسائل حفظ الخصوصية، والهوية المذهبية في هذا البلد الأمين.

ومن نماذج ذلك متن «البرهانية» لأبي عمرو السلالجي (ت. 574هـ)، وشروحه؛ فهو من المتون الكلامية الرائدة التي حظيت بعناية كثير من أشاعرة الغرب الإسلامي،

حيث رأوا فيه نصا لطيفا، يجمع بين إيجاز المبني، وغازاة المعنى، ويمثل استقلالية معرفية، وخصوصية مغربية، فبادروا إلى الاحتفاء به؛ شرحا، وتعليقا، وتقييدا، ونظما، فكان أول من انكبَّ على شرحه تلميذه ابن الكتاني (ت. 596هـ)، ثم تعاقبت عليه الشروح، فشرح ابن بَرِيْزَة (ت. 662هـ)، والعُقْبَانِي (ت. 811هـ)، وغيرهم من أهل العلم والفضل والكفاءة.

وكان من بين هؤلاء الشراح الأماثل أبو الحسن الطنجي اليفرنى (ت. 734هـ) العالمُ الجليل، والفقيهُ الفرضي الكبير، الذي أغفلت ذكره الكثير من كتب التراجم والرجال، ونقلت لنا بعضها معلومات شحيحة عنه. ومن عجائب التاريخ وعواديهِ، أن اشتهر مَنْ أخذوا عنه وعن تلاميذه؛ كالسُطِّي (ت. 749هـ)، والمقري (ت. 759هـ)، والقَبَّاب (ت. 778هـ)، وابن مرزوق الجدّ (ت. 781هـ)، وابن عرفة (ت. 803هـ)، وابن خلدون (ت. 808هـ)، بينما ظل هو مغمورا لا نعرف عنه سوى أن له «طورا على تهذيب المدونة للبراذعي»، ورد ذكرها بين ثنايا كتب المذهب المالكي، وتأليفًا موسوما بـ«المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية» الذي بين أيدينا، وهو الكتاب الذي نزَّقه للباحثين، والطلبة والمهتمين، بتراث علم الكلام الأشعري في الغرب الإسلامي.

وقد تميز كتاب «المباحث العقلية» بطول نفْس صاحبه، وهو ما جعله من أكبر شروح «البرهانية» وأغزرها، حيث اعتمد فيه على المصادر الكبرى في المذهب الأشعري، ناقلا بدقة الشواهد والأدلة، مع الاعتناء بسياقها، مُستهلا عمله بعرض لأخلاقيات المحاورَة، وآداب البحث والرد والاعتراض، ومُحلَّلاً المتن إلى وحداته المصطلحية؛ لإيضاح غوامضه، وتفصيل مشكله، متناولا بصورة أوسع، مجمل القضايا العلمية في شِقِّها: الكلامي، والفلسفي، كل ذلك في إطار نسقي متين.

وإذ أشرف اليوم بتقديم هذا العمل الجليل إلى جمهور القراء، فإنني أنوّه بالجهد الذي بذله الأستاذ الباحثة المجتهد الدكتور جمال علاّل البختي - رئيس مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية التابع للرابطة المحمدية للعلماء - في خدمة هذا السفر النفيس، تحقيقاً، وتخريجاً، وتقديماً، حيث قام بمعالجة النص، وضبطه، وتقديمه بترجمة تركيبية للمصنف، وتوطئة لمضامينه، وعزو للشواهد إلى مظانها، وتخريج الأحاديث النبوية، والتعريف بالأعلام، وشرح ما وقع فيه من مفردات غريبة، وتذييل الكتاب بفهارس فنية له، كما لا يفوتني في هذا السياق شكر كل من مدّ يد العون في إخراج هذا العمل حتى استوى على هذه الصورة الرائقة، ضارعا إلى المولى عز وجل أن يكتب ثوابه في صحائف مولانا أمير المؤمنين، جلالة الملك محمد السادس أدام الله تأييده، وخلّد بالصالحات ذكره، والله سبحانه الموفق والهادي إلى الرشد والسداد.

أحمد عبادي

الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء

مقدمة المحقق

ظللت منذ تعرفت على مخطوطة «المباحث العقلية في شرح العقيدة البرهانية» فيما يعود إلى عشرين سنة خلت أطمح إلى إخراج نصها لأهميته وقيمتها العلمية التي انتبعت إليها وأنا أعدُّ رسالتي لنيل دبلوم الدراسات العليا بالرباط، ولكن أشغالا علمية كثيرة مرتبطة بإعدادي للأطروحة، وفي ظل مسؤوليتي بالتدريس، ولا ارتباطي بالسفر المستمر والدائب، ثم أيضا لوقوفي على تفرغ غيري - ممن سيتراجع عن القيام بتحقيق هذا النص بعد ذلك - لإنجاز هذه المهمة العظيمة، كل هذه أسباب حالت دون إتمام هذه الرغبة، إلى أن قر القرار - بعد تفرغي للاشتغال بمركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية التابع للرابطة المحمدية للعلماء - على إتمام هذا الرجاء، ممثلا طلبات كثيرة وملحة لعدد من الإخوة والباحثين والطلبة الكرام، توسَّموا في هذا العبد الضعيف القدرة على القيام بهذا الفرض الكفائي، فنفَّذت المطلوب، والحمد لله أولا وآخرا.

إن لهذا الكتاب العقدي الذي ألفه أبو الحسن اليفرني الطنجي قيمة علمية وكلامية كبيرة، أوَّلا لأنه يعد النموذج الأوضح على قوة الإنتاج المغربي في العقيدة خلال الحقبة المرينية، فرغم صدور عدة مؤلفات في علم الكلام خلال هذا العصر، إلا أن «المباحث العقلية» لليفرني، يبقى أكبر شاهد على التطور الذي عرفه الدرس الكلامي فيه، لا لأنه وافق التطور الذي شهده المذهب الأشعري في امتداده التجديدي، ولكن - بالإضافة إلى ذلك - لأنه كان المؤثر الأول، وصانع التغيير، وقائده في هذا الخطاب الكلامي ببلاد الغرب الإسلامي كله.

إن كتاب «المباحث العقلية» يستحق منا - نحن الباحثين في العقيدة والتراث الأشعرين - عناية خاصة للأسباب السابقة، ولأمر كثيرة أخرى، أقربها أنه كشف عن مصادر وعن مكتبة ضخمة من المؤلفات العقدية التي عرّفنا بما كان متداولاً في فترة المرينيين الأولى، كما أطلعنا على معلومات ونصوص غميسة ضاعت مؤلفاتها وأتى عليها فعل الزمان، لقساوة المخالفين، ثم لتفريط بعض من لا يعرف للعلم والفكر قيمتها.

إن كتاب اليفرني بمصادره، وبمنهجه التقسيمي الرفيع، وباختيارات مؤلفه، وبحسه النقدي الحاضر، يُعَبَّرُ عن تمكّن كبير، وعمق غُورٍ للفلسفة الأشعرية الكلامية، كيف لا واليفرني متمثل في هذه الاختيارات، وفي عرضه لقضايا الأشعرية، روح ونفس وأفكار العالمين الكبيرين والفيلسوفين الأشعرين: فخر الدين الرازي (ت. 606هـ / 1210م)، وسيف الدين الأمدى (ت. 631هـ / 1233م)، اللذين ترسم صورتها وتحليلاتها ونقدهما عبر صفحات هذا الشرح الكلامي المتميز.

وبذكرنا للشرح نستحضر مصدر وموضوع هذا العمل اليَقَرِّي: أبا عمرو السلاجي الفاسي (ت. 574هـ / 1178م) وكتابه "العقيدة البرهانية"، لنُعلن - بكل ثقة وصدق - بأن شرح أبي الحسن الطنجي هذا يبقى أهم شروح النص "الخيريوني"؛ لأنه إذا كانت الشروح - التي سنعيد التعريف بها في هذا التقديم، وتحيين المعلومات الخاصة بها - تُصَوِّرُ المنحى التطوّريّ الذي شهده الدرس الكلامي الأشعري بالمغرب؛ - باعتبارها ممتدة عبر التاريخ الفكري للعقيدة المغربية إلى فترات قريبة من عصرنا -، فإن نجمها الساطع، وجوهرة عقدها، يبقى هو هذا الشرح؛ لأنه ربما كان المؤشر الأكيد على نهاية فترة الارتقاء الكلامي الأشعري بالغرب الإسلامي.

انطلاقاً مما تقدم وتحقيقاً للمراد، قمنا بتقسيم عملنا في التحقيق إلى قسمين أساسيين:
قسم أول خصصناه للتقديم - ولا أقول للدراسة -؛ لأن ما قُدم فيه - في هذا القسم -
أملته الضرورة التعريفية بالمؤلف والمؤلف، وبوصف المخطوطات، والعمل في
 التحقيق، وإلا فالكتاب في حاجة مُلحّة لدراسات متنوعة: عقدية، وتاريخية، وفلسفية،
 لا ندعي القيام بها في تقديمنا.

أما القسم الثاني فخصّصناه للتحقيق، سالكين فيه المسالك المتفق عليها بين أهل
 الشأن - قدر الإمكان - مع وضع رموز واصطلاحات خاصة أشرنا إليها في جدول
 خصصناه للتوضيح.

وأتبعنا كل ذلك بفهارس تفصيلية تُقرّب البعيد، وتُيسّر على الدارسين البحث عما
 ينشدونه في هذا الكتاب.

ومع كل ما قمنا به من تدقيق وتوثيق وتحقيق لا ندعي لهذا العمل العلمي الكمال
 ولا نيل الرضا التام، ولكن الذي نرجو أن يشفع لنا، هو صدقنا في الوصول إلى
 المستوى العلمي المقبول، وطموحنا الكبير في إخراج هذا النص الرفيع إلى جمهور
 القراء، وتلبية رغبة المستفيدين، إغناء للمكتبة العقدية الأشعرية بالمغرب، وخدمة
 للبحث العلمي الأكاديمي - في حدود المستطاع -.

ويسرني في نهاية هذا المقدمة، أن أتقدم بعبارات الشكر والامتنان لمجموعة من
 الأساتذة والباحثين الأفاضل الذين مدّوا إليّ يد المساعدة والعون من أجل إتمام هذا
 التحقيق.

أشكر أخي الفاضل المحقق الحضيف الدكتور خالد زهري على مراجعته وتدقيقه في تصحيح هذا العمل، كما أشكره على ما أمدني به من مخطوطات ومؤلفات ساعدتني في مراحل التحقيق.

أشكر أيضا الأخ الأعز والصدیق الكريم الأستاذ يوسف احناة على المجهود الذي بذله في ضبط وتدقيق عملنا التحقيقي، كما أشكره على المخطوطات الثمينة التي أمدني بها، والتي لولاها لما تيسر لي أن أوثق الكثير من النقول.

أشكر أخي وعزيزي الذي تجمعني به صداقة العمر الأستاذ الدكتور محمد المعلمي على مراجعته، وعلى مساهمته في توثيق الأبيات الشعرية، سائلا الله - تعالى - لنا وله الصحة والعافية.

أشكر أيضا أخي العزيز ورفيق دربي العلمي الباحث الفاضل المتقي، والمتفرغ للدراسات الحديثة، الأستاذ جلال راغون على مراجعته للجانب الحديثي في التحقيق. كما يلزم أن أعترف بالفضل الكبير والدور الجسيم الذي اضطلع به الباحث الحاذق، والمفكر الشاب، الباحث أشرف الحزمري الذي رافقني في معظم خطوات هذا التحقيق منذ بداية العمل في المقابلة، مروراً بجمع مادة التوثيق، وانتهاءً بمرحلة الفهرسة، فإليه أتقدم بعبارات العرفان والتقدير.

ولا يمكن أن أنسى في هذا الصدد أن أتقدم إلى الباحثين: منتصر الخطيب، وغزلان بن التوزر، وحفصة البقالي، وسعاد لولي، ومحمد أمين السقال بكبير تقديري واعترافي لما قدموا من دعم، ولما ساعدوني به خلال أعمال المقابلة والفهرسة، فإليهم جميعاً أتقدم بالشكر الجزيل.

أما الباحثة الإدارية مريم أكورام، فدورها التقني والتصفيقي لهذا العمل مما لا
مكن نسيانه، فإليها أهدي أحر كلمات شكري وثنائي.

كما يسرني أيضا أن أقدم ثمرة ومجهود هذا العمل التحقيقي إلى رفيقة الطريق؛ أم
ياس وزينب، داعيا لها ولنا بالصحة والعافية، وحسن الخاتمة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

تطوان في: 15 شتنبر 2015.

قسم التقدير

الفصل الأول:

"البرهانية" أصل "المباحث
العقلية"

قبل الحديث عن كتاب «المباحث العقلية» لليفرني الذي يعنيه هذا التحقيق نود في البداية أن نرجع إلى أصل هذا العمل وموضوع هذا الشرح، ونقصد به: كتاب «العقيدة البرهانية» للمتكلم الفاسي الأول: أبي عمرو السلاجي. فما قصة هذه العقيدة؟ وما قيمتها بين مؤلفات العقيدة في المشرق والمغرب؟ وما هو الأثر الذي خلّفته في الدرس الكلامي الأشعري بالمغرب؟ ولكن قبل هذا وذاك، كيف يمكن اختزال ترجمة المؤلف أبي عمرو التي فصلنا الحديث عنها في أعمال سابقة؟⁽¹⁾.

1- عن المؤلف

اسم مؤلف «العقيدة البرهانية» هو «عثمان» بن «عبد الله»⁽²⁾ بن «عسلوج»⁽³⁾، ويكنى «أبا عمرو» بإثبات الواو⁽⁴⁾. وينسب إلى «سليجو»، قال المديوني: «وسليجو اسم بلد من بلاد مديونة في قبلة مدينة فاس وعملها، وعلى مسيرة يوم ونصف منها»⁽⁵⁾. أما صاحب «بيوتات فاس الكبرى» فيذكر أن أبا عمرو اشتهر بالسلاجي «لسكناه بجبل سليلجو، وكان يتردد إليه من فاس»⁽⁶⁾. وعلى هذا يكون أصل أبي عمرو

(1) انظر: «عثمان السلاجي ومذهبيته العقديّة»، و«العقيدة البرهانية الأشعرية» (من تأليف وتحقيق كاتب هذا التقديم ومحقق «المباحث»).

(2) انظر: التاحلي، التشوف، تح: أحمد التوفيق: 198، وابن الزبير، صلة الصلة، تح: إ. ليفي بروفنسال، القسم الأخير، ص: 101، واليفرني، المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية، صحيفة: 27، وابن غازي، بغية الطلاب، كراسة: 7/16، وابن القاضي، الجذوة: 2/758، وابن عيشون، الروض العاطر الأنفاس، ص: 202، والقادري، الإكليل والتاج، ص: 178، والكتاني، السلوة: 183/2.

(3) المجهول، شرح البرهانية، ص: 1.

(4) انظر المصادر المتقدمة.

(5) المديوني، شرح العقيدة البرهانية، ص: 65.

(6) ابن الأحمر، بيوتات فاس، ص: 45.

من "جبل" أو "بلدة" «سليجلو»، وينتمي بالضبط إلى قبيلة مسراتة التي هي «فخذ من قبيلة مديونة»⁽¹⁾، ولذلك يقال له أحياناً: «المسراتي»⁽²⁾.

أما بيت السلاجي فيقول عنه صاحب «اليوتات» بأنه: «بيت... ثروة وفقه وهُم من العرب القيسيين»⁽³⁾.

وأجمع المترجمون للسلاجي على تلقيبه بـ: «إمام أهل المغرب في علم الاعتقاد»⁽⁴⁾، كما لقبوه بـ: «مرجع الفاسيين في العقيدة»⁽⁵⁾، وبـ: «منقذ أهل فاس من التجسيم»⁽⁶⁾. وهذه الألقاب تدل على مركزه السامي، حتى إن تلميذه أبا الحسن ابن مؤمن حكّم بأنه: «فاق الأقران، وتجلّى به الزمان، واتفق الموافق والمخالف على قدره وعظمة محله، وطيب قلبه، لأنه كان من كبار العلماء الذين يقتدي بهم ويهتدي بنورهم»⁽⁷⁾.

قرر السلاجي - بعدما أخذ حظه من العلوم الشرعية وبعد دراسته الأولية لعلم الكلام من خلال كتاب «الإرشاد» للجويني في مدينة فاس - أن يقوم برحلة إلى المشرق من أجل استكمال تخصّصه من جهة، ثم للاطلاع على العلوم والفنون التي كانت ضعيفة أو ممنوعة بالمغرب. يقول السلاجي: «عزمت على الرحلة إلى بلاد المشرق...

(1) نفس المصدر والصفحة.

(2) انظر: ابن الزبير، صلة الصلة: القسم الأخير، ص: 101.

(3) ابن الأحمر وغيره، بيوتات فاس الكبرى، ص: 45.

(4) انظر: التادلي، التشوف: 198، واليفرنى، المباحث: 127، وابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص: 266، وابن غازي، بغية الطلاب، كراسة: 7/16، وابن القاضي، الجذوة: 2/458 وغيرهم.

(5) ابن الزبير، صلة الصلة، القسم الأخير، ص: 101.

(6) انظر مثلاً: ابن الأحمر، البيوتات، ص: 45، والكتاني، السلوة: 2/183، والزركلي، الأعلام: 5/209.

(7) بغية الراغب، عن شرح المديوني، ص: 51.

فسافرت إلى مدينة بجاية وعزمت على دخول البحر في جمع كثير⁽¹⁾. وهذا ما حصل بالفعل فقد خرج السلاحي من فاس وقصد مدينة بجاية؛ لأنها الطريق التي كان المغاربة يمرون منها بحرا إما إلى الأندلس أو إلى المشرق. ولكن رحلته ومغامرته هاته لم يُكتب لها النجاح، يقول السلاحي: «سافرت إلى مدينة بجاية وعزمت على دخول البحر في جمع كثير، فسجن الوالي كل من عزم على التوجه إلى المشرق. فهربت أنا وصاحب لي في الليل من السجن ورجعت إلى فاس، فبلغني أنه قتل جميع المسجونين الذين كنت معهم ببجاية»⁽²⁾.

مكث السلاحي بعد رجوعه من الرحلة البجائية الفاشلة معتكفا على قراءة «إرشاده» منكباً إلى جانب ذلك على دراسة الحديث والتصوف وعلوم اللغة. وقد اهتم خلال ذلك بتعميق تخصصه في علوم اللغة والنحو حتى فاق أترابه وتمكن بدوره من إعطاء دروس فيه لبعض الصغار. فكان ذلك سببا لبداية اشتهاره وذيوع اسمه بين طائفة "المعلمين" الشباب رغم أنه كان لا يزال في طور التعلم. ولما علم بعض أعوان الدولة الموحدية بقدرته على تدريس اللغة، استدعوه لكي يُدرّس لأبنائهم بمدينة مراكش، فقبل الدعوة بصدر رحب واتجه إلى مراكش. يقول السلاحي: «ثم طلب بعض الرؤساء من أرباب الدولة أستاذاً لبنيه يقرئهم النحو ويحمله معه إلى حضرة مراكش، فدلّه المستشار في ذلك عليّ...»⁽³⁾.

فلما وصل إلى مراكش عاد إليه الأمل لتحقيق ما فاته من الرحلة الفاشلة، وفاجأته الظروف بلقاء شيخ كبير، وعالم ضليع في الاعتقادات والأصول هو أبو الحسن

(1) م، س، ص، ن، وانظر أيضا: المديوني، الشرح: 54.

(2) انظر: م، س، ص، ن.

(3) التاطلي، التشوف، ص: 199، والمديوني، الشرح، ص: 54.

ابن الإشبيلي (ت. 567هـ / 1171م)⁽¹⁾، هذا العالم الذي سهر على تأسيس المدرسة الأشعرية وإقامة ركائزها ببلاد المغرب خلال هذا الطور. فاتصل بهذا الشيخ و«لازمه مدة يسيرة حصل له فيها فهم "الإرشاد"، وفتح عليه كل ما انغلق... من معاينة»⁽²⁾. يقول أبو الحسن بن مؤمن: «لما رحل أبو عمرو - رَحِمَهُ اللهُ - إلى مراكش - حرسها الله - ولازم الفقيه الإمام الخير الأبرأ أبا الحسن علي بن الإشبيلي وانتفع به، وفتح له على يده، وتفقه عنه في أصول الدين، وأصول الفقه، ومسائل الاتفاق والاختلاف، وفي مسائل القلوب على طريقة الحارث، وبلغ في ذلك المنتهى حتى لحق درجة المجتهدين النظار المفتين وانحاز عن رتبة المستفتين»⁽³⁾.

ومن شيوخ التحصيل الذين استفاد منهم السلاجي نذكر:

أ- أبا الحسن بن حرزهم (ت. 559هـ / 1163م)⁽⁴⁾: وهو صاحب الطريقة الصوفية "الملامتية"، وقد تأثر السلاجي بأفكاره واختياره الصوفي الذي تركه عليه، كما كان صاحب الفضل الأول في تعليم أبي عمرو مبادئ العقيدة الأشعرية - من خلال تلقينه إياه بعض ما فهمه من كتاب "الإرشاد" -⁽⁵⁾.

ب- أبا الحسن بن الإشبيلي (ت. 567هـ / 1171م)⁽⁶⁾: يقول ابن الزبير: «أخذ

(1) انظر ترجمته مع الشيوخ.

(2) التادلي، التشوف: 200.

(3) ابن المؤمن، البغية، انظر: المديوني، الشرح، ص: 56.

(4) انظر ترجمته عند: التادلي، التشوف، ص: 168 وما بعدها، وابن أبي زرع، الأنيس، ص: 265، وابن الأحر، بيوتات فاس، ص: 662، وابن القاضي، الجذوة: 2/ 464، والتبكي، نيل الابتهاج، إشراف: عبد الحميد عبد الله المهرامة، ص: 309، والجزنائي، جنى زهرة الآس، تح: عبد الوهاب ابن منصور: 1/ 97.

(5) التادلي، التشوف، ص: 199، والمديوني، الشرح، ص: 54.

(6) انظر ترجمته عند: ابن الأبار، التكملة: 2/ 668، وابن الزبير، صلة الصلة: 101، والمراكشي، الذيل والتكملة، تح: إحسان عباس، السفر: 5 القسم: 1 ص: 304، وابن القاضي، الجذوة: 2/ 479، =

عنه...الأصولي الكبير أبو عمرو عثمان بن عبد الله السلالقي المسرتي، وإلى أبي عمرو هذا مرجع الفاسيين في هذا العلم»⁽¹⁾. ويقول ابن مؤمن عن شيخه السلاجي: «صحب الإمام الأفضل أبا الحسن علي ابن الإشبيلي وأخذ عنه جل ما عنده»⁽²⁾. وهو نفس ما يؤكد ابن القاضي⁽³⁾، والمراكشي⁽⁴⁾ وغيرهما.

ج- أبا عبد الله التادلي⁽⁵⁾: أحد «حفاظ المذهب المالكي، كان مشاورا بفاس أيام لمتونة»⁽⁶⁾. درس عليه أبو عمرو «مختصر ابن أبي زيد»⁽⁷⁾، فكان شيخه الأول في الفقه وفي بعض أمور العقيدة، علما بأن مختصر ابن أبي زيد (=«الرسالة») الذي كان التادلي يعكف على دراسته وتدريسه، يتضمن بالإضافة إلى الأمور الفقهية: "مقدمة عقدية".

د- أبا عبد الله بن الرمامة (ت. 517 هـ / 1171 م)⁽⁸⁾: من كبار علماء فاس، تلقى عنه أبو عمرو علوم الحديث، وعلى يده تخرج في كتب السنن، لاسيما «سنن الترمذي». يقول ابن مؤمن: «سمع [السلاجي] الترمذي» عن الشيخ الإمام أبي عبد الله محمد

= وابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة، تح: عبد الهادي التازي، ص: 160 وما بعدها.

(1) صلة الصلاة، ص: 101-102.

(2) ابن مؤمن، البغية، انظر: المديوني، الشرح، ص: 62.

(3) ابن القاضي، الجذوة: 2 / 478.

(4) الذيل والتكملة، س: 5، ق: 1، ص: 304.

(5) انظر ترجمته عند: ابن القاضي، الجذوة: 2 / 421، وابن الأبار، التكملة: 1 / 530، والتازي، الجامع: 176 / 1.

(6) ابن القاضي، الجذوة: 2 / 421.

(7) التادلي، التشوف، ص: 198، والمديوني، الشرح، ص: 52.

(8) انظر ترجمته عند: ابن الأبار، التكملة: 1 / 370، والكتاني، السلو: 2 / 120 وما بعدها، وعادل نويض، معجم أعلام الجزائر، ص: 164، والزركلي، الأعلام: 7 / 166، والتازي، جامع القرويين: 1 / 169.

ابن جعفر⁽¹⁾ - أي ابن الرمامة -، فلذلك لما قصده لينصحه في قراءة "الإرشاد" علم أنه أهل لتلك الثقة، وكفاء لمثل تلك الاستشارة.

هـ - أبا موسى بن الملقوم (ت. 543 هـ / 1148 م): وكان عيسى هذا أحد علماء فاس وعظمائها، وقد ولي «القضاء بفاس ومكناسة الزيتون، وكان عارفاً بالفقه والنوازل، ذا كراً للمسائل، متقدماً في الأحكام، عالماً بالفرائض، محدثاً، حافظاً راوية»⁽²⁾. روى عنه السلاحي المؤلفات الفقهية والحديثية. يذكر ابن مؤمن أن أبا عمرو حدثه بكتاب «الموطأ» للإمام مالك قال: «حدثني به عن أبي موسى عيسى ابن الملقوم، عن أبي عبد الله بن الطلاع، عن القاضي يونس بن عبد الله بسنده المعروف»⁽³⁾.

و- أبا محمد بن عيسى (ت. 540 هـ / 1145 م): أول خطيب ارتقى منبر المرابطين بالقرويين⁽⁴⁾، وبقي متولياً للتدريس بفاس إلى أن مات. وقد كان له الفضل في تكوين أبي عمرو وطمأنته لاختياره المنحى الكلامي الأشعري في دراسته الأولى.

ز- أبا مروان بن مسرة (ت. 552 هـ / 1157 م)⁽⁵⁾: وقد استفاد السلاحي من هذا الشيخ الذي تخرج على يده جيل كامل من المحدثين واللغويين والفقهاء⁽⁶⁾.

(1) ابن مؤمن، البغية، انظر: المديوني، الشرح، ص: 62.

(2) المصدر السابق: ن، ص.

(3) ابن مؤمن، البغية، انظر: المديوني، الشرح، ص: 60.

(4) ابن أبي زرع، الأئیس المطرب، ص: 62 و 71، والجزنائي، جنى زهرة الأس، ص: 56، وابن القاضي، الجذوة: 1 / 57.

(5) انظر عن ترجمته: ابن بشكوال، الصلة: 1 / 358 وما بعدها، وابن الأبار، المعجم، ص: 253، والضبي، البغية، ص: 369، والتجبي، البرنامج، تح: عبد الحفيظ المنصور، ص: 106، وعبد الحي الكتاني،

فهرس الفهارس والأثبات، باعتناء إحسان عباس: 2 / 580

(6) المديوني، نقلا عن ابن مؤمن في البغية، ص: 62-63.

ح- أبا الحسن بن خليفة (ت. 560هـ / 1164م): أحد علماء الأندلس وقضااتها، ويكنى أبا الحسن⁽¹⁾، أخبرنا السلاجي بأنه قرأ عليه "الموطأ" حسبما أثبت ابن مؤمن قال: «وأخبرني [السلاجي] أنه قرأ الموطأ على أبي الحسن بن خليفة»⁽²⁾.

ط- أبا عبد الله بن جبل: روى ابن مؤمن أن السلاجي أخبره «أن الشيخ الإمام أبا عبد الله بن جبل أجازه جميع مروياته»⁽³⁾، وكان يروي عن أبي علي بن سكرة وغيره⁽⁴⁾.

هؤلاء - إذن - هم أهم شيوخ أبي عمرو الذين كون من خلاهم رصيده الثقافي، واستطاع بواسطة العلوم التي زدوه بها أن يستكمل تكوينه، ويترقى إلى أعلى المراتب والدرجات.

ذكر أبو الحسن بن مؤمن أن شيخه السلاجي «قرأ بكد واجتهاد ونية صادقة وحسن اعتقاد، فبورك له فيما قرأ، وفتح عليه في الفهم، فنال خيرا كثيرا في مدة يسيرة»⁽⁵⁾.

لقد كان أبو الحسن الإشبيلي - شيخه في العقيدة كما عرفنا - «شيخ طلبة الحضر»⁽⁶⁾ بمراكش، كما كان «الخطيب المصقع بين يدي الخليفة الرضي أمير المؤمنين [عبد المؤمن ابن علي الكومي الموحد] عند حضور الوفود... فصار عند الخليفة في العلوم والمذاكرة أول داخل وآخر خارج، عالم فاضل يتكلم في المجلس العالي مسترسلا

(1) ابن الأبار، التكملة: 2 / 312.

(2) ابن مؤمن، البغية: انظر المديوني، الشرح، ص: 62.

(3) المصدر السابق: ن، ص.

(4) ابن الأبار، التكملة: 4 / 137.

(5) ابن مؤمن، بغية الراغب انظر: المديوني، الشرح: 52.

(6) ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة: 160.

بالمذاكرة متمهلاً على حسن أدب في المناظرة»⁽¹⁾. وقد كان هذا العالم - نظراً لمركزه من السلطان، وبسبب رئاسته لطلبة الحضر وقربه منهم - «يشفع فيهم عند الأمر العالي فيشفع، ويتكلم فيصغي لكلامه ويسمع»⁽²⁾. وبما أن السلاجبي كان من طلبته الأوائل - الذين ارتقوا إلى مقام الأستاذية - فقد أحاطه بعناية خاصة، وأنزله منه المكانة القريبة.. ولا شك أنه كان يفتخر به لأنه أول ثماره، ودليل نجاح مدرسته الموحدية الباهر. لذلك رأى أن يقدمه إلى السلطان (أمير المؤمنين) ليثبت له كفاءته المهنية، وإخلاصه لمبادئ وأوامر دولته الفتية.

وهذا ما حصل بالفعل فقد تمكن السلاجبي من الدخول على السلطان وتقرب منه، وأصبح بذلك واحداً من علماء البلاط الموحدي يزينون حضرته وينورون مجالسه. يقول ابن مؤمن: «كان [السلاجبي] يحضر مجلس سيدنا أمير المؤمنين - أيده الله تعالى - مع جملة من الطلبة، فظهر حذقه وذكاؤه في المجلس، وعرفه أمير المؤمنين عينا واسماً، وكان - ﷺ - معرضاً للترقي في منازل كبيرة سنوية ودرجات شريفة عليّة..»⁽³⁾.

وقد كان من المنتظر أن يحافظ السلاجبي على مكانته عند السلطان ويعمل على تثبيتها من أجل استمرارية الترقي، ومن أجل نيل الخطوة في الحاشية، ولكن مبعوثنا خرق العادة، وكذب كل التكهنات، وفاجأ كل قارئ لسيرته عندما أعلن رفضه القاطع للاستمرار في مراكز ضمن حظيرة العلماء الكبار، وصرح بأنه يريد الرجوع إلى مدينته "فاس"، وأكد أنه ليست له أية تطلعات دنيوية، وأن همه الأكبر هو التفرغ للعبادة، ثم لتدريس العلوم التي تعلمها في مساجد مدينته الأصل: فاس.

(1) ابن مؤمن، بغية الراغب انظر: المديوني، الشرح، ص: 52.

(2) المصدران السابقان، ص: 16.

(3) نفسها.

وقد وجد السلاجبي - بعد عودته إلى فاس - الجوميسرا لضمّان قيادته للمدرسة الكلامية بحلّتها الأشعرية في فاس، ولذلك اشتهر عند المؤرخين بأنه: «منقذ أهل فاس من التجسيم»⁽¹⁾، وأنه «مرجع أهل فاس في علم الاعتقاد»⁽²⁾، وعرف بأنه «إمام أهل المغرب في علم الاعتقاد»⁽³⁾. فلم ينل السلاجبي هذه الألقاب وتلك الأوصاف إلا بسبب ما أحدثه من ثورة كلامية في فاس، وبما أوقع في عقائد أهل هذه المدينة - ومن خلالها في أهل المغرب كله - من تطوير في المناهج والقضايا التي تعالج ويستدل بها على العقيدة الإسلامية.

وخصص السلاجبي مجالس علمية لتدريس أصول الفقه، كما قام بتدريس علم الحديث، يقول ابن مؤمن - تلميذه -: «قرأت عليه بعض كتب الترمذي قراءة تفكر واعتبار وتفقه. وسمعت قراءتها عليه مدة صحبتي له»⁽⁴⁾، كما قام بتدريس «الموطأ» كتاب مالك الأول، وبتدريس الفقه العالي، وألقى دروسا في كتب الاختلاف الفقهية، يقول ابن مؤمن: «ابتدأت عليه قراءة كتب الاصطلاح في مسائل الاختلاف لأبي مظفر السمعاني - رحمه الله - قراءة تفقه ونظر، وتفقه وترجيح، وقد أكملت كتب الموضوع والصلاة...»⁽⁵⁾.

(1) انظر مثلاً: ابن الأحرر، البيوتات، ص: 45، والكتاني، السلو: 2/ 183، والزركلي، الأعلام: 209/5.

(2) انظر ابن الزبير: صلة الصلاة، ص: 101، والمنوني، العلوم والآداب والفنون، ص: 58.

(3) انظر مثلاً: التادلي، التشوف، ص: 148، واليفرنى، المباحث العقلية، ص: 27، وابن أبي زرع، القرطاس، ص: 266، وابن غازي، بغية الطلاب: كراسة: 7/ 16، وابن القاضي، الجذوة: 2/ 458، وابن عيشون، الروض العاطر الأنفاس، ص: 202، والتستاوتي، نظم كتاب التشوف وشرحه، ص: 159، والكتاني، السلو: 2/ 183.

(4) ابن مؤمن، البغية: انظر المديوني، الشرح، ص: 60.

(5) المصدر والصفحة نفسها.

وقد لقيت دروس السلاجي إقبالا كبيرا من طرف الطلبة الذين أخذتهم موجه التغيير والإصلاح، فهبوا مسرعين إلى مجالسته كبارا وصغارا ذكورا وإناثا مغاربة وأندلسيين، حتى امتلأت حلقاته وغصت بالطلبة. ونظرا لمكانته هذه قصده الطلبة والعامّة في مسائل الدين، فتصدر للفتوى وقام يبحث للسائلين عن أحكام توافق تصرفاتهم في إطار ما أمر به الشرع أو نهى عنه، فأحدثت آراؤه الاجتهادية وفتاويه ارتياح مجموع المستفتين. يقول ابن مؤمن: «وسألته عن مسائل في القرآن والحديث فأجابني بأجوبة مفيدة، حسنة، وسمعت منه كثيرا من فتاويه ونظره...»⁽¹⁾.

وقد تخرج على هذا العالم المتكلم الفقيه الأصولي عدد كبير من التلاميذ من أهمهم:

أ- أبو الحسن بن مؤمن (ت. 598هـ / 1193م)⁽²⁾: من أهل قرطبة، نزل بآخره مدينة فاس كان شاهدا بدار الأشراف. وقد اعتنى ابن مؤمن بالرواية وقيد وكتب، وله في شيوخه «فهارس» ثلاثة: كبير، وصغير، ومتوسط، ضمنهم في برنامجهم الذي سماه: «بغية الراغب ومنية الطالب». ومن الشيوخ الذين اعترف بفضلهم عليه وأستاذيتهم له في هذا الكتاب الشيخ أبو عمرو السلاجي، حيث ذكر أنه قرأ عليه علم التوحيد، وعلم الحديث، والفقه، وشيئا من علم التفسير، إلا أنه اختص به في علم الكلام وخصوصا من كتاب "الإرشاد". قال أبو الحسن بن مؤمن: «قرأت على أبي عمرو كتاب "الإرشاد" لأبي المعالي الجويني قراءة تفقه ونظر، وقرأت عليه بعض كتب "الرعاية" للمحاسبي قراءة تفكر واعتبار وتفقه، وسمعت قراءتها عليه مدة صحبتي له. وكذلك

(1) نفسها.

(2) انظر: ابن الأبار، التكملة: 2/ 674، والمراكشي، الذيل والتكملة: السفر: 5 القسم: 1/ 256 وما بعدها، وابن الزبير، صلة الصلة، ص: 115، وابن القاضي، الجذوة: 2/ 48، ومخلوف، شجرة النور، رقم: 531: 1/ 232.

كتب "التلقين" لعبد الوهاب⁽¹⁾، قال: «وسألته عن مسائل في القرآن والحديث فأجابني بأجوبة مفيدة حسنة. وسمعت منه كثيرا من فتاويه ونظيره، وابتدأت قراءة كتب الاصطلاح في مسائل الخلاف لأبي المظفر السمعاني - رَحِمَهُ اللهُ - عليه قراءة تفقه ونظر وتلقيح وترجيح..»⁽²⁾.

ب- أبو عبد الله بن الكتاني (ت. 596 هـ / 1295 م): أبو عبد الله محمد بن علي ابن عبد الكريم الفندلاوي عرف "بأبن الكتاني"⁽³⁾. كان من أكبر أئمة فاس والمغرب علما وورعا وزهدا وعبادة. درس على أبي عبد الله محمد بن ييقى وعلى أبي عمرو السلاجبي، أخذ عنه علم الكلام وأصول الفقه، «وكان أهل فاس يقولون: إنه لم يتخرج على أبي عمرو مثله ومثل عبد الحق السكوني»⁽⁴⁾.

ج- أبو محمد السكوني (ت. 580 هـ / 1184 م)⁽⁵⁾ من أهل "بلبة" بالأندلس. رحل إلى فاس، وأقبل على دراسة علم الكلام الأشعري في حلقة أبي عمرو السلاجبي - الذي كان في آخر أيامه - «فقرأ عليه علم الكلام وأصول الفقه وأحكم عنه العلمين»⁽⁶⁾، فصارت له المكانة العالية فيهما، حتى قال أهل فاس - كما ذكرنا آنفا - إنه لم يتخرج من مدرسة السلاجبي مثله ومثل أبي عبد الله الكتاني بسبب تمكنهما من المذهب العقدي الأشعري⁽⁷⁾.

(1) ابن مؤمن، البغية عن المديوني، الشرح، ص: 60، وانظر أيضا: اليفرنى، المباحث، ص: 1.

(2) ابن مؤمن: ن، ص.

(3) انظر: التادلي، التشوف، ص: 335، وابن القاضي، الجذوة: 1/ 220، وابن الزبير، التكملة: 2/ 681، ومخلوف، شجرة النور: 1/ 232، والكتاني، السلوة: 3/ 172، والتازي، جامع القرويين: 1/ 176.

(4) الكتاني، السلوة: 3/ 172.

(5) ابن الزبير: صلة الصلاة، ص: 4، والتجيبى، البرنامج، ص: 248، وابن القاضي، الجذوة: 2/ 388، والتازي، الجامع: 1/ 172.

(6) ابن الزبير، صلة الصلاة، ص: 4.

(7) ابن القاضي، الجذوة: 2/ 388، والكتاني، السلوة: 3/ 174.

د- أبو الحجاج بن نموي (ت. 614 هـ / 1217 م)⁽¹⁾. تلقى علم الكلام عن أبي عمرو السلاجي في بداية حياته ثم قرأ على ابن الكتاني - خليفة السلاجي في كرسي العقيدة بالقرويين - وصحبه إلى أن مات. وبعد اكتمال دراسته واشتداد عوده ونضج أفكاره عمل ابن نموي على تدريس العقيدة والأصول وغيرهما من العلوم بفاس ومراكش وإشبيلية، واستدعي للتدريس بكل المراكز العلمية الكبيرة. وقد اقتني من الدفاتر والدواوين شيئاً عظيماً، ونافس فيها وغالى في أثمانها، وربما رحل في ذلك حتى حصل منها علي ما أعجز أهل بلده، وامتنح بأخرة من عمره، فأزعج عن وطنه إلى المرية.

هـ- سليمان السطي (ت. 607 هـ / 1210 م)⁽²⁾: «أخذ علم الكلام عن أبي عمرو عثمان بن محمد السلاجي»⁽³⁾.

و- خيرونة (ت. 594 هـ / 1197 م): من النساء المتميزات لعصر السلاجي واللائي كان لهن دور بارز في الترويج لعلم الكلام الأشعري بالمغرب وبفاس: الزاهدة "خيرونة" أو "خدونة"، وهي من «النساء الأندلسيات اللاتي دخلن المغرب لهذا العصر واتصلت بأعلامه وتوفيت به...»⁽⁴⁾.

ز- أبو القاسم الأنصاري: من تلاميذ السلاجي المقربين، إليه يرجع الفضل في نقل أهم أطوار حياة مبحثنا، وقد اعتمد التادلي في «التشوف» على أخباره في نقله سيرة أبي عمرو.

(1) انظر ترجمته بتوسع عند: ابن الأبار، التكملة: 740/2، وابن أبي زرع، الذخيرة السنية، ص: 51، وابن القاضي، الجذوة: 550/2، والتنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 626، والمنوني، العلوم والآداب والفنون، ص: 118، والتازي، الجامع: 182/1.

(2) انظر ترجمته في: ابن أبي زرع، الذخيرة، ص: 46، وابن القاضي، الجذوة: 515/2.

(3) المصدر والصفحة السابقان.

(4) المنوني، العلوم، ص: 35.

ح- أبو الربيع الشرطي: من التلاميذ الفاسيين الذين أخذوا عن السلاجي، وقد ذكره ابن الأبار في «التكملة» وقال عنه إنه: «من أهل فاس ممن شارك [أبا عمرو] في الأخذ عن ابن الرمامة، وأخذ عنه علم الكلام»⁽¹⁾.

ط- علي بن خيار: الفاسي البلمسي الأصل أبو الحسن. ذكر صاحب «الذيل والتكملة» أنه كان حيا سنة: 601 هـ وسمع بفاس على أبي عبد الله بن الرمامة، وأبي عمرو السلاجي. وكان حافظا فقيها رافضا للتقليد، ميالا إلى النظر والاجتهاد، متفننا، حسن المشاركة في العربية وعلم الكلام وأصول الفقه والتصوف⁽²⁾.

هؤلاء إذن هم أهم وأبرز خريجي مدرسة السلاجي العقدية. وقد عاش السلاجي حياته المتبقية - بعد رجوعه من مراكش - عاملا على تكوين هذا الرعيل من العلماء الجدد، وأشرف بنفسه على توجيههم وبناء فكرهم العقدي والصوفي. وكان السلاجي خلال مدة التفرغ هاته يزداد تعمقا في العبادة والتقوى والورع والزهد في الدنيا، كما تقدم في مراتب العلم والصلاح حتى عُذَّ عند غير واحد من المؤرخين من البالغين «درجة الإمام أبي المعالي الجويني إمام الحرمين»⁽³⁾. كل ذلك بسبب تأسيسه ووضعه بنيان المدرسة الأشعرية الصوفية بالمغرب الأقصى.

قال أبو الحسن بن مؤمن: «توفي أبو عمرو - رَحِمَهُ اللَّهُ وَعَفَا عَنْهُ - في ليلة الأحد لثلاث الليل الأخير من ليلة إحدى وعشرين من جمادى الآخرة سنة أربع وسبعين وخمسمائة، ودفن خارج باب الجيزيين من مدينة فاس: عند قبر دراس بن إسماعيل وصلى عليه

(1) كنون، السلاجي، ص: 19.

(2) انظر: ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، س: 8، ق: 1، ص: 164.

(3) ابن الأحرر وغيره، البيوتات، ص: 45، والكتاني، السلوة: 2/ 183، وعباس التعارجي، الإعلام بمن

حل بمراكش وأغمات من الأعلام، تح: عبد الوهاب بن منصور: 6/ 9.

الفقيه أبو محمد عبد الخالق بن عبد الرحمن بن خنوسة، وحضره من الخلق جمع عظيم وحفل شنيع، وأسف الناس عليه لفقده ودعوا له وتبركوا به⁽¹⁾.

2- دوافع التأليف

لم يصلنا من أعمال ومؤلفات السلاجلي غير «العقيدة البرهانية»، وترجع الأسباب الخاصة المباشرة التي دفعت أبا عمرو إلى تأليفها إلى "خيرونة" - تلميذته المذكورة آنفاً؛ هذه المرأة الأندلسية الزاهدة التي تعاطت للعلم والدراسة، وأرادت أن تتعلم من أمور الكلام ما يجعل عقيدتها في مأمن من الانحراف والزيغ، فرغبت إلى السلاجلي - شيخ الفاسيين في علم الاعتقادات - أن يكتب لها عقيدة مختصرة وافية بمطلوبها. فكتب لها السلاجلي «عقيدة» مرة بعد مرة، ولكن هذه العقيدة ما لبثت أن اكتملت وظهر تميزها وإحكام تأليفها، فانتشرت بين الناس وذاع صيتها فسميت بـ«البرهانية». يقول ابن مؤمن: «كان بمدينة فاس امرأة تسمى خيرونة، وكانت من الصالحات القانتات الزاهدات الغافلات المؤمنات، وكانت تعظمه [=أبا عمرو] وتوقره وتلزم مجلسه، فرغبت إليه أن يكتب لها في لوحها شيئاً تقرأه على ما يلزمها من العقيدة. فكان يكتب لها في لوحها فصلاً متى كلفته ذلك، فكانت تحفظه، فإذا حفظته ومحتته كتب لها لوحاً ثانياً، فكان ذلك دأبها حتى كملت «عقيدة» وكتبتها وكتبت عنها ولقبت بـ«البرهانية» وصارت بأيدي الناس كثيراً⁽²⁾.

فلما وصلت هذه العقيدة إلى يد أبي الحسن بن مؤمن - تلميذ السلاجلي وراويته أخبره - جاء إلى أبي عمرو يستشيريه في وضع مقدمة لها، وترتيبها في فصول لتأخذ

(1) ابن مؤمن، الشرح، عن البغية، ص: 63.

(2) ابن مؤمن، بغية الراغب، عن المديوني، الشرح، ص: 60-61، وانظر في هذا المعنى: ابن الأحمر وغيره، بيوتات فاس، ص: 45، وابن القاضي، الجذوة: 2/458، والكتاني، السلوة: 2/183، والتعارجي، الأعلام: 6/9، والزركلي، الأعلام: 5/209.

شكل تأليف. فلما ناقش السلاجي في ذلك رفض الشيخ هذا الاقتراح، واعترض عليه بشدة مخافة السمعة والرياء. يحكي ابن مؤمن هذا الخبر فيقول: «فأخذتها [أي "البرهانية"]، وقام بفكري أن أرتبها فصولاً، وأعمل لها شبه الخطبة، ثم شاورته في ذلك فمنع منه وقال لي: لم أتعرض فيها أن تكون تأليفاً تُكتب وتنتشر، وإنما كتبها لخيرونة على وجه [كذا]. فشاء الله أن تشيع، فتركها كما هي، ولا تزد فيها شيئاً، فتخرج عما قصد بها. [قال أبو الحسن:] فتركها كما هي»⁽¹⁾.

إن هذه الرواية توضح بجلاء أن الأسباب العامة التي دفعت أبا عمرو إلى تأليف "البرهانية" ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالدور الإصلاحي التعليمي الذي تفرغ له بعد رجوعه إلى فاس، فهو لم يقصد بهذا العمل أن يصبح تأليفاً يفتخر به ويستعلي به على الناس، وإنما أراد أن يساهم به فقط في مساعدة طلبته على تحصيل العلم الأشعري، وعلى ترسيخ العقيدة في أذهانهم وقلوبهم.

3- المصادر

ذكر ابن رشيد السبتي (ت. 721هـ / 1321م) أن «العقيدة البرهانية» المشهورة بالسلاقية... [هي] على صغر جرمها مختصر «الإرشاد»⁽²⁾. وقد تكررت هذه القولة عند غيره في مناسبات كثيرة، حتى لقد شاع أن «البرهانية» عمل مركز هدف به السلاجي تلخيص مسائل كتاب «الإرشاد» للجويني، وعرض آرائه في قضايا العقيدة الأشعرية.

كان أبو عمرو السلاجي رجلاً ناقداً وصاحب فكر لا يقنع إلا بالأدلة والبرهان، فكان كتاب «الإرشاد» - بالنسبة لأسلوبه العقلي - شفاء لفضوله، وإقناعاً لعقله الباحث

(1) بغية الراغب، انظر المديوني - الشرح: 61.

(2) ملء العيبة: 2 / 226.

عن أدلة إثبات العقائد. فقد اطمأن السلاجي إلى صحة وفاعلية هذا الكتاب في إثبات القضايا الكلامية؛ لأنه يعتمد المنهج العقلي، ويسلك السبيل المنطقي، فلذلك رفض أن يتراجع عن الأخذ به وسلوك منهجه. كيف لا والجويني يقول في مطلع هذا الكتاب: «لما رأيت أدلة التوحيد عصما للتسديد، ورباطا لأسباب التأييد، وألفينا الكتب المبسوطة على القواطع الساطعة، والبراهين الصاعدة لا تنهض لدركها همة أهل الزمان، وصادفنا المعتقدات عرية عن قواطع البرهان، رأينا أن نسلك مسلكا يشتمل على الأدلة القطعية، والقضايا العقلية، متعليا عن رتب المعتقدات، منحطا عن جلة المصنفات»⁽¹⁾. فعمل هذا النص كان كافيا لكي يقبل السلاجي على «الإرشاد»، ويعتق آراءه ومواقفه، ويختصره في «برهانيته».

4- التسمية

أما عن تسميتها فمعلوم أن "العقيدة" مشتقة من "العقد"؛ وهو الربط والشّد والإحكام، وهي فعيلة بمعنى مفعولة؛ أي معقود على ما دلّت عليه مما يجب لله - تعالى - وما يجوز ويستحيل.

وأما نسبتها إلى "البرهان" قال أبو الحسن اليفرنى: «لم ينسبها أبو عمرو [والأصح أنها لم تنسب] إلى الدليل لأن البرهان موضوع للقطع واليقين، بخلاف الدليل، فإن الاصطلاح يختلف فيه؛ فتارة يطلق على ما أفاد الظن، وتارة يطلق على ما أفاد القطع. واعلم أن "البرهان" في اللغة هو "الحجة الواضحة الوثيقة". يقال: برهن على كذا إذا أقام عليه حجة واضحة، ثم نقل في الاصطلاح إلى "ما يفيد اليقين بذاته". ولهذا قال أهل الاصطلاح: "البرهان هو ما أفاد إفادة لا تتصور بغيره". وإنما كانت كذلك لأن

(1) الجويني، الإرشاد، تح: أسعد تميم: 23.

مقدمته لا تكون إلا ضرورية كقولنا: الكل أعظم من الجزء، والأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية، وإذا كانت المقدمات يقينية ضرورية، فالنتيجة كذلك؛ لأن لازم الحق حق⁽¹⁾.

5- تأثير "البرهانية" في الفكر الأشعري بالمغرب وغيره

لقد كان لو جازة «العقيدة البرهانية»، وحسن اختزالها، ولاتفاقها مع الاتجاه العقدي الرسمي للمغاربة بالغ الأثر في سرعة انتشارها بالأوساط الخاصة والعامة بالمغرب. مما دعا غير واحد من المتخصصين في أمور العقيدة إلى العناية الخاصة بها حفظا ودراسة وشرحا، سواء في عهد الدولة الموحدية أو في العصور التي جاءت بعدها.

وإذا كانت «مرشدة» المهدي بن تومرت متزعم حركة الموحدين (ت. 524هـ/ 1130م) منافستها قد ضمن لها الانتشار بفضل رعاية السلطان حيث كان ابن تومرت نفسه يعلمها الناس ويأمر بحفظها، كما أن عبد المؤمن أخذ عامة الناس بحفظها وفهمها ونشرها وسعى إلى تحقيق ذلك بالترغيب والترهيب. يقول ابن خلدون عن المهدي: «فنزل على قومه وذلك سنة خمس عشرة وخمسمائة وبنى رابطة للعبادة، فاجتمعت إليه الطلبة والقبائل يعلمهم "المرشدة"»، ويقول البيدق عن عبد المؤمن بأنه أصدر مرسوما «يلزم العامة ومن في الديار بقراءة العقيدة التي أولها: "اعلم أرشدنا الله وإياك" وحفظها»⁽²⁾.

إنه إذا كانت "المرشدة" التومرتية قد نالت هذه الخطوة السلطانية والسلطوية، باعتبار أن الجانب العقدي شكل ركنا أساسيا في دعوة الموحدين؛ فإن «برهانية»

(1) اليفرنى، المباحث العقلية، ص: 28.

(2) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

السلالجي لقيت قبولا تلقائيا من طرف المغاربة، لكونها - على وجازتها واختزالها - تعطي تصورا عاما ودقيقا عن أصول وأركان العقيدة، بحيث يخرج قارئها بنظرة وافية عما يجب أن يعتقد في حق الله وصفاته ورسله والأخبار الغيبية المرتبطة بالرسالة، كما يخرج بموقف واضح من موضوع الإمامة وشروطها..

إن عدد شروح "البرهانية" يربو على ثلاثة عشر شرحا، كما أن فترات الاهتمام بهذا المصنف العقدي امتدت من عصر المؤلف (= القرن السادس الهجري) إلى حدود القرن الحادي عشر والثاني عشر الهجريين، مما يؤكد أن تأثير البرهانية السلالجية على فكر المغاربة كان كبيرا، فلولا أنها كانت تلقى قبولا واستحسانا لدى الخاصة والعامة لما حصل لها هذا الرواج، ولما امتد الاهتمام بها إلى المغرب الأوسط والأدنى وإلى الأندلس بل وإلى أعماق السودان - كما سنعرف فيما بعد..

فلم يخل قرن من القرون التي تلت وفاة السلالجي من تأليف يرتبط بالعقيدة «البرهانية» شرحا لها أو اختصارا للشرح أو نظما لمسائلها. مما يجعلنا نعلن بكل اطمئنان أن تأثير هذه العقيدة على الفكر الكلامي بالمغرب كان يفوق تأثير «مرشدة» المهدي وآرائه رغم اعتقاد الكثيرين بأن «المرشدة» كانت حائزة الفضل الأول في إذاعة الفكر الأشعري بالوسط العلمي والعامي المغربيين.

إننا من خلال بحثنا في أمهات كتب التراجم والسير والتاريخ، ومن خلال ما حصلنا عليه من نسخ لشروح «البرهانية» المخطوطة، توضح لدينا أنها كانت تشكل محورا للدراسة ومنطلقا لأبحاث العقيدة في كل القرون والمراكز الدراسية بالمغرب والشمال الإفريقي منذ عصر السلالجي. فقد كانت دراسة هذه العقيدة رائجة في المغرب بعد وفاة السلالجي بواسطة تلاميذه وتلاميذهم الذين نقلوا رواياتها وتناولها بعضهم

بالشرح مثل ابن الكتاني (ت. 596هـ / 1200م)، والرعيني، وابن الزق (ت. بعد: 612هـ / 1215م).

وقد كان القرن السادس الهجري قرن الدعاية لهذا المختصر وفترة لإشاعة رواياته ونسخه في الأوساط الطلابية والعلمية بالمغرب وخارجه. لذلك بادر رجال القرن السابع باحتضان آراء السلاحي بجدية وتعرضوا لشرحها وتفصيلها على رأسهم الخفاف (ت: ق 7هـ / 13م) وابن بزيمة (ت. 662هـ / 1264م).

وفي القرن الثامن أصبحت الريادة العقيدية في بلاد المغرب كله لـ «العقيدة السلاجية» فها هو اليفري (ت. 734هـ / 1334م) يعلن أن الحوافز التي دفعته إلى وضع شرحه على «البرهانية» تمثلت في حاجة الناس إلى هذه العقيدة التي عم الاهتمام بها كل الدارسين وطلبة العلم⁽¹⁾. وبالفعل فقد كانت «البرهانية» تدرس خلال هذا القرن في كراسي خاصة بالقرويين ويشرف على تدريسها كبار علماء تلك الفترة، يذكر صاحب «نيل الابتهاج» من بينهم الخطيب أبا حجاج يوسف الأنفاسي (ت. 761هـ / 1360م)⁽²⁾، والفقهاء القاضي أبا عبد الله محمد بن علي المليلي (ت. 734هـ / 1333م)⁽³⁾ وغيرهما.

وقد ازداد اهتمام المغاربة بهذه العقيدة في القرن التاسع إذ نجد الإمام المالكي الكبير أبا الحسن القلصادي (ت. 891هـ / 1486م) يذكر «السلاجية» مفتخرا بأنها من

(1) اليفري، المباحث: 1.

(2) أحد علماء القرويين وخطيبها، كان من فقهاء المالكية، له «تقييد على رسالة ابن أبي زيد»، انظر ترجمته عند ابن القاضي، الجذوة: 2 / 551، والتنبيكي، نيل الابتهاج، ص: 627.

(3) من فقهاء فاس كان قاضيا في عهد المرينيين، انظر عنه: ابن القاضي، الجذوة: 1 / 227، ولقط الفرائد، نح: محمد حجي (ضمن كتاب ألف سنة من الوفيات)، ص: 188.

المؤلفات التي تخرج بها على شيخه أبي عبد الله محمد بن أحمد النجار التلمساني (ت. 846هـ / 1442م)⁽¹⁾. وفي هذا القرن نفسه قام العلامة الجزائري أبو عثمان سعيد العقباني (ت. 811هـ / 1408م)⁽²⁾ بوضع شرح على هذه العقيدة. ومكانة العقباني في علم الكلام والمنطق مما لا تحفى فهو صاحب «شرح الخوننجي» و«التلخيص لابن البناء» وغيرهما. إن هذه العناية الكبيرة تعكس المدى الذي بلغته «العقيدة البرهانية» والانتشار الذي عرفته في هذه الفترة من تاريخ الفكر العقدي المغربي.

إن ما يؤكد سيطرة «العقيدة البرهانية» على الساحة الكلامية في المغرب خلال هذا القرن، ويثبت أنها عمت كل ربوعه، وتغلغلت عند المغاربة في كل الأنحاء، أن نجد أحد علماء سوس وهو عبد الرحمن السملالي (ت. 9هـ / 15م)⁽³⁾ يشارك بإصدار تأليف يشرح فيه مسائلها. وبفضل هذا العالم وغيره عم اهتمام أهل سوس بدراسة «البرهانية»، وأصبح من اللازم على الطالب أن يطلع على نصها ويدرسه إن هو أراد التخرج في علم الكلام.

كما يؤكد هذه الأهمية أن السنوسي نفسه - رائد الفكر الأشعري في القرن التاسع الهجري وما بعده - جعل هذه «البرهانية» بين أهم مصادره واعتمد على آرائها مثلاً في الرد على المغيلي (ت. 909هـ / 1504م)⁽⁴⁾ خلال تناظرهما في بعض القضايا العقدية.

(1) كان عالماً من علماء الكلام الكبار، انظر ترجمته مثلاً عند: ابن مريم، البستان، ص: 221، والنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 525.

(2) من شراح البرهانية، سترد ترجمته فيما بعد.

(3) انظر ترجمته مع شراح البرهانية.

(4) من العلماء الصالحين بالمغرب، كانت له رحلات ومناقشات علمية، انظر ابن القاضي، لفظ الفرائد، ص: 241، وأحمد حمدان مقدمة تحقيق المراجعيات: رسالة جوابية من السنوسي إلى المغيلي في «علم الله بالجزئيات». تح: أحمد العلمي حمدان - مجلة كلية الآداب بفاس، ص: 203.

وفي القرن العاشر يستمر نجم «البرهانية» في صعود، وتصبح دراستها أمراً إلزامياً في المؤسسات والمساجد التعليمية. فقد أثبت أبو العباس المنجور (ت. 955هـ / 1587م) الذي كان «آية من آيات الله تعالى في المعقول، وأعرف أهل زمانه بالبيان والمنطق والأصول»⁽¹⁾، أنه درس على شيخه عبد العزيز اللمطي⁽²⁾ نص هذه العقيدة، وسمع شرحها منه قال: «لازمت هذا الشيخ نحو إحدى عشرة سنة في أكثر دروسه التي يلقيها للطلبة كفرعي ابن الحاجب... وقرأت عليه بلفظي أيضاً قراءة تفهم "جمع الجوامع" للسبكي: وبقراءة غيري: "برهانية السلاجي"»⁽³⁾.

ثم نجد المنجور يثبت أهمية دراسة «البرهانية» في تلك الفترة، فيذكر في ترجمته لشيخه علي بن موسى المطغري (ت. 951هـ / 1544م) أن الإمام الذائع الصيت أبا عبد الله محمد بن غازي (ت. 919هـ / 1503م)⁽⁴⁾ تولى بنفسه تدريس هذه العقيدة بمدينة فاس بعد انتقاله إليها من مكناسة. وكان علي بن موسى المطغري⁽⁵⁾ أحد الطلبة الذين حضروا مجالس تدرسيه لها. كما ينقل المنجور من ثبت ابن هارون المطغري أن «البرهانية» كانت من المؤلفات التي أجاز ابن غازي لتلميذه ابن هارون. قال متحدثاً عن المؤلفات التي أجازها شيخه: «ومن أصول الدين "البرهانية" لأبي عمرو السلاجي، ختمتان بمسجد شوارة من البليدة مقدمه من مكناسة»⁽⁶⁾.

(1) الكتاني، السلوة: 180 / 1، وابن القاضي، درة الحجال: 84 / 1.

(2) عبد العزيز اللمطي أبو فارس فقيه متقن، كان جماعاً للعلوم والفنون وسكن بالمدينة، حيث حج إليها ثلاثين حجة، وبها كانت وفاته، انظر: المنجور، الفهرس، تح: محمد حجي، ص: 35.

(3) المصدر والصفحة السابقان أنفسهما.

(4) محمد بن أحمد بن غازي العثماني المكناسي أبو عبد الله، مؤرخ، حاسب فقيه، استقر بفاس وعمل بها، من مؤلفاته: "غنية الطلاب في منية الحساب"، انظر: ابن القاضي، لقط الفرائد، ص: 284.

(5) التلمساني أبو الحسن، الفرضي، الخطيب المقتي، والمدرس بفاس، انظر عنه: التنبكتي، نيل الابتهاج: 345، وابن عسكر، دوحة الناشر، تح: محمد حجي، ص: 51.

(6) المنجور، الفهرس، ص: 42.

وخلال هذا القرن أيضا يتم شرح «البرهانية» من طرف أعلام كبار كالمديوني والجزولي والجدميوي وغيرهم - ممن سنقف معهم بتفصيل فيما بعد - . كما أن «البرهانية» وصلت في هذه الفترة إلى أقاصي البلاد الإسلامية، حتى صارت تدرّس - لا في تلمسان وتونس وبجاية فحسب - بل وحتى في أماكن نائية بعيدة مثل السودان وغيره.

فقد أخبرنا أحمد بابا التنبكتي (ت. 1036هـ / 1627م) أن «البرهانية» كانت تدرس في "تنبكتو" - عاصمة السودان وقتئذ -، وكان محمود بن عمر بن محمد أقيت (ت. 955هـ / 1548م) - قاضي "تنبكتو" - يقوم بتلقين مبادئها للطلبة بذلك البلد فانتفع به وبها «بشر كثير، وأحى العلم بتلك البلاد، واستقر هناك، وكثر طلبته، ونجب منهم جماعة كثيرة»⁽¹⁾.

إن «العقيدة البرهانية» صارت - إذن - المصدر الأساس والأول الذي ينهل منه طلبة العلم والباحثون في علم الكلام الأشعري، فيخبرنا ابن غازي أن «عقائد [السلامية] هي التي كانت تدرس قبل ظهور الشيخ السنوسي»⁽²⁾. ولم يعد تدريس ودراسة هذه العقيدة عملا علميا فقط بل أصبح تدريسها ودراستها - عند بعضهم - أمرا عباديا ارتقى الأمر فيه مؤخرا إلى درجة أن بعض المحسنين قاموا بتحبيس أموالهم عليها، وأوقفوا الأوقاف الخيرية من أجل ضمان دراستها وشيوعها. يقول القادري نقلا عن مقيد كتاب «صالحى فاس لابن عيشون»: «وكان للناس إقبال على تواليفه [يعني تواليف السلامية] في العقائد وعلى تدريس "عقيدته" بأوقاف بفاس لشدة الاعتناء بها إلى أن ظهرت تواليف الشيخ السنوني، فأقبل الناس عليها». ويقول كنون: «إن الناس اعتنوا بها كثيرا، وأنها [- أي «البرهانية» -] أخذت دورا كبيرا بين أمهات العقائد،

(1) التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 607.

(2) ابن غازي، بغية الطلاب، كراسة: 7 / 16.

فشرحت بعدة شروح، ورُويت بروايات مختلفة فضلا عن اعتمادها في الدراسة غير قليل من الزمن»⁽¹⁾.

فها نحن نرى كيف استطاع هذا المؤلف العقدي المختصر الذي وضعه السلاجبي "خبرونة" أن يخترق الآفاق، ويصل إلى أقاصي البلاد الإسلامية - حتى وجدت له نسخ بتركيا وآسيا - ووقفت عليه الأوقاف والأحباس واعتنى الناس به عناية بالغة...

والواقع أن «البرهانية» لم تنل هذه الخطوة والمرتبة، ولم تحرز هذا السبق بين مؤلفات العقيدة بالمغرب، إلا لدقة العمل الذي سلكه فيها مؤلفها من جهة، ومن جهة أخرى بفضل موافقتها للخط العام الذي صارت عليه عقيدة المغاربة منذ عصر السلاجبي، وانفاقها مع توجههم الأشعري. فقد كان المغاربة متشبثين بالفكر الأشعري مهتمين بآرائه لأنهم - اعتقدوا - أنه يعكس مذهب أهل السنة والجماعة، ولم يكن هذا الأمر مقتصرًا على مغرب البلاد الإسلامية فقط بل إن العقيدة الأشعرية كانت صاحبة القول الفصل في جل بقاع العالم الإسلامي. فلا عجب أن يلقي مؤلف السلاجبي المذكور هذا الاهتمام المتزايد والحفاوة البالغة التي تُرجمت إلى دراسات وشروح واختصارات، أثبتت أهمية وقيمة «البرهانية»، وركزت مبادئها في نفوس المغاربة الأشاعرة.

لهذا ومن أجل إتمام عملنا التوثيقي، وتأكيدها لتمييز «العقيدة البرهانية» عن بقية المصنفات والمختصرات العقدية، وإجلال لقيمتها ولمدى تأثيرها في الفكر الكلامي المغربي، ثم تمهيدا لموضوع عملنا المتعلق بشرحها لليفرني، يلزم أن نقف وقفة خاصة عند شروحها المتعددة، حيث سنعمل على التعريف بمؤلفيها ونخطوطاتها.

(1) كنون - السلاجبي، ص: 28.

6- شروح "البرهانية"

6-1 - شرح أبي عبد الله الكتاني (محمد بن علي بن عبد الكريم الفندلاوي) (ت. 596هـ / 1199م): سبق لنا أن عرفنا بأن ابن الكتاني هذا من تلامذة السلاجلي الكبار. وعرفنا بأن أهل فاس كانوا يقولون: إنه «لم يتخرج على أبي عمرو مثله ومثل عبد الحق السكوني»⁽¹⁾. وقد صرح غير واحد من شراح «العقيدة البرهانية» المتأخرين بأن أبا عبد الله هذا «شرح العقيدة البرهانية»، وقد نقل اليفرني من هذا الشرح (11 نصاً)⁽²⁾ تختلف في طولها وقصرها. كما نقل الجزولي من شرح ابن الكتاني على «البرهانية» (7 نصوص)⁽³⁾. ونقل المديوني - وهو شارح آخر لـ «البرهانية» - من شرح ابن الكتاني (5 نصوص)⁽⁴⁾. فاعتراف هؤلاء الشراح⁽⁵⁾ باطلاعهم على شرح ابن الكتاني وقيامهم بنقل عدة نصوص منه هو أكبر دليل على أن ابن الكتاني كان أول شارح لـ «البرهانية». ثم إن المسألة غير مستبعدة ما دام أن أبا عبد الله الكتاني قد قضى معظم أطوار حياته وهو يُدرّس «الإرشاد» و«البرهانية» في حلقاته العلمية بفاس.

إن أول باحث أشار إلى تأليف الكتاني لهذا الشرح هو اليفرني (ت. 734هـ / 1333م) وهو عالم من علماء العقيدة. أما المؤرخون ورواة السير والتراجم فيعتبر التادلي (ت. 627هـ / 1229م) أول من عرف بابن الكتاني، وهو لم يذكر هذا الشرح ضمن مؤلفاته، لأنه يترجم للصوفية، ولا يهتم إلا الجانب الروحاني في شخصية

(1) الكتاني، السلو: 3 / 172.

(2) المباحث العقلية، صفحات: 1-55-73-93-94-114-123-135-148-160-184.

(3) مختصر الجزولي للمباحث العقلية، صفحات: 27-30-48-59-71-77-93.

(4) المديوني، شرح البرهانية، صفحات: 160-170-176-226-254.

(5) كما اعترف المجهول بذلك أيضاً في «شرحه للبرهانية»، انظر: صفحات: 12-26-34.

الترجم لهم، فلا نستغرب إذا وقع إغفال مؤلف كلامي عقدي عنده وعند من جاء بعده؛ لأن جل المترجمين المتأخرين نقلوا عنه في ترجمتهم لابن الكتاني.

إن ما يمكن تسجيله عن هذا الشرح - وهو أمر واضح مما تقدم - أنه رغم ثبوت نسبته إلى ابن الكتاني، إلا أنه مفقود لم نعثر عليه. ولكننا استطعنا أن نجتمع عددا مهما من نصوصه اعتمادا - كما قلنا سابقا - على الشروح المتأخرة التي نقلت عنه كثيرا، فتيسر بذلك أخذ نظرة عن مجهود ومستوى ابن الكتاني في «شرحه» الذي يعكس بصدق ردة فكر ابن الكتاني المستمد مباشرة من فكر شيخه السلاجي. وبذلك يكون للشرح أهمية قصوى؛ حيث إنه يعتبر امتدادا لكلام السلاجي وآرائه ومواقفه المختزلة في نص «البرهانية».

6-2- شرح ابن الزق: هو محمد بن عبد الله بن حسن الزرهوني الفاسي الأصل أبو القاسم أو أبو عبد الله بن الزق (كان حيا سنة: 612 هـ / 1215 م)، أخذ بفاس عن جماعة، ثم رحل إلى الأندلس طالبا للعلم، فأخذ عن أبي عبد الله بن حميد، وابن حبيش، وابن رشد الحفيد، وغيرهم. وكان مبرزاً في النحو، ذكياً، متيقظاً، دارساً لعلوم الأوائل، متقدماً في علم الكلام والأصول، وله تعليقات مفيدة⁽¹⁾.

ولا مجال للشك في قيام ابن الزق هذا بشرح «البرهانية» رغم أن شرحه مفقود لم نعثر عليه، فقد نقل المديوني عنه أقوالا كثيرة ونصوصا (بلغت: 9 نصوص)⁽²⁾، كما نقل الشارح المجهول - الذي سيأتي الحديث عنه فيما بعد - (4 نصوص من شرح ابن الزق أيضا). وهذا يكفي للتأكيد، ولإثبات نسبة هذا الشرح لذلك الرجل.

(1) انظر: ابن عبد الملك، الذيل والتكملة: س: 8، 1/307.

(2) المديوني، الشرح: صفحات: 178-226-272-335-343-357-358-401-403.

المرجم لهم، فلا نستغرب إذا وقع إغفال مؤلف كلامي عقدي عنده وعند من جاء بعده؛ لأن جل المترجمين المتأخرين نقلوا عنه في ترجمتهم لابن الكتاني.

إن ما يمكن تسجيله عن هذا الشرح - وهو أمر واضح مما تقدم - أنه رغم ثبوت نسبته إلى ابن الكتاني، إلا أنه مفقود لم نثر عليه. ولكننا استطعنا أن نجتمع عددا مهما من نصوصه اعتمادا - كما قلنا سابقا - على الشروح المتأخرة التي نقلت عنه كثيرا، فتيسر لي بذلك أخذ نظرة عن مجهود ومستوى ابن الكتاني في «شرحه» الذي يعكس بصدق ودقة فكر ابن الكتاني المستمد مباشرة من فكر شيخه السلاجي. وبذلك يكون للشرح أهمية قصوى؛ حيث إنه يعتبر امتدادا لكلام السلاجي وآرائه ومواقفه المختزلة في نص «البرهانية».

6-2- شرح ابن الزق: هو محمد بن عبد الله بن حسن الزرهوني الفاسي الأصل أبو القاسم أو أبو عبد الله بن الزق (كان حيا سنة: 612هـ/ 1215م)، أخذ بفاس عن جماعة، ثم رحل إلى الأندلس طالبا للعلم، فأخذ عن أبي عبد الله بن حميد، وابن حبيش، وابن رشد الحفيد، وغيرهم. وكان مبرزا في النحو، ذكيا، متيقظا، دارسا لعلوم الأوائل، متقدما في علم الكلام والأصول، وله تعليقات مفيدة⁽¹⁾.

ولا مجال للشك في قيام ابن الزق هذا بشرح «البرهانية» رغم أن شرحه مفقود لم نثر عليه، فقد نقل المديوني عنه أقوالا كثيرة ونصوصا (بلغت: 9 نصوص)⁽²⁾، كما نقل الشارح المجهول - الذي سيأتي الحديث عنه فيما بعد - (4 نصوص من شرح ابن الزق أيضا). وهذا يكفي للتأكيد، ولإثبات نسبة هذا الشرح لذلك الرجل.

(1) انظر: ابن عبد الملك، الذيل والتكملة: س: 8، 307/1.

(2) المديوني، الشرح: صفحات: 178-226-272-335-343-357-358-401-403.

6-3- شرح الأستاذ الخفاف (ت. ق 7هـ / 13م): الخفاف هو أبو بكر محمد ابن أحمد بن عبد الله بن أحمد الأنصاري الأندلسي المعروف بالخفاف، درس ببلاده وانتقل إلى العدو فاستقر بمدينة تازة حيث قضى حياته في تعليم أهلها إلى أن وافاه الأجل.

كان الخفاف متنوع الثقافة، تلقى القراءات السبع على شيوخه بالأندلس، كما تفنن في اللغة العربية، وكلا العلمين اختص في أخذهما عن أبي محمد بن فضيل. كما درس علم الحديث وأتقنه على عدد كبير من الشيوخ أهمهم: أبو إسحاق بن قسوم (ت. 639هـ / 1242م)، وأبو علي الشلوبين (ت. 645هـ / 1247م)، وأثناء ذلك كان يدرس العلوم الكلامية والعقدية على بعض المهتمين بهذا العلم. ولكن يبدو أن أبا بكر لم يستكمل تخصصه فيه إلا بعد انتقاله إلى بلاد المغرب الأقصى. فلما وصل إلى رباط تازي كان قد صار عالما كبيرا، وكان الجانب الكلامي قد طغى على اهتمامه، فأراد أن يؤسس مدرسة بتلك المدينة لتكوين طلبة المغرب في هذا العلم. وهكذا صار أبو بكر إمام مدينة تازة ورأبها الروحي، إليه يرجع في الفتاوي والنوازل، وإليه يقصد في الدراسة والتحصيل وفي علم العقيدة، واشتهرت مرتبته، وطار ذكره في الربوع⁽¹⁾.

إن مما يثبت جلالة علم هذا الرجل، وتمكُّنه من علم الكلام، ما أكَّده المترجم له وهو المراكشي من أنه ألف شرحين مهمين: الأول شرح «الإرشاد» المسمى: «اقتطاف الأزهار»، واستخراج نتائج الأفكار، لتحصيل البغية والمراد، من شرح كتاب «الإرشاد». أما الشرح الثاني - وهو الذي يهمنا هنا - فهو «شرحه على برهانية السلاجي» الذي لم يضع له عنوانا، وهو شرح مهم ومتميز توجد منه عدة نسخ مخطوطة الآن.

(1) المراكشي، الذيل والتكملة، السفر: 5، القسم: 2 / 65.

نعم بالإضافة إلى ما أورده المراكشي من إثبات شرح الخفاف لـ «البرهانية». وبالإضافة إلى كون هذا الشرح كان مصدرا من مصادر الشراح المتأخرين في عرضهم وتفصيلهم لآراء أبي عمرو السلاجي في «البرهانية»، حيث أكثروا من نقل نصوص منسوبة إلى الخفاف الذي اعترفوا له بالأستاذية والتقدم، فإن للشرح عدة نسخ مخطوطة في المكاتب الخاصة والعامة بالمغرب وإسبانيا الآن. وكل المخطوطات التي اطلعنا عليها تتفق على نسبة هذا الشرح لأبي بكر الخفاف. فلهذا الشرح مخطوطة بالمكتبة العامة بالرباط⁽¹⁾، ومخطوطات أخرى بخزانة مولاي يوسف بمراكش⁽²⁾، ونسخ بالمكتبة الخاصة لبنيعيش في تطوان⁽³⁾. كما توجد له نسخة مخطوطة بمكتبة الاسكوريال بمدريد⁽⁴⁾، ولدي نسخة مصورة عن مخطوطة المكتبة الخاصة لمحمد بنيعيش. وهي نسخة جيدة يرجع تاريخ نسخها إلى سنة: 1001 هـ⁽⁵⁾.

6-4- شرح ابن بزيمة (ت. 662 هـ / 1264 م): ابن بزيمة هو عبد العزيز ابن إبراهيم بن أحمد القرشي التيمي التونسي، عرف بابن بزيمة أبو محمد وأبو فارس⁽⁶⁾.

(1) اسم هذا الشرح في هذه المخطوطة: «إيضاح العقيدة البرهانية»، ورقمه: 31 / 1.
(2) في ثلاث نسخ أرقامها: 421، و132 (ضمن مجموع)، و281 (ضمن مجموع أيضا)، انظر: الصديق العربي، فهرس مخطوطات خزانة ابن يوسف بمراكش (المختصر) نسخة مراكش المرقونة: 1983، ص: 82.

(3) عدد أوراقها: 68، مكتوبة بخط مغربي جميل.
(4) أخبرني بذلك بعض من اطلع عليها من الأصدقاء، ولم أقف على معلوماتها.
(5) وقد قام الباحثان: إكرام بولعيش، ووسام رزوق بتحقيق هذا الشرح، وهما الآن منهمكان في إعدادة للنشر بمركز أبي الحسن الأشعري في القريب - بحول الله -.
(6) انظر ترجمته عند: التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 268، والبغدادي، هدية العارفين: 1 / 581، والسراج، الحلل السندسية، تح: محمد الحبيب الهيلة: 1 / 72، وكحالة، معجم المؤلفين: 5 / 239، وغيرهم..

قال السراج: «من السادات الذين تزينت بهم الحضرة التونسية.. الإمام العلامة المؤلف المحصّل المحقق، نزيل تونس كان عالما صوفيا فقيها جليلا»⁽¹⁾.

درس على جملة من علماء بلده الكبار، كما درس على أبي عبد الله الكتاني - تلميذ السلاجي المتقدم - فتخرج على أيديهم حافظا للفقه والحديث والكلام والشعر والأدب مشاركا مصنفا، كما صار بفضل نبوغه وحسن اطلاعه من أعيان أئمة المذهب المالكي، فاعتمده خليل في التشهير⁽²⁾.

أما مؤلفاته فكثيرة من أهمها: «الإسعاد في شرح الإرشاد»، و«شرح الأحكام الصغرى لعبد الحق الاشبيلي»، و«شرح التلقين»، و«شرح أسماء الله الحسنى»، و«منهاج المعارف إلى روح العوارف»، ومختصره «إيضاح السبيل إلى منهج التأويل».

وقد أكد جل الذين ترجموا له أن له بالإضافة إلى هذه المصنفات «شرحا للعقيدة البرهانية». كما ذكر ابن بزيمة في شرحه المذكور أنه «قرأ هذه العقيدة [- يعني "البرهانية" -] على أبي عبد الله الكتاني مرات»⁽³⁾، ولا شك أن اتصاله بابن الكتاني ودراسته لـ«البرهانية» عليه كان حافزا له على القيام بشرحها.

إن النص الكامل لهذا الشرح للأسف مفقود لم يعثر عليه لحد الآن، ولا نجد له أثرا في أي مكتبة عامة بالمغرب⁽⁴⁾. ومع ذلك فقد قمت بجمع شتات بعض نصوصه

(1) السراج، الحلل السندسية: 645 / 1.

(2) التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 268، ومخلوف، شجرة النور، رقم: 671 / 1 : 272-273.

(3) اليفرنى، المباحث، ص: 1.

(4) ورغم الإشارة إلى وجود نسخة منه بدار الكتب المصرية، (رقم: 18 علم الكلام)، فبعد اطلاعي على النسخة المذكورة التي أمدتني بها الباحثة نبيلة زكري، إلا أن المفاجأة كانت متمثلة في كون تلك المخطوطة لا علاقة لها بابن بزيمة، وإنما هي مخطوطة لـ«شرح المقترح للبرهانية» الذي سنشير إليه فيما بعد.

ومسائله من الشروح الأخرى أيضاً، فحصلت على عدد لا يستهان به من آرائه ونصوبه تمكنت من خلالها أن أخذ نظرة وافية عن ثقافة ابن بزيعة الكلامية وعن منهجه في تناول قضايا العقيدة البرهانية.

5-6- المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية لليفرني (ت. 734هـ / 1334م)، وهو موضوع تحقيقنا في هذا الكتاب، وستكون لنا عودة إلى المؤلف والمؤلف بالتفصيل فيما بعد.

6-6- شرح العقبات (ت. 811هـ / 1408م): العقباتي⁽¹⁾ هو أبو عثمان سعيد ابن محمد بن محمد العقباتي التلمساني نسبة لعقبات قرية من قرى الأندلس. ولد سنة 720هـ / 1320م بمدينة تلمسان وبها توفي في التاريخ أعلاه. سمع العلم من ابني الإمام أبي زيد وأبي موسى وتفقه بهما، وأخذ الأصول من أبي عبد الله الآبلي، والفرائض عن الحافظ السطفي، وروى «البخاري» و«المدونة» عن السلطان أبي عنان المريني عن عز الدين بن جماعة، ولذلك صار أحد علماء عصره المجلين، وكبير الفقهاء المتنورين. فتصدّر للتدريس، وعُيّن في القضاء أيام حكم السلطان أبي عنان - والعلماء يومئذ متوافرون - فولي الخطة في بجاية وتلمسان ووهران ومراكش وسلا، وقضى في ذلك نحو أربعين سنة. وكان متفنناً في كل العلوم حتى إنه «كان يقال له رئيس العلماء والعقلاء»⁽²⁾، وقربه السلطان أبو عنان فكان ممن يحضر مجالسه ويناقش بحضرته.

(1) انظر ترجمته عند: ابن فرحون، الديباج: 1/394، والتنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 189، والسخاوي، الضوء اللامع: 3/256 و 6/181، والقرافي، توشيح الديباج، تح: علي عمر، ص: 169، وابن مريم، البستان، ص: 106، وابن القاضي، درة الحجال، تح: محمد الأحدي أبو النور، رقم: 1381/3:298، ومخلوف، شجرة النور/ رقم: 931/1:360-361، وكحالة، معجم المؤلفين: 4/230-231، وعادل نويض، معجم أعلام الجزائر، ص: 75 وغيرهم.


(2) التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 189.

لقد سمحت المرتبة العلمية والإحاطة الكاملة والتمكن الجيد من العلوم لأبي عثمان العقباني بتخريج جملة وافرة من التلاميذ النجباء كإبراهيم المصمودي، وابن يحيى الشريف، وابن مرزوق الحفيد، وأبي الفضل التلمساني، وابن زاغو المغراوي التلمساني، وابن الفخار الأندلسي الجزائري المغربي المالكي، وأبي يحيى الشريف التلمساني، وغيرهم. كما سمحت تلك الأسباب لأبي عثمان بإخراج المؤلفات الكثيرة والعلوم المفيدة فألف عدة كتب من أهمها: «شرح الحوفية في الفرائض»، و«شرح الجمل للمخونجي» في المنطق، و«شرح التلخيص لابن البناء»، و«شرح سورة الفتح»، و«شرح البردة»، و«شرح ابن الحاجب الأصلي»، كما ألف «كتابا في أصول الدين»، و«شرح البرهانية».

أما عن شرحه لـ «البرهانية»، فبالرجوع إلى مؤلفات العقباني المتقدمة نجد أنها تصل إلى تسعة مؤلفات. ومن الغريب أن جل هذه المؤلفات تعتبر الآن من قبيل المفقود، بحيث لم يصلنا منها إلا «شرح الحوفية»، و«المختصر في أصول الدين»، وأما ما عداها فلم يذكر الباحثون - على حد علمي - أنهم عثروا على شيء منها. ومن بين مؤلفات العقباني التي كادت تعرف نفس المصير «شرح البرهانية» لولا لطف الله ومجهودات الباحث المتفرغ للأعمال والدراسات الأشعرية الأستاذ نزار حمادي، الذي أنقذه بإخراجه أخيرا إلى جمهور المهتمين. وقد أكد هذا الإصدار ما اتفق عليه جل المترجمين الذي نسبوا شرح «البرهانية» إلى العقباني بدءاً من ابن فرحون، ومرورا بالتنبكتي، والسخاوي، والنوشرسي، والقراقي، وابن مريم، وابن القاضي، ثم وصولا إلى مخلوف، وكحالة، ونويهض، والزركلي⁽¹⁾.

(1) انظر: ابن فرحون، الديباج: 1/ 394، والتنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 189، والسخاوي، الضوء اللامع: 3/ 256 و 6/ 181، والقراقي، توشيح الديباج، ص: 169، وابن مريم، البستان، ص: 106، وابن القاضي، درة الحجال: 3/ 298، ومخلوف، شجرة النور: 1/ 361، وكحالة، معجم المؤلفين: =

وقد اعتمد نزار حمادي في تحقيقه على نسختين الأولى (ضمن مجموع) بدار الكتب الوطنية بتونس برقم: 14568، والثانية بنفس الدار، رقمها: 1426⁽¹⁾.

6-7- شرح العبادي: وهو علي بن محمد بن أحمد العبادي، الذي لم أقف على ترجمته إلى الآن⁽²⁾، والراجح أنه من الجزائر، وقد حصلت مؤخرا على نسخة مخطوطة من هذا الشرح⁽³⁾. ويظهر عن ميولات الشارح فيه أنها صوفية؛ إذ نجده في البداية يكشف عن أسباب تأليفه لهذا العمل فيقول: «وبعد - كان الله لي ولك، وبلغك من رضا الله أمني وأملك -، فإنك سألتني لدى قبر الولي القطب العارف، شيخ الشيوخ، مَنْ قبره للعباد معهد مشهود، وحوض مورود: أبو مدين شعيب بن الحسن الأندلسي - أفاض الله علينا من بركته، ونفعنا إن شاء الله بمجاورته - أن أضع شرحا يحل أقفال فصول "البرهانية" المنسوبة إلى الفقيه العلامة الولي أبي عمرو عثمان بن عبد الله السلاجي -  - فأجبتك لذلك؛ لما أرجو كبيرا - إن شاء الله - من الأجر الجزيل والأمر الجميل»⁽⁴⁾.

أما عن عمله في الشرح فيخبرنا عنه في المقدمة بقوله: «وكنّ جديرا على تحقيق ما نقلته في هذا الشرح؛ إذ سلكت في ذلك سبيل المحققين، معتمدا على أقوال العلماء المرجوع إليهم في هذا الشأن، على أنني موقن بالقصور بين أهل العصور؛ فالبضاعة

= 4/ 230-231، وعادل نويض، معجم أعلام الجزائر، ص: 75 وغيرهم، والزركلي، الأعلام: 101/3.

(1) انظر: مقدمة تحقيقه لشرح العقباتي المذكور، ص: 40.

(2) وإن كان خالد زهري قد عده من تلاميذ العقباتي، كما وقعت الإشارة إلى ذلك في بعض ثنايا الشرح.

(3) في 110 صحيفة، أمدتني بها مشكورة الباحثة نبيلة زكري صورّتها بدورها من مؤسسة علال الفاسي بالرباط، رقم: 165.

(4) شرح العبادي للبرهانية، ص: 1.

مزجاة، والحسن من الإخوان مرتجى، وقد قال الشيخ أبو مدين - رحمه الله -: "العلو على الناس يسبب الانتكاس". فالله ينفع المسلمين بهذا الكتاب، وتكون "البرهانية" - إن شاء الله - بسببه واضعة الجلبان؛ إذ فوضت أمري إليه، وتوكلت في جميع أحوالي عليه⁽¹⁾.

6-8 - تقييد البيان لمعاني مسائل عقيدة البرهان للسملالي (ت. 9هـ / 15م). وستكون لنا عودة للحديث عن هذا الشرح بالتفصيل في المبحث الخاص بمختصرات كتاب «المباحث العقلية»، والتأليفات المرتبطة به لاحقاً - بحول الله -.

6-9 - شرح المديوني والغري: يسود الاعتقاد عند القلائل الذين اطلعوا على شرح القرويين (المخطوط) لـ «البرهانية» بأنه من تأليف عبد الله بن عبد الرحمن المديوني. فابن سودة يذكر في دليله - عرضاً - أن المديوني وقف على فهارس ابن مؤمن، ونقل منها في «شرحه على تقييد السلاجي في العقيدة»⁽²⁾. وقد أشار محمد العابد الفاسي في «فهرس مخطوطات القرويين»⁽³⁾ - بدوره - إلى أن خزانة القرويين تتوفر على مخطوطة شرح لـ «البرهانية» من تأليف أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن المديوني. وقد أكد كاتب وثيقة تحبب هذا المخطوط على القرويين نفسه أنه من وضع المديوني المذكور. والصحيح أن هذا الكتاب أو الشرح ليس من وضع هذا المديوني، وإنما هو من إملاء شيخه أبي عبد الله الغري النالي. وإليك النص الذي يثبت ذلك: يقول المديوني في مستهل الشرح: «إنه قد انتهى جماعة من الطلبة إلى الفقيه أبي عبد الله محمد بن سليمان النالي العمراني الشريف النسب المعروف بالغري.. فرغبناه في شرح "عقيدة البرهانية"

(1) المصدر والصحيفة السابقان.

(2) ابن سودة، دليل مؤرخ المغرب الأقصى، ص: 326.

(3) 43-42-41/4.

لنكون بها على يقين في اعتقادنا، وعلى بينة من ديننا. فتعذر عليه ذلك بضيق وقته، واستغراق زمانه في جمع العلوم وبثها، وأنواع العبادات وأسبابها، فاستأذنته في كتابة ما كان يمليه علينا في مجلس إقرائه وتقييد ذلك وجمعه، فأذن لي في ذلك، فاستخرت الله - عز وجل - في جمعه واستعنته على العمل بمقتضاه⁽¹⁾. فهذا النص لا يدع مجالاً للشك في أن الشارح الأصلي لهذا العمل هو أبو عبد الله النالي العمراني المعروف بالغربي، وأن دور المديوني في هذا الشرح اقتصر أساساً على جمعه وتنظيمه وتأليفه في كتاب واحد.

ومن جهة التعريف بالمؤلف والجامع فالحق أننا لا نملك أية معلومات عن الشيخ إلا ما ذكره المديوني من أن اسمه: محمد، وكنيته: أبو عبد الله، وأن أباه يدعى سليمان، وأن نسبته هي: النالي العمراني، ولقبه هو: الغربي. وقد ذكر المديوني أن هذا الشيخ كان من فضلاء زمانه فوصفه بأنه: «الفقيه الفاضل الأصولي المقرئ الزاهد الورع»⁽²⁾. هذه هي كل المعلومات التي نملكها عن أبي عبد الله الغربي.

أما التلميذ المؤلف الجامع، فإنه ليس أفضل حالاً من شيخه في هذا المضمار، فكل ما يوجد عنه هو ما أشار إليه ابن مريم الذي ذكر أن شخصاً بنفس اسم هذا الرجل ونسبه، كان يعيش بتلمسان الجزائرية في أواخر القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي. قال ابن مريم عن هذا المديوني الذي ترجح لدي أنه هو صاحب الشرح المذكور: «يسمى محمد بن عبد الله [وفي نسخة: عبد الرحمن] المديوني. من جهة مديونة، الفقيه العالم المحدث الخطيب، أخذ عن سيدي العطفاني وسيدي أحمد أبركان، وسيدي علي بن رحو الزكوطي الورنيدي - مات بعد الستين وتسعمائة - له باع في العلوم العقلية والنقلية»⁽³⁾.

(1) شرح المديوني، ص: 2-3.

(2) المصدر السابق، ص: 3.

(3) ابن مريم، البستان، ص: 280.

أما عن نسخ هذا الشرح فرغم أهمية هذا الشرح العلمية والتاريخية لأنه يقدم معلومات جد مهمة عن السلاجلي وشراح البرهانية، ورغم أنه من الشروح المتأخرة زمانيا، إلا أن نسخه المخطوطة مع ذلك نادرة وقليلة. بحيث لم أعثر شخصا إلا على نسخة واحدة له بخزانة جامع القرويين (في 811 ورقة)⁽¹⁾. وعلى أية حال فإن هذه النسخة الوحيدة رغم تآكل بعض صفحاتها إلا أن ذلك لا يمنع من قراءتها وفك خط صاحبها، هذا الخط الذي أرجح أن يكون من كتابة المديوني نفسه، لأنه ورد في آخر سطورها: «وكان الفراغ منه رابع وعشرين شهر شوال من عام خمسة وخمسين وتسعمائة على يد كاتبه لنفسه ثم لمن شاء الله من بعده...»⁽²⁾.

أما عن مصادر الشرح ومنهجه فقد اعتمد الغربي والمديوني فيه عددا كبيرا من المصادر، ولكن أهمها تلك المتعلقة بشروح البرهانية المتقدمة مثل «شرح ابن بزيعة»، و«شرح أبي عبد الله الكتاني»، و«شرح الخفاف»، ثم شرح أبي الحسن اليفرني «المباحث العقلية». كما اعتمد هذا الشارح - أو بالأصح هذان الشارحان - في عملهما على أمهات الكتب الأشعرية كمؤلفات الفخر الرازي، وكتب إمام الحرمين، والباقلاني، والغزالي، وابن فورك، والمازري، والآمدي، والقرافي، وابن العربي، وابن أبي زيد القيرواني.. بالإضافة إلى بعض شروح «الإرشاد» لا سيما «شرح ابن دهاق»، و«شرح المقترح»، و«شرح الشريف أبي زكريا». ومن المؤلفات الأخرى التي نجد لها ذكرا في هذا الشرح: مؤلفات لأبي محمد عبد الحق اليطري، ولأبي الفضل عبد الجليل، ولأبي الفرج الجوزي، وأبي عمران القاضي، وأبي محمد عبد الوهاب، وكتب الحارث

(1) وقد عثرت الباحثة إكرام بولعيش على نسخة أخرى للشرح بمكتبة الجامع الأعظم بمكناس، وستعلن عنها في تحقيقها للكتاب الذي تعده في إطار دراستها للدكتوراه بتطوان.

(2) السوسي، المعسول: 23/7.

المحاسبي، وأبي القاسم القشيري، كما اعتمد نصوصا لابن حنبل، وابن رشد الفيلسوف وغيرها. وبذلك تكون قائمة مصادر هذا البحث متنوعة وغنية جدا.

6-10 - شرح المجهول: يرجع الفضل إلى محمد العابد الفاسي في تنبيهنا إلى أن هناك "مراحلا" «البرهانية» بخزانة القرويين ينسب إلى مؤلف البرهانية أبي عمرو السلاجي⁽¹⁾. وبالفعل استطعت أن أطلع على هذا المخطوط فوجدته كما أخبر عنه الفاسي في «فهرسته»، ولكنني استغربت من قول هذا المحقق: «يظهر من صنيع الناسخ أنه للمصنف، وربما كان الأمر على خلاف ذلك»⁽²⁾. استغربت من هذا القول، لأنه كان على الفاسي أن يحكم يقينا بأن هذا المؤلف ليس من تأليف أبي عمرو ما دام أن مؤلفه يعتمد مصادر وقع تأليفها في فترات جد متأخرة عن فترة السلاجي، وما دام أنه ينقل عن ابن دهاق (ت. 611 هـ / 1214 م) وغيره ممن جاؤا بعد مؤلف «البرهانية» بقرون، ولذلك فالصواب أن هذا المؤلف هو لإنسان مجهول وليس للسلاجي.

والسبب في كون مؤلفه مجهولا هو أن المخطوطة الوحيدة لهذا الشرح والتي توجد بخزانة القرويين، لم تذكر لا اسم المؤلف ولا اسم الناسخ، ولم تعطنا أي معلومة مساعدة لمعرفة شيء من ذلك.

إن معرفة هوية هذا العمل من الصعوبة بمكان؛ لأن قراءة المؤلف بأكمله لا تعطي أي فكرة أو علامة مساعدة على اكتشاف شخصية هذا المؤلف. وكل ما أستطيع تسجيله بهذا الخصوص هو أن مؤلف هذا الشرح رجل قريب الصلة بالمديوني وبالغربي

(1) فهرس مخطوطات خزانة القرويين، ذكر أن رقمه في الخزانة: 710، وهو سفر متوسط بخط مغربي (ضمن مجموع من ص: 4 إلى 71 ب)، ويتقصه من آخره ورقة أو ورقتان، غطيت بعض سطوره بسبب إصلاح قديم. وهناك نسخ أخرى عثر عليها باحثون في خزانات وطنية أخرى.

(2) الفهرس، ص: 3.

المتقدمين، فقد تبعت هذا الشرح فوجدته ينقل جل أقوال ونصوص المديوني، بل ويسير معه في نفس الخط والمنهاج، مع اعتماده الاختصار ما أمكنه ذلك. فتولد لدي افتراضان: فإما أن هذا الشرح هو مختصر لشرح المديوني مع تصّرف فيه بالنقص أحيانا والزيادة طورا في بعض الآراء. وإما أن صاحبه كان زميلا للمديوني، وأنه قام بنفس العمل الذي قام به المديوني من جمع لآراء الغربي وإملاءاته وتسجيلها في هذا الشرح.

6-11- شرح الجدميوي: شرح الجدميوي هذا شرح مفقود النص، مجهول المؤلف.

فما الدليل على أن هناك شرحا لهذا الشخص غير المعروف؟

لم يقع الحديث عن شرح للجدميوي إلا في مصدر وحيد هو «رسالة الهبطي في الأحوال»، حين قال مؤلفها: «قال الجدميوي في "شرح البرهانية": وأما الحال فالكلام فيها في حقيقتها وفي ذكر المذاهب المقولة فيها، وفي الاحتجاج لكل فريق من المفكرين والمثبتين لها..»⁽¹⁾، وهكذا مضى الهبطي ينقل لنا نصا طويلا من شرح هذا الجدميوي يدل على أن صاحبه مطلع على تفاصيل الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة، وبين الأشاعرة أنفسهم في موضوع الحال. وأهم ما سجلناه انطلاقا من ذلك النص فهو أن الجدميوي ينقل فيه عن الآمدي (المتوفى عام: 631هـ / 1233م)، وهذا دليل على أنه عاش في الفترة ما بين القرن السابع والقرن العاشر الهجريين، لأن الهبطي الذي نقل كلامه عاش كما قلنا إلى حدود سنة: 963هـ / 1556م).

6-12- شرح الرعيني: لقد ورد في رسالة مخطوطة لعبد الله الهبطي (ت. 936هـ /

1556م) «في الأحوال» إشارة إلى شرح للسلاجي منسوب إلى رجل يدعى الرعيني، يقول الهبطي في هذه الرسالة: «قال الإمام الرعيني أيضا - رحمه الله - في "شرح البرهانية":

(1) الهبطي، الرسالة، ص: 14.

وقد اختلف الناس في الأحوال فذهب أكثر الأشعرية وبعض المعتزلة إلى نفيها وذهب أكثر المعتزلة وجماعة من أهل السنة إلى ثبوتها كأبي المعالي وغيره.

ولم يكتف الهبطي بنقل هذا النص من شرح الرعيني بل قام يبنّي على تقسيم الرعيني وتفصيله مجموعة من الآراء والأفعال. وبالإضافة إلى الهبطي و«رسالته» وجدت إشارة أخرى لهذا الشرح - شرح الرعيني - عند أبي مهدي عيسى السكتاني (ت. 1062هـ / 1652م) في «حاشيته على أم البراهين» أثبت فيها وجود هذا الشرح، فبعد انتهائه من مناقشة مسألة وإثبات رأي معين فيها قال: «ومثله قول الرعيني في شرح "البرهانية"». فتأكد لدي جزماً أن هناك شرحاً لـ «البرهانية» من وضع الرعيني بدليل قول الهبطي والسكتاني اللذين اطلعا عليه. ولكن من يكون هذا الرعيني؟

هل هو محمد بن عبد الرحمن الرعيني السرقسطي (ت. 598هـ / 1201م) الذي «كان فقيهاً متحققاً بعلم الكلام متقدماً فيه يناظر عليه في "الإرشاد" لأبي المعالي وغيره»⁽¹⁾، و«ولي قضاء معدن عوام بمقربة من فاس»⁽²⁾. أم هو عيسى بن سليمان الرعيني (ت. 632هـ / 1234م) الذي «كان من أهل الاعتناء بالرواية والتقييد والإسناد...»⁽³⁾. أم هو رعيّني ثالث يدعى محمد بن سعيد الأندلسي (ت. 778هـ / 1376م) الفاسي مولداً ووفاء، «المعروف بـ "السراج" الرحالة المحدث صاحب التأليف الكثيرة»⁽⁴⁾. أم هو رعيّني آخر لم تذكره كتب التراجم...؟
الله أعلم.

(1) ابن الأبار، التكملة: 1 / 275.

(2) المصدر السابق: الجزء والصفحة نفسها.

(3) السكتاني، فهرس الفهارس: 2 / 805.

(4) ابن القاضي، جذوة الاقتباس: 1 / 235-236، والسكتاني، فهرس الفهارس: 1 / 436، والزركلي،

وباستثناء المصدرين السابقين، والنصين المثبتين لشرح الرعيني لـ «البرهانية» لا نملك أية معلومات أخرى تفيد في كشف اللثام عن هذا الشرح الذي يعد ولا شك شرحاً مهماً بحكم اعتماده من طرف خبراء في الدرس العقدي.

6-13- شرح التنبكتي للبرهانية: التنبكتي هو أحمد بابا السودانى أبو العباس (ت. 1036هـ / 1627م) أحد العلماء السودانيين الكبار الذي تربى في أسرة علمية مسلمة متدينة، وكان والده قاضياً من قضاة تنبكتو. وقد ارتقى أحمد التنبكتي المراكز العلمية حتى صار من مجتهدي المذهب المالكي الكبار، بل صار من أعلم علماء أهل زمانه خصوصاً في السودان والمغرب⁽¹⁾.

وقد قام السلطان السعدي بأسره، ونفاه من بلاده إلى المغرب، حيث عاش بمراكش مدة إلى أن توفي هذا السلطان فعاد إلى بلاده. وقد مكنته إقامته في البلاد المغربية من التدريس لأبناء هذا البلد، كما أمكنه ذلك من الاطلاع على مؤلفات المغاربة المتنوعة، ومن بينها مؤلف «العقيدة البرهانية».

ورغم أن التنبكتي تعرض في مؤلفه «نيل الابتهاج» للحديث عن دراسة «البرهانية» وشرحها من خلال الأعلام الذين ترجم لهم، إلا أنه لم يصرح بشرحه لهذه العقيدة. كما أن كل الذين ترجموا له أحجموا عن نسبة هذا الشرح إليه. ولكن تلميذ التنبكتي المعروف أبا العباس المقرئ (ت. 1041هـ / 1631م) ذكر أن شيخه التنبكتي كتب له ورقة يميزه فيها جميع ما جمعه من الفنون، قال: «وذكر - حفظه الله - في هذه الإجازة جميع التأليف.. وزاد "الحواشي على خليل"، و"جلب النعم ودفع النقم في مجابة الظلمة

(1) انظر عنه مثلاً: ترجمته لنفسه في: كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، تح: محمد مطيع، رقم: 704:

281/2، والمقرئ، روضة الآس العاطرة الأنفاس، ص: 303.

خوي الظلم"، في كراسين في غاية الإتقان في موضوعه، و"جزء في تكفير الكبائر بالأعمال الصالحة"، في غاية الإفادة، و"ترتيب جامع المعيار مع الزوائد عليه".." و"شرح العقيدة البرهانية للسلاجي" لم يكمل..⁽¹⁾ فالمقري يثبت - إذن - أن شيخه أجازَه شرحاً له على «برهانية السلاجي» من تأليفه، إلا أنه شرح غير كامل.

هذا - إذن - ما تيسر لي الوقوف عليه من شروح لـ «العقيدة البرهانية»، وهو إحصاء حصرنا فيه ما وصل إلى علمنا من أعمال شرحية لنص السلاجي - إلى لحظة كتابة هذه المقدمة - ولعل الأيام قد تجود علينا بكشف المفقود منها، وبتحقيق وإخراج ما لم يحظ بالطبع والنشر من نصوصها.

7- نظم "العقيدة البرهانية"

علمت أن لـ "البرهانية" نظمين، أحدهما موجود، والثاني مفقود. كما أن أحدهما معروفٌ لناظمه، بينما الآخر لا يعرف لصاحبه اسم. والنظمان هما:

7-1 - نظم لمجهول: زودني الموثق المغربي عبد الله المرابط الترغي قبيل وفاته - رَحِمَهُ اللهُ - بنص مصوّر لمخطوطة تتضمن نظماً لـ «العقيدة البرهانية» لم يُذكر فيها اسم للنظام⁽²⁾،

(1) عبد القادر العافية، ص: 377.

(2) افتتح النظم بسطر محو في المخطوطة لا تظهر منه إلا بعض الكلمات، ثم جاءت الأبيات الأولى، وفيها قول الناظم:

الحمد لله رب العالمين	ثم صلاته على الهادي الأمين
وبعد فالقصدي بما أعاني	معرفة الإله بالبرهان
سلكت في ذاك من المناهج	سبيل شيخنا البهي السلاج
وربما نزيد في مواضع	ما يوضح المعنى بقول شاسع

وسأتكفل بنشرها - بحول الله - مع الطبعة الجديدة لتحقيق نص «العقيدة البرهانية الأشعرية»⁽¹⁾ في القريب - بحول الله -.

7-2- عبد الله الهبطي ينظم «البرهانية»: يعتبر أبو محمد عبد الله الهبطي (ت. 963هـ/ 1556م) من كبار الزهاد المغاربة، ويرجع أصله إلى صنهاجة طنجة. وقد كان لدوره في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولتزعّمه حركة الإصلاح الاجتماعي، أثر واضح في مغرب القرن العاشر الهجري. ولذلك كانت له حظوة عند السلطان الذي كان يطيعه ويحله⁽²⁾.

ومن مؤلفات هذا الداعية في العقيدة: «كتاب الإشادة لمعرفة مدلول الشهادة»، و«أجوبة في مسائل التوحيد»، و«رسالة في الأحوال».

ونظرا لتوجهه الاجتماعي العام، والذي نال الإصلاح العقدي فيه نصيبه الأوفر، فقد عمل الهبطي على نظم مجموعة من المختصرات العقديّة؛ مساهمة منه في الترويج للفكر الأشعري السليم. وفي هذا الإطار يذكر بعض المعلّقين على مخطوطة «دوحة الناشر» لابن عساكر أن عبد الله الهبطي نظم «العقيدة البرهانية» ضمن ما نظمه من المؤلفات العقديّة. ولكن هذا الرجز غير موجود بين أيدينا الآن، ولربما كان مخطوطا ضمن أعمال الهبطي الموجودة في بعض المكتبات الخاصة أو العامة.

بهذه الوقفة مع النظمين، ننهي الحديث عن الأصل المرتبط بـ «البرهانية» وشروحها، لنفرد الحديث الآن عن الشرح المقصود لأبي الحسن اليفرنى الطنجي.

(1) الذي أعتمد إصداره في القريب - بحول الله تعالى - مع هذا النظم.

(2) العافية، الحياة السياسية والاجتماعية في شفشاون وأحوازها، ص: 377.

الفصل الثاني:
"المباحث العقلية"
عمل أبي الحسن اليفرنى

بعد وقوفنا مع أصل العمل الذي نحن بصددده، وبعد أن عرفنا المعلومات المتعلقة بـ«العقيدة البرهانية» التي تمثل أصل الأعمال والشروح التي أشرنا إليها في الفصل السابق، نصل الآن إلى موضوعنا الأساس وإلى الكتاب المعني بالتحقيق، كتاب «المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية»، والوقوف معه سينصب على الجوانب الأساسية التالية:

- 1- التعريف بالمؤلف وعصره وآثاره.
- 2- التعريف بالمباحث العقلية من حيث: المصادر، والمنهج، والقيمة العلمية.
- 3- التحقيق والعمل فيه.

1- اليفرنى: العصر، والثقافة، والآثار

1-1- اسم ونسب اليفرنى

اسم مبحوثنا: "علي"، واسم والده: "عبد الرحمن"، أما اسم جدّه فـ: "تيم".
ويكنى بـ: "أبي الحسن".

أما نسبه، فهي: "يفرنى"؛ ومعلوم أن بني يفرن أو آيت يفرن، أو الإفرنيونين، - على حد قول ابن خلدون - «من شعوب زناتة وأوسع بطونهم، وهم عند نَسابة زناتة: بنو يفرن بن يصلتين بن مسرا بن زاكيا بن ورسيك بن الديرت بن جانا، وإخوته مغراوة، وبنو يرنيان، وبنو واسين، والكلّ بنو يصلتين. وبعض نَسابتهم يقولون: "إنّ يفرن هو ابن ورتنيذ بن جانا، وإخوته: مغراوة، وغمرت، ووجديجن". وبعضهم يقول: "يفرن ابن مرّة بن ورسيك بن جانا". وبعضهم يقول: "هو ابن جانا لصلبه"»⁽¹⁾.

قال ابن خلدون: «ويفرن في لغة البربر هو القار»⁽²⁾. وقيل: "تعني كلمة: "إفري" بالبربرية: الكهف (إذ كان بنو يفرن في تاريخهم الأول يأوون إلى المغارات والكهوف)، وتجمع على: "إفران"، ومنها جاءت كلمة: إفريقيا نسبة لساكن شهاها"⁽³⁾.

لقد وقف اليفرانيون عبر تاريخهم في وجه خصومهم من المستعمرين للشمال الإفريقي مدافعين عن أرضهم ووطنهم: فردوا هجومات الفنيقيين، والرومان، والبيزنطيين، ولم يُسهّلوا حتى مهمة الفاتحين العرب، بل لقد أخبر المؤرخون بوقوفهم

(1) ابن خلدون، العبر: 15 / 7.

(2) نفسه.

(3) ويطلق اسم يفرن أو افران على عدة مدن في الشمال الأفريقي مثل: مدينة "يفرن" في ليبيا التي يسكنها عدد من البربر إلى اليوم، ومدينة "إفران" المغربية في أعالي جبال الأطلس. وهناك أيضا مغارات جيولوجية في المغرب تسمى بـ "يفرن".

بقوة إلى جانب الكاهنة ضد الأمويين والعباسيين في بداية الأمر. ونجبرنا ابن خلدون بأن بني يفرن كانوا إبان الفتح الإسلامي أكبر قبائل زناتة، وكان منهم بإفريقية وجبل أوراس والمغرب الأوسط بطون وشعوب، فلما كان الفتح دخل إفريقية ومن بها من البربر المسلمون من العرب فتطامنوا لبأسهم حتى استقر الدين الجديد، وحسن إسلامهم. ولما فشا مذهب الخوارج في العرب وغلبهم الخلفاء بالمشرق واستلحموهم تزعوا إلى المغرب، وصاروا يثبتون به مذهبهم في البربر، فتلقت رؤسائهم على اختلاف مذاهبهم باختلاف رؤوس الخارجية في أحكامهم من إباضية وصفريّة وغيرهما، فانتشر في البربر، وضرب فيه بنو يفرن هؤلاء بسهم، وانتحلوه وقتلوا عليه. وكان أول من جمع لذلك منهم: "أبو قرّة" من أهل المغرب الأوسط، ثم من بعده "أبو يزيد" (صاحب الحمار) وقومه بنو واركوا ومرنجيسة، ثم كان لهم بالمغرب الأقصى من بعد الانسلاخ من الخارجية دولتان على يد يعلى بن محمد صالح والانتقال إلى مذهب السنة⁽¹⁾.

وبالوقوف مع نسبة أبي الحسن الطنجي إلى "بني يفرن" قد يعتقد القارئ بأنه بربري من أصول أمازيغية، ولكن ابن القاضي ما يفتأ ينبه إلى أن أبا الحسن ليس «من بني يفرن أصالة، وإنما هو من مواليتهم حلفاء»⁽²⁾.

وإضافة إلى هذه النسبة "اليفرانية"، نجد أبا الحسن يُنسب إلى مدينتي: مكناس وطنجة، فيُدعى أحيانا بـ: "أبي الحسن الطنجي"، وأحيانا بـ "أبي الحسن المكناسي".

(1) ابن خلدون، العبر: 7/ 15-16.

(2) المتقى المقصور في مآثر الخليفة المنصور، تح: محمد زروق: 2/ 696-697.

وعليه فيمكن القول بخصوص النسبة إلى "طنجة": لا نملك أي معلومة تساعد لفهم سبب هذه النسبة، ولا أستطيع إلا افتراض أن أسرته أو أحد أجداده مرّوا أو استقروا ردها من الزمن بهذه المدينة البوغازية.

أما "مكناس" فهي قرية من مدينة فاس، وقد كانت ملجأ أحد أخوي أبي الحسن في مرحلة الدراسة، وربما استقر بها طويلا فيما بعد، ولذلك لصقت هذه النسبة أيضا بالأسرة، ومن هنا نُسب أبو الحسن إلى مكناس، فقليل: "أبو الحسن المكناسي".

بقيت نسبة أخيرة لم تُذكر في تسميات من نسبوا اليفرني من المترجمين؛ تلك هي نسبته "الفاسية"، فلم نجد أحدا دعاه بـ "أبي الحسن الفاسي"، مع أن الصواب أن هذه أدق نسبة يمكن نعتها بها؛ لأن أبا الحسن أقام بفاس معظم حياته، ولأنه ألف "مباحثه" - كما صرح بذلك بنفسه - وختمها في فاس سنة: 728هـ / 1328م⁽¹⁾، ومعظم الشيوخ والتلاميذ الذين ستعرض لهم بالحديث خلال حديثنا عن تكوينه وعطائه إنما كان مكان التلقي العلمي عندهم بفاس، مما يؤكد صدق هذه النسبة، ويوثق ارتباطه المتين بهذه المدينة العلمية.

لقد كان من الضروري أن تكون فاس مركز الدراسة الأساس لشيخنا اليفرني بحكم أهميتها العلمية، إذ إنها مثلت في زمانه وقبل زمانه - ومنذ عهد الموحدين - قبة العلم والعلماء، إليها كان القصد، ومنها كان العلم يفور: يقول عبد الواحد المراكشي في «المعجب» متحدثا عن فترته الموحدية: «إن مدينة فاس هي حاضرة المغرب في وقتنا هذا، موضع العلم منه، اجتمع فيها علم القيروان، وعلم قرطبة، إذ كانت قرطبة حاضرة الأندلس، كما كانت القيروان حاضرة المغرب، فلما اضطرب أمر القيروان

(1) المباحث العقلية، ص: 272.

يَعِيْثُ العرب فيها، واضطرب أمر قرطبة باختلاف بني أمية، رحل منها من كان فيها من العلماء والفضلاء من كل طبقة، فرارا من الفتنة، فنزل أكثرهم مدينة فاس... وما زلت أسمع المشايخ يدعونها بغداد المغرب»⁽¹⁾.

نفهم من النص السابق أن المراكز العلمية بمدينة فاس، وعلى رأسها جامع القرويين استمرت في القيام برسالتها العلمية والفكرية منذ تأسيسها، وبقيت إلى عهد الموحدين. على أن مدينة فاس عاشت أيامها الخالدة بحق في عصر بني مرين، حيث كانت الحياة الثقافية بمختلف فروعها من أولى اهتماماتهم، ولهذا لا يمكن أن يكون ارتباط أبي الحسن الأول ونسبته الحقبة إلا إلى مدينة فاس.

وبالرجوع إلى موضوع بيت وأسرة أبي الحسن اليفرني، نخبرنا الشعالبي بأن: «بيتهم بيت علم ووجاهة بفاس»⁽²⁾، فقد اشتعلت بفضل أبي الحسن فتيلة العلم بهذا البيت العتيق، وانتقل شغف العلم والدراسة إلى جل أفراد العائلة؛ إخوة وأبناء وأحفاد، فتخرج منهم علماء وقضاة ومؤلفون كثر لعل من أشهرهم:

أ- أبو العباس اليفرني: وهو أخو أبي الحسن، ولم أصل إلى معرفة أخباره، وأكتفي بالتأكيد على أنه شخصية حقيقية وجدت، تجمعها بمبحوثنا علاقة أخوة استنادا إلى ما ذكره ابن القاضي في «المنتقى المقصور»، حيث أثبت لأبي الحسن أخا بهذا الاسم⁽³⁾.

ب- أحمد بن عبد الرحمن بن تميم اليفرني المكناسي (ت. 753 هـ / 1352 م): أخو أبي الحسن، وشيخ السطحي. قال عنه مخلوف: هو «الإمام، الفقيه، العالم، العامل، الثقة،

(1) المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تح: محمد سعيد العريان ومحمد العربي السلمي، ص: 504-505.

(2) الحجوي النعالي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: 2 / 314.

(3) المنتقى المقصور: 2 / 695-696.

الفاضل»⁽¹⁾، نزيل مكناسة الزيتون، انتقل إليها من فاس، ورحل إليه الناس من فاس للأخذ عنه، فلما رجع صار يدعى بالمكناسي. روى عن ابن الزبير، وابن سليمان، والوادي أشي، وابن هاني - تلميذ ابن الشاط -، وابن رشيد السبتي، وأبي يعقوب البادسي، وأخذ العلم أيضا عن أبي عبد الله أحمد بن قاسم بن محمد الأنصاري المالقي الضرير الشهير بابن قاسم، وسعيد بن محمد الغساني⁽²⁾. وتوفي بفاس سنة ثلاث وخمسين وسبعمائة⁽³⁾.

ج- محمد بن أحمد بن عبد الرحمن اليفرني (ت. 818هـ / 1415م): ابن السابق، أي أنه ابن أخي أبي الحسن اليفرني، «الفقيه، الفرزي، المؤلف»، الشهير بالمكناسي من أهل مدينة فاس. ولد سنة تسعة وثلاثين وسبعمائة، وتوفي سنة ثمان عشرة وثمانمائة⁽⁴⁾.

د- عبد العزيز بن محمد اليفرني المكناسي (ت. 853هـ / 1449م): الشيخ العدل الفرزي أبو محمد عبد العزيز بن محمد بن أحمد اليفرني الشهير بالمكناسي⁽⁵⁾.

هـ- عبد الله بن محمد المكناسي اليفرني الفاسي (ت. 856هـ / 1452م): من أبناء عمومة أبي الحسن له: "تقييد على الخوفية" أجاد فيه⁽⁶⁾. قال ابن القاضي عنه: «من أهل

(1) شجرة النور الزكية، رقم: 798 / 1: 313.

(2) ابن القاضي، درة الحجال، رقم: 57: 46 / 1، وابن الخطيب، الإحاطة: 4 / 273، والتنبكتي، كفاية المحتاج، رقم: 57: 46 / 1.

(3) الونشريسي، الوفيات، ص: 120-121، وابن القاضي، جذوة الاقتباس: 1 / 122 وفيها: "أحمد ابن عبد الرحيم" بدلا من "عبد الرحمن"، ودرة الحجال، رقم: 57: 46 / 1، ولقط الفرائد، ص: 206. وانظر أيضا: عبد اللطيف الجيلاني، الحافظ ابن رشيد السبتي الفهري وجهوده في خدمة السنة النبوية، ص: 896.

(4) الونشريسي، الوفيات، تح: محمد حجي، ص: 138، وابن القاضي، جذوة الاقتباس: 2 / 239، ودرة الحجال، رقم: 801: 2 / 284، ولقط الفرائد من لفاظة حقق الفوائد، تح: محمد حجي، ص: 239.

(5) الونشريسي، الوفيات، ص: 144.

(6) التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 581.

مدينة فاس الفقيه الحيسوبي، كان قائماً على كتاب الخوفي، وتوفي بمدينة فاس المحروسة سنة ست وخمسين وثمانمائة⁽¹⁾.

و- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله البفري الشهير بالقاضي المكناسي الفاسي (ت. 917هـ أو 918هـ / 1511م): من أحفاد أبي الحسن الطنجي وابن السابق. قال التنبكتي: «قال بعض أصحابنا: كان فقيهاً، قاضياً، فرضياً، حسابياً، تولّى قضاء فاس أزيد من ثلاثين سنة لأنه ولي سنة خمس وثمانين إلى أن مات، وكان فاضلاً ذا سياسة، أخذ عن القوري وعن أبيه»⁽²⁾، ... وصار يطلق على أسرته بعده سمة: "ابن القاضي". درس عليه الونشريسي صاحب «المعيار»، ونقل فتاويه وأحكامه في هذا الكتاب. له تواليف، منها: «مجالس القضاة والحكام» - الذي صار عمدة القضاء -، و«التنبيه والإعلام فيما أفتاه المفتون وحكم به القضاة من الأوهام»، و«تقييد على الحوفية». وكان محتاطاً جداً في قبول الشهادات، ويقول: «من طلبها لي، فكأنما خطب ابنتي»⁽³⁾... وتوفي سنة: سبع عشر وتسعمائة، عن ثمان وسبعين سنة، وقيل توفي في السنة التي تليها⁽⁴⁾. ونقل عنه عصره الشيخ ابن غازي في «تكميل التقييد»، وتولى ولده الفتوى بفاس بعده⁽⁵⁾. وذكر ابن القاضي أن شيخه أبا راشد يعقوب بن يحيى اليدري حدثه «بطريق حباب»⁽⁶⁾ التي هي في باب المدبر⁽⁷⁾ عن شيخه ابن غازي، وعن شيخه عن أبي عبد الله

(1) ابن القاضي، جذوة الاقتباس: 2 / 425.

(2) التنبكتي، نيل الابتهاج، رقم: 708، ص: 581.

(3) الحجوي الثعالبي، الفكر السامي، رقم: 700: 2 / 314، وانظر: الناصري، الاستقصا، تح: جعفر ومحمد الناصرين: 4 / 146.

(4) ابن القاضي، جذوة الاقتباس: 1 / 245.

(5) البغدادي، هدية العارفين: 2 / 323. وانظر: كحالة: معجم المؤلفين: 8 / 285.

(6) حباب بن عمرو.

(7) التدبير عبارة عن العنق الموقع في المملوك بعد موت المالك عن دبر منه.

المكناسي، [قال ابن القاضي:] وحدثني أن شيخه ابن هارون لازم المكناسي المذكور في الحساب والفرائض نحواً من عشرين سنة⁽¹⁾.

ز- القاضي عبد الله بن محمد بن عبد الله بن محمد اليفرني: بعد وفاة محمد بن عبد الله اليفرني إثر قدومه مريضاً من حركة طنجة سنة: 917هـ / 1512م ولي القضاء بعده ولده عبد الله هذا⁽²⁾.

ح- محمد بن محمد بن عبد الله اليفرني القاضي المكناسي (ت. 928هـ / 1522م)⁽³⁾.

ط- القاضي أبو فارس عبد العزيز المكناسي: هناك إحالة مهمة في كتاب «المنتقى المقصود على مآثر الخليفة المنصور» لابن القاضي تتعلق بأحد أقارب أبي الحسن اليفرني هو القاضي أبو فارس عبد العزيز المكناسي. فقد ذكر ابن القاضي وهو يتحدث عن أبي الفضل خروف التونسي (ت. 966هـ / 1559م) أنه «لما كان أسيراً كان يكتب أبا عبد الله اليسيتني⁽⁴⁾ [ت. 959هـ / 1552م] يتوسط فيه للمريني أبي العباس أحمد الوطاسي [حكم تقريباً من: 932 إلى 956هـ / 1526-1549م] حتى أخرجه من الأسر. فلما خرج من الأسر وبلغ مدينة فاس، أتى إلى دار القاضي أبي فارس عبد العزيز المكناسي مع اليسيتني، فألقيا عليه قول بعضهم:

(1) المنتقى المقصود: 2/ 697.

(2) ابن القاضي، جذوة الاقتباس: 1/ 245.

(3) ابن القاضي، لقط الفرائد، ص: 289.

(4) محمد بن أحمد بن عبد الرحمن اليسيتني، الفقيه العلامة المحقق الجامع بين فنون المعقول والمنقول، الحاج، الرحالة، الخطيب، المفتي. قرأ على ابن غازي، ورحل إلى المشرق فلقي جماعة من أهل العلم. وأخذ عنه المنجور والقصار وجماعة... انظر ترجمته عند: ابن القاضي، الجذوة، رقم: 240: 1/ 246، ودرة الحجال، رقم: 645: 2/ 201.

«عافت الماء في الشتاء فقلنا بل رديه تصادفيه سخينا»

فلم يُجب بشيء، وكان معه بعض التونسيين، فقال: "أظن أن قائل هذا كان يعبث". قال ابن القاضي معلقاً بعد ذلك: «وكان خروف هذا فقيها معقولياً يشارك في خمسة عشر علماً. وأبو الحسن الطنجي شيخ السطي من أجداد أبي فارس المكناسي المذكور، ومنهم أبو العباس اليفرنى... والطنجي المذكور له أخوان: أحدهما أبو العباس المذكور، والآخر رجل انتقل إلى مكناسة، وبذلك سمي المكناسي، وهؤلاء أولاده...»⁽¹⁾.

ي- القاضي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله اليفرنى (محمّد الصّغير): المؤرخ المالكي (عاش في حُدُود: 1150 هـ / 1737 م). درس العلوم بمسقط رأسه بمراكش على جماعة من الأعيان كالشيخ أحمد بن علي المداسي المراكشي. ارتحل لطلب العلم بفاس في جامع القرويين حيث أخذ عن عدد من كبار العلماء، من أمثال: أحمد ابن عبد الحّيّ الحلي، ومحمد بن عبد الرحمن بن عبد القادر الفاسي. بعدما أنهى الإفرائي دراسته بفاس سنة: 1130 هـ / 1717 م عاد إلى موطنه مراكش، وبدأ التدريس بها، وكان يدرس العلوم الإسلامية عموماً من تفسير وحديث وفقه، كما عمل إماماً وخطيباً في المسجد اليوسفي في مراكش. من تصانيفه: «الإفادات والإرشادات»، و«صفوة ما انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر»، و«طلعة المُشترى في ثبوت توبة الزمخشري»، و«المجالس المكناسية»، و«المسلك السهل في شرح توشيح ابن سهل»، و«نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي»⁽²⁾.

وقد ذكرت هذا القاضي الأخير ضمن مشاهير بيت اليفرنى، وإن كنت غير متيقن

(1) المنتقى المقصور: 2/ 695-696.

(2) الناصري، الاستقصا: 4/ 146، وانظر: الحجوي الثعالبي، الفكر السامي، رقم: 700: 2/ 314.

من كونه قريباً لأبي الحسن اليفرنى الطنجي. ولكن يكفيني - إن لم يكن الأمر كذلك - أن أثرت الانتباه إلى تميز فرع ورجال بني يفرن، وتقدمهم في مراكز العلم والقضاء بدءاً من الطنجي وإلى عصور متأخرة بعده، مع أننا نستحضر أسماء كثيرة لشخصيات بارزة في السياسة والعلم ممن نسبوا إلى "إفران" وإلى "بني يفرن" ممن لا ارتباط - بالتأكيد - بأبي الحسن اليفرنى وبيته، وردت أسماءهم في كتب متعددة منها «تاريخ ابن خلدون»، و«الإحاطة» لابن الخطيب، و«الاستقصا» للناصري وغيرها، من أمثال: أمير زناتة: أبي سعدى اليفرنى، ويعلى بن محمد اليفرنى، وأبي زيد بن دوناس اليفرنى، وعبد الرحمن ابن عطف اليفرنى، وأبي نور بن أبي قرّة اليفرنى وغيرهم... وعموماً فالتحقيق والتحقق بالنسبة "اليفرانية" المميزة لبيت أبي الحسن، أعتقد أنها تتبدى من خلال قرنهما بالنسبة "المكناسية" أو "الطنجية"، فهذا هو المميز لهذا البيت الذي ثبتت علاقته باليفرانيين من خلال التحالف فقط وليس بالأصالة، وأعتقد أن هذا هو المبرر الذي دفعني إلى وضع القاضي الأخير ضمن علماء بيت أبي الحسن اليفرنى.

ونختم كلامنا عن بيت "اليفرنى" هذا بنقل ما ذكره ابن القاضي عن أقارب أبي الحسن الطنجي أثناء حديثه عن أبي فارس المكناسي - أحد أحفاد اليفرنى السابقين - حيث قال: «ولم يبق منهم اليوم إلا امرأة متزوجة ببعض بني عمي، وهم أختاننا من القديم إلى الآن...»⁽¹⁾.

2-1 عصر اليفرنى السياسى والثقافى

1-2-1 سياسيا

توزع الغرب الإسلامى خلال الحقبة التى عاش فيها اليفرنى بين الحفصيين فى تونس (قامت دولتهم سنة: 625هـ / 1228م)، وبني عبد الواد بالجزائر (ظهرت دولتهم

(1) المنتقى المقصور: 2 / 695-696، والمنونى، ورفات من حضارة المرينيين، ص: 14.

عام: 633هـ / 1236م)، أما أرض أندلس فقد اقتسم معظم مدنها القشتاليون والقطالانيون، واحتفظ بنو الأحمر بمنطقة محدودة في الجنوب ابتداء من سنة: 629هـ / 1231م. ومن ثمة لم يبق للمرينيين إلا المغرب الأقصى الذي ابتدأ ظهورهم به عام 613هـ / 1216م على عهد زعيمهم عبد الحق بن محيو، وقامت دولتهم فيه بصورة رسمية سنة: 616هـ / 1219م على عهد عثمان بن عبد الحق، واستطاع يعقوب ابن عبد الحق أن يسيطر على مراكش، ويقضي نهائياً على حكم الموحيين سنة: 668هـ / 1269م.

عاش اليفرني العصر الأول من عهد دولة بني مرين⁽¹⁾ الذين رجح ابن خلدون أن تكون أصولهم زناتية بربرية⁽²⁾، والذين حكموا المغرب نحو قرنين ونصف بعد أن قضوا على سلطة الموحيين فيه. وإذا كان عُمر متكلّمنا اليفرني قد انصرم بدخول سنة: 734هـ، فإن ميلاده - الذي لم يحُدده الذين عرّفوا به - سيكون - بحسب بعض المؤشرات - قبل هذا التاريخ بخمسين أو ستين سنة على الأقل - والله أعلم - أي أنه ربما ولد بين سنوات: +660-670، ومات في التاريخ المذكور قبل. وهذا يوافق فترات حكم الخلفاء المرينيين المذكورين عقبه:

أ- أبو يوسف يعقوب بن عبد الحق بن محيو القائم بأمر الله والمنصور به (الذي حكم من: 656هـ إلى: 685هـ). يعد أبو يوسف هذا المؤسس الفعلي للدولة المرينية، وهو أول من قام باتخاذ شعار الملك، ولقب بالسلطان. ومن أهم إنجازاته:

- أنه قضى على الموحيين وهزم آخر خلفائهم أبا دبوس بعد أن دخل عليهم مراكش سنة: 668هـ / 1269م⁽³⁾.

(1) انظر: مجهول، الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، ص: 35.

(2) ابن خلدون، العبر: 7/ 221.

(3) ابن خلدون، العبر: 7/ 240 وما بعدها. وابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص: 307.

- وفي عام 660 هـ بعث بجيش مغربي للجهاد بالأندلس، وعاد إلى الجهاد في الأندلس سنة: 676 هـ/ 1277 م، فدخل إشبيلية وإلى قرطبة ومدنا أندلسية أخرى، وعاود غزو الفرنج في سنة: 681 هـ/ 1282 م، وسنة: 683 هـ/ 1284 م، قال ابن الأحرر: «كان مظفراً منصور الراية، ميمون النقية، لم تهزم له قط راية، ولم يكسر له جيش، ولم يغز عدواً إلا قهره، ولا لقي جيشاً إلا هزمه ودمره، ولا قصد بلداً إلا فتحه»⁽¹⁾.

- واسترد سجلماسة من بني عبد الواد.

- وصفا له المغرب كله، فقطع الدعوة للحفصيين في تونس.

- استقر بمدينة فاس، وبنى إلى جوارها المدينة "البيضاء"، وسكنها مع حاشيته وذويه. وكان أبو يحيى بن عبد الحق أول من دخل مدينة فاس، وهزم الموحدون فيها، واستولى عليها بعد حصار شديد (سنة: 648 هـ/ 1250 م)، في ضربة عُدت قاصمة للموحدين، وكانت نذير الانهيار النهائي لدولتهم.

- اهتم بالبناء وتنظيم أمور الدولة، فشيّد البيمارستانات، ورّتب لها الأطباء، وخصص بعضها لعلاج الفقراء والمساكين.

- بنى المدارس لطلبة العلم، ووقف عليها الأوقاف.

واستمر يعقوب المنصور المريني غازياً ومصلحاً إلى أن تُوفي بالجزيرة الخضراء بالأندلس، ودفن بشالة⁽²⁾.

(1) إسماعيل ابن الأحرر، روضة النسر في دولة بني مرين، تح: عبد الوهاب ابن منصور، ط: 2: المطبعة الملكية بالرباط: 1411 هـ/ 1991 م، ص: 29.

(2) ابن الأحرر، روضة النسر، ص: 27-30.

ب- أبو يعقوب يوسف بن يعقوب الناصر لدين الله (حكم من: 685هـ/ 1286م إلى 706هـ/ 1306م)⁽¹⁾، جرت البيعة لهذا السلطان وهو في الجزيرة الخضراء، فرجع إلى فاس بعد أن تنازل للسلطان محمد بن يوسف "ابن الأحمر" عن عدة ثغور عدا الجزيرة ورندة وطريف. وبعد توطيد أمور المغرب عاد للجهاد ومقاتلة شانجة ملك الفرنجة الجديد. ثم رجع إلى المغرب سنة: 691هـ/ 1292م.

ومع سير أبي يعقوب سيرة والده في الإصلاح إلا أنه ووجه بعراقل كثيرة حالت دون إنجازاته المرغوب:

- إذ تبدد جهاده في الأندلس بعد مخالفات ابن الأحمر، الذي هادن الفرنجة وتنازل لهم عن أملاك المسلمين خوفا من سيطرة المرينيين.

- كما عجز عن التحكم في المناطق النائية بما فيها مناطق نفوذ بني عبد الواد الذين عجز عن إخضاعهم لحكمه، رغم حصاره الطويل لهم، وبنائه مدينة "المنصورة" فيجوارهم، بل لقد قتل وهو محاصر لهم سنة: 706هـ/ 1306م⁽²⁾.

ج- أبو ثابت عامر بن عبد الله بن يوسف (حكم من: 706هـ/ 1306م إلى 708هـ/ 1308م)، بعد توليته الحكم صالح عثمان بن يغمراسن، وفض الحصار عن تلمسان ومناطق الزيانيين من بني عبد الوادي بعد أن دام ذلك الحصار في عهد والده أربع عشرة سنة، فدخل المغرب وأقام بمدينة فاس.

وبعد محاربته للقائد المنقلب عليه يوسف بن أبي عياد وقتله إياه بيده في مراكش، توجه سنة 707هـ/ 1307م إلى طنجة بقصد الإعداد للجهاد في الأندلس، وطلب من

(1) انظر عنه: ابن الأحمر، روضة النسر، ص: 31.

(2) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص: 388.

ابن الأحمر التخلي عن سبتة... وخلال حصارها سينتقل إلى جوار ربه بعد أن نال منه السم⁽¹⁾، ليخلفه أخوه أبو الربيع سليمان في الحكم. وعامر هو الذي أمر ببناء مدينة "تيطاوين" لنزول عسكره بها أثناء حصار سبتة⁽²⁾.

د- أبو الربيع سليمان بن عبد الله بن يوسف (حكم من: 708هـ / 1308م إلى 710هـ / 1310م). حاصر سبتة، وسار إليها بجيش عظيم، ففتحها عنوة بأمر أشياخها وموافقة عامتها، بعد أن كرهوا إمارة أهل الأندلس⁽³⁾. ومات مسموما في تازة، وله عشرون سنة. وهو الذي استقضى القاضي علي بن عبد الحق الزرويلي الصغير شيخ اليفرني⁽⁴⁾.

هـ- أبو سعيد الأول عثمان بن يعقوب بن عبد الحق (حكم من: 710هـ / 1310م إلى 731هـ / 1331م)، وقد أمر هذا الخليفة بإنشاء الأجنان بدار صناعة مدينة سلا تأهباً لمحاربة الروم. وولّى أبا زكرياء يحيى ابن الفقيه أبي طالب العزفي مدينة سبتة مفوضاً له جميع أمورها، وعقد له على أسطولها⁽⁵⁾. واتجه من فاس لغزو تلمسان، ففتح

(1) المصدر السابق، ص: 392، وابن الأحمر، روضة النسرين، ص: 32.

(2) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص: 392.

(3) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص: 393.

(4) المصدر السابق، ص: 394، وابن الأحمر، روضة النسرين، ص: 33.

(5) كان أبو زكرياء يحيى وأبو زيد عبد الرحمن ابناً أبي طالب عبد الله بن أبي القاسم محمد بن أبي العباس أحمد العزفي من سرواتهم، وأهل المروءة والدين فيهم. وكانوا يغشون مجالس العلم بمسجد القرويين من فاس لما كانوا عليه من انتحاله. وكان السلطان أبو سعيد أيام ولاية بني أبيه من قبله يحضر مجلس الشيخ الفقيه أبي الحسن الصغير، وكان أبو زكرياء يحيى ين أبي طالب يلازمه ويتودد إليه، فاتصل به، وصارت له بذلك وسيلة عنده. فلما أفضى الأمر إلى السلطان أبي سعيد رعى لبني العزفي تلك الوسيلة، فأنعم عليهم، وعقد لأبي زكرياء يحيى منهم على سبتة، ورددهم إلى موطن سلفهم، ومقر رياستهم، فقدموها سنة عشر وسبعائة، وأقاموا فيها دعوة السلطان أبي سعيد والتزموا طاعته. الناصري، الاستقصا: 3 / 113.

معاقلها، ولم يخرج له أحد من بني عبد الوادي. ولكن يحيى العزفي سيثور وسيتمنع عن الوصول إلى السلطان سنة 716هـ، فما كان من أبي سعيد إلا أن حاصره بجيش عظيم. وظل السلطان يتنقل بين مدن الشمال المغربي حتى سكنت أحواله بعد 720هـ/ 1320م، فعاد للاستقرار بفاس.

وهو الذي أنشأ المدرسة المرينية، قال صاحب «روض القرطاس»: «وفي سنة عشرين وسبع مائة أمر أمير المسلمين أبو سعيد... ببناء المدرسة بحضرته من فاس الجديدة، فبنيت فتن بناء، ورتب فيها الطلبة لقراءة القرآن، والفقهاء لتدريس العلم، وأجرى عليهم المرتبات والمؤن في كل شهر، وحبس عليها الرباع والمجاشر...» وما يعرف عن هذه المدرسة أنها كانت تدرس «تهذيب البرادعي» درّسه بها: أبو العباس الجذامي الفاسي المعروف بالقباب (ت. 778هـ/ 1377م)⁽¹⁾.

و توفي أبو سعيد بعلّة النقرس، ودفن بشالة سنة: 731هـ/ 1331م.

و- أبو الحسن علي بن عثمان بن يعقوب المنصور بالله (حكم من: 731هـ/ 1331م إلى 752هـ/ 1351م). وهو والد السلطان أبي عنان فارس. خطط منذ توليه الحكم لسياسة قوامها الاستئثار بزعامة المغرب، وكانت له إرادة قوية لتوحيد الغرب الإسلامي تحت رايته⁽²⁾، وتأتى له ذلك في بعض الوقت. قال ابن الأحرر: «كان ضخّم الملك، متسع السلطان، ملك المغرب بأجمعه، واستولى على ملك تلمسان بعد قتله لسلطانها أبي تاشفين العبد الوادي، وملك مدينة تونس، وسائر بلاد إفريقية بعد قتله لملكها عمر بن أبي يحيى الموحد الهنتاتي»⁽³⁾.

(1) ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص: 411-412، والمنوني، الورقات: 51.

(2) انظر: محمد الشريف، تاريخ المغرب المريني، ط: مطبعة الهداية، تطوان: 2001، ص: 50.

(3) راجع عن أخباره ومؤثره: محمد ابن مرزوق التلمساني، المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا

أبي الحسن، تح: ماريا خسوس بيغيرا، تقديم: محمود بوعباد، وابن الأحرر، روضة النسرين، ص: 37.

وخلال حصار السلطان أبي الحسن لسجلماسة حيث كان يسعى للقبض على أخيه أبي علي الذي نكث بيعته سنة: 734هـ / 1334م ستنهي فصول حياة مبحوثنا اليفرني، ولذلك سنكتفي من التفاصيل السياسية الخاصة بالسلطان أبي الحسن المريني بالقول بأن هذا السلطان مات بذات الجنب بجبل هنتاة سنة: 752هـ / 1351م، وله من العمر: ستون سنة، ودفن بشالة⁽¹⁾. وكان ابنه أبو عنان قد دعا لنفسه عندما طالت غيبة أبيه بإفريقية، فلما عاد أبو الحسن إلى المغرب وأفلت بأعجوبة من الغرق الذي وقع فيه معظم الذين رافقوه في رحلة الرجوع ببجاية سنة: 750هـ / 1350م، حاول مناجزة ابنه لاسترجاع ملكه واحتل مراكش، ولكن قوة الابن هزمت، ودفعته إلى اللجوء إلى جبل هنتاة، حيث قضى نحبه⁽²⁾.

هكذا يبدو عصر اليفرني من الناحية السياسية عصرا مليئا بالصراعات والمواجهات العسكرية، حيث إن الاستقرار السياسي لم يكن بعد قد تحقق للمرينيين الذين عاش في ظلهم، فأعداؤهم متعددون ومواقع الخصوم مختلفة: فالنصارى في الأندلس، وبنو الأهمر - المرأوغون - في جنوب الأندلس، والحفصيون - المتحكمون - في إفريقية، والزناتيون - المعاندون - في الجزائر، ومن ثم لم تتحقق الوحدة النسبية للمنطقة تحت لوائهم - على عهد اليفرني - إلا في فترة قصيرة تأخرت إلى عهد أبي الحسن المريني، فلم يكتب لأبي الحسن أن يحضرها. ولا شك أن هذه الظروف القلقة تأثرا واضحا على نفسيات ومصالح المفكرين من أمثال مبحوثنا، الذي كان حذرا متوجسا في تعامله مع القضايا المتعلقة بالسلطة والحمام، كما يبدو ذلك في سيرته وفي كتابه «المباحث»⁽³⁾.

(1) ابن خلدون، العبر: 380 / 7.

(2) راجع تفاصيل أحداث سيرته مثلاً عند: الناصري، الاستقصا: 3 / 118 والصفحات التالية.

(3) راجع المباحث العقلية: (قضايا الإمامة ومباحثها على الخصوص).

1-2-2- ثقافيا

أ- الفعل الثقافي للسياسيين

أما فيما يخص الحياة الثقافية في العصر المريني خلال الزمن الذي عمّر فيه اليفرني فيمكن القول بأن الحركة العلمية وقتئذ كانت تعرف انتعاشا ظاهرا بعد قيام ملوك بني مرين ببعث الواقع الثقافي وإنعاشه، ودعم العلم والعلماء، وتأسيس مؤسسات التعليم والتلقين.

يُحكى عن السلطان أبي يوسف أنه كان من عادته بعد صلاة الصبح أن يقرأ بين يديه إلى وقت الضحى كتب السير، والقصص، وفتوح الشام، فيستمع إليها، ويناقش الحاضرين في مشكلاتها، وفي ليالي رمضان يسمر مع العلماء ليذاكرهم في فنون العلم إلى ثلث الليل الأخير⁽¹⁾.

وكان أمير المسلمين أبو يوسف يعقوب مكرّما للصالحين، موثّرا لهم، معظّما للعلماء، مقربا لهم... وأجرى على الكل الأنفاق من بيت المال⁽²⁾. وقد اختص جماعة من الفقهاء والأدباء بمجالسته ومنادمته؛ منهم: القاضي يوسف ابن حكم، والفقيه القاضي الكاتب البار علي المغيلي، والفقيه الأديب مالك بن المرحل، والفقيه الكاتب أبو عمران التميمي، والفقيه الأديب عبد العزيز الملزوزي الشاعر⁽³⁾.

وكان السلطان أبو ثابت يجلس إلى العلماء والفقهاء، وعلى رأسهم أبو يحيى بن أبي الصبر⁽⁴⁾.

(1) ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص: 363-364، والمنوني، الورقات: 235.

(2) ابن أبي زرع، المصدر السابق، ص: 298.

(3) نفسه، ص: 308.

(4) ابن خلدون، العبر: 7/314.

أما السلطان أبو سعيد⁽¹⁾ فكان محسوبا من أهل العلم، ومن شيوخه أبو الحسن الزرويلي، وخرّج له أبو القاسم التجيبي من مروياته أربعين حديثا في فضل الجهاد والحث عليه⁽²⁾.

وقد وصف ابن مرزوق الجد عناية السلطان أبي الحسن المريني بالعلم وأهله وصفا مدققا فقال: «لا خفاء باختصاصه أهل العلم لمجالسه ومحاضراته ومشاورته، ومشاركته فيما يتقلده من الأمور الشرعية، وما يتلقاه من السير الرضية، وجعلهم بطانته... فكان... أبر الناس بأهل العلم، وأعرفهم بقدرهم؛ استخلصهم لنفسه، وجمعهم من سائر بلاده في حضرته، إذا سمع بمن له رسوخ قدم في العلم أقدمه على حضرته، وجعله من خواص أهل مجلسه، وأجرى عليهم الجرايات التي تكفيهم حضرا وسفرا، فاجتمع بحضرته أعلام، ثم ضم لهم من كان بتلمسان وأحوازها حين استيلائه عليها، ثم استمر هذا العمل في دخوله بلاد إفريقية، ولم يزل على هذا إلى أن توفي»⁽³⁾.

ومن أكبر الأدلة على ازدهار العلم والعلماء في هذه الفترة التي عاش فيها أبو الحسن الطنجي وتوسع الحركة الفكرية، قوة وكثافة الهيئة العلمية المرافقة لأبي الحسن إلى إفريقية؛ وكانوا نحو أربعمئة عالم، غرقوا عند انقلاب جفونهم أثناء رجوع السلطان إلى المغرب في نواحي بجاية سنة: 749هـ/ 1348م.

وقد عرفت معظم الحواضر المغربية على هذا العهد نشاطا علميا رفيعا، فلمعت مدن: فاس، ومكناس، وسبتة، ومراكش، وآنفا، وآسفي، وآزمور، وسلا، وسجلماسة،

(1) راجع عنه: ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تح: محمد عبد المعيد ضمان، رقم: 2572: 247/3.

(2) المنوني، الورقات: 235-236.

(3) ابن مرزوق، المسند الصحيح الحسن، ص: 260.

وتلمسان. وبالأندلس: مالقة وغرناطة⁽¹⁾. وبقيت فاس - مكان إقامة اليفرني - أكثر هذه المدن إشعاعاً؛ لكونها كانت مركز الحكم، فجلبت العلماء والمتقنين، وقصدها كل راغب في العلم والتعليم من كل البقاع والأصقاع.

وقد وفر المرينيون لبعض المدن إمكانات علمية جديدة تمثلت في: بناء المدارس، والمساجد، وإنشاء خزائن الكتب، وإجراء المرتبات على العلماء والطلبة، ومراجعة المناهج التعليمية، ومغربة الجهاز الثقافي في بعض القطاعات⁽²⁾.

فباس بنى السلطان أبو يوسف "مدرسة الحلفاوين" (الصفارين) عام: 675هـ / 1276م⁽³⁾، وأمر أبو سعيد الأول بتشييد "مدرسة المدينة البيضاء" سنة: 720هـ / 1320م⁽⁴⁾، و"مدرسة العطارين" سنة: 725هـ / 1324م⁽⁵⁾. وبنى السلطان أبو الحسن علي بن عثمان "مدرسة الأندلس"⁽⁶⁾، و"مدرسة السبعين" بشرق فاس، سنة: 723هـ / 1323م، ثم مدرسة الوادي بمصمودة - أسفل جامع الأندلس - سنة 725هـ / 1324م⁽⁷⁾، وزودت المدارس بالكتب والمؤلفات.

وفي مدينة مكناس شيد السلطان أبو يوسف مدرسة القاضي (المدرسة الفيلائية)، التي ما تزال موجودة شرقي الجامع الأعظم إلى اليوم⁽⁸⁾. وبنى السلطان أبو الحسن بها

(1) انظر: المتوني، الورقات، ص: 201.

(2) انظر: المتوني، الورقات، ص: 239.

(3) ابن أبي زرع، الأليس المطرب، ص: 363، والجزنائي، جنى زهرة الآس في بناء مدينة فاس، إ: عبد الوهاب بن منصور، ص: 81.

(4) الناصري، الاستقصا: 3/ 112.

(5) ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص: 411.

(6) الناصري، الاستقصا: 3/ 112.

(7) الجزنائي، جنى زهرة الآس، ص: 37-38.

(8) وسميت "مدرسة القاضي" لكون القاضي الحسن ابن عطية الونشريسي كان يدرس بها. انظر: =

كذلك «مدرسة العطارين»⁽¹⁾.

أما مراکش فقد بنى بها السلطان أبو يوسف مدرسة ابن يوسف، وكان بها عدد كبير من المدارس الأخرى والمساجد، فصارت موطن العلوم العقلية والرياضية بالمغرب كيف لا وهي التي خرجت - في هذا العصر - علماء كبارا من أمثال: أبي عبد الله محمد ابن عبد المالك الأنصاري (ت. 703هـ / 1304م)، وابن البناء العددي (ت. 721هـ / 1321م)، وعبد الحكيم بن علي بن عبد الملك (ت. 723هـ / 1323م) وغيرهم.

ومن جهته أسس السلطان أبو الحسن المريني مدرسة الجامع الكبير بتازة⁽²⁾.

ولم تكن المدن الأندلسية ومعها مدينة سبتة المغربية بمنأى عن هذه الحركة العلمية الرفيعة التي شهدها عصر المرينيين، فقد كانت سبتة معقلا من معاقل العلم والمعرفة؛ تجتمع فيها نخبة من الأدباء والفقهاء والمحدثين والمتكلمين، ومن أشهر علماء المدينة لهذا العصر نذكر: ابن أبي الربيع السبتي (ت. 688هـ / 1289م)، وعبد المهيمن الحضرمي (ت. 749هـ / 1348م)، ومالك بن المرغل (ت. 699هـ / 1300م)، وابن الشاط (ت. 723هـ / 1323م)، وأبا القاسم التجيبي (ت. 730هـ / 1329م)، وابن رشيد (ت. 721هـ / 1321م)، ولا يمكن بحال إغفال آل العزفي العلماء النجباء الذين كانت لهم الكلمة الأولى بسبتة علما وحكما.

وبخصوص الأندلس التي عاشت في هذه الفترة أياما عصيبة بسبب ضعف الحكام المسلمين، وضيق مساحة بلاد الإسلام إثر سقوط الخواضر الإسلامية بها مدينة بعد

= ابن غازي، الروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون، تح: عبد الوهاب ابن منصور، ط: المطبعة الملكية، الرباط: 1408 / 1988، ص: 36، والمتوني، الورقات، ص: 244.

(1) ابن غازي، المصدر السابق، ص: 37.

(2) انظر: ابن مرزوق، المسند الصحيح الحسن، والمتوني، الورقات، ص: 239.

أخرى في أيدي النصاري، فلم يستمر الإشعاع العلمي بها إلا في مدينتي: مالقة وغرناطة بالنظر إلى التنافس الذي ظل محتدماً بين بني الأحمر بغرناطة، وأصهارهم بني اشقيلولة بمالقة⁽¹⁾، ومن أشهر علماء الأندلس لذلك الزمان: الفقيه ابن الزبير الغرناطي (ت. 708هـ / 1308م)، والشاعر أبو إسحاق الأنصاري (ت. 699هـ / 1300م)، واللغوي أبو جعفر بن راشد (ت. 702هـ / 1303م)، والفقيه الأديب أبو عبد الله اللخمي (ت. 708هـ / 1308م)... وغيرهم.

ب- تطور العلوم على العصر الأول لبني مرين:

- علم الفقه:

أما علوم هذا العصر فإن التقدم فيها كان لـ "علم الفقه" - كما سنتبينه حتى لدى اليفرنى المتكلم الفقيه الكبير -، وقد عاد المغاربة على عهد المرينيين إلى مذهبهم المالكي بعد المحاولات المتكررة من الموحدين لقصر المغاربة على الأخذ بالمذهب الظاهري... فأقر المرينيون المذهب المالكي الذي اختاره أجدادهم، واتخذوه مذهباً رسمياً، وعملوا على نشره وتعليم أصوله وقواعده، وهكذا كانت أبرز كتب الدرس الفقهي عند علماء المرينيين متمثلة في: «مدونة مالك»، و«رسالة ابن أبي زيد»، و«تهذيب البراذعي»، و«التفريع لابن جلاب»، و«التلقين للقاضي عبد الوهاب»، و«الجواهر لابن شاس»، و«مختصر الطليطلي». كما وصل إلى المغرب في هذا العصر مختصراً ابن الحاجب الفقهي والأصولي: «منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل»، أتى بهما أبو الربيع اللجائي، - وهو من تلاميذ القرافي⁽²⁾، - وقام بتدريسهما، فصارت للمختصرين مدرسة

(1) انظر: ابن أبي زرع، الأنيس المطرب، ص: 315.

(2) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقيير، تصحيح: محمد الفاسي، وأدولف فور، ص: 68.

كبيرة بفاس وغيرها من مناطق المغرب. وسنجد اليفرني يعتمد كثيرا على هذين المختصرين في «مباحثه» لشرح وتقريب بعض القضايا والمواضيع العقدية واللغوية. ومن أهم الفقهاء المغاربة - الذين كانوا شيوخا لجيل اليفرني أو قرناء له - نذكر:

✽ أبا إبراهيم الأعرج الورياغلي الفاسي (ت. 683هـ / 1284م)، شيخ شيوخ «تهذيب المدونة للبراذعي»، والمحشي عليها⁽¹⁾.

✽ وأبا الفضل راشد الوليدي الفاسي (ت. 689هـ / 1290م) الذي كان ذا عناية بـ «جامع ابن يونس»، و«تبصرة اللخمي»، وألف كتاب «الحلال والحرام»⁽²⁾.

✽ وإسحاق الزموري (ت. بعد نيف وسبعائة)، - الذي كان يتكلم على «التهذيب»، وأخذ عن الأعرج -⁽³⁾.

✽ وإبراهيم الغازي السريفي الفاسي (ت. 716هـ / 1316م).

✽ وأبا زيد الرجراجي الفاسي (ت. 718هـ / 1318م) - الذي أملى على «المدونة» إملاء حسنا -.

✽ وأبا الحسن الزرويلي الصغير - شيخ اليفرني الذي سنعود إليه لاحقا -.

✽ وأبا الربيع الونشريسي (ت. 705هـ / 1305م) الفقيه المشاور النوازي القائم على «التهذيب»، و«التفريع لابن جلاب».

(1) ابن القاضي، الجدوة: 1/ 164-165.

(2) انظر: الكتاب وتحقيقه ومقدمته لعبد الرحمن العمراني، ط: مطبعة فضالة، المحمدية (د-ت)، ص: 47-

48.

(3) ابن القاضي، الجدوة: 1/ 165.

❖ وأبا القاسم النالي (ت. بعد 720هـ / 1320م)، - الذي كان يدرس «المدونة» يفاس -.

❖ وأبا عبد الله الرندي الفاسي (ت. 740هـ / 1340م) - الحافظ للمذهب، والمقدم في النظر، له تصنيف عجيب شرح فيه «تفريع ابن جلاب» -⁽¹⁾.

❖ وعبد الرحمن الجزولي الفاسي (ت. 741هـ / 1341م) - الذي كان يحضر نجالسه في «المدونة» و«الرسالة» أكثر من ألف فقيه معظمهم يستظهر «المدونة»، وقيدت عنه على «الرسالة» تقايد ثلاثة⁽²⁾، وغيرهم⁽³⁾.

- علم التفسير:

وفي هذا العصر سيعرف "علم التفسير" و"علوم القرآن" ازدهارا واضحا بعد تهتم الكثير من العلماء بهما، وتفرغهم لخدمتهما، فلمعت بالمغرب أسماء اهتمت بالتفسير مثل ابن أبي الربيع السبتي (ت. 688هـ / 1289م)، الذي قام بتفسير قسم مهم من الكتاب الكريم، واعتنى ابن البناء العددي من جهته بـ«التعليق على الزخشي»، وقام بوضع تفسير للقرآن الكريم؛ وُصف بأنه في منحنى «ملاك التأويل» لابن الزبير⁽⁴⁾.

- علم الحديث، وعلم السيرة النبوية:

وفي خصوص "الدرس الحديثي" لهذا العصر الأول من عهد المريني، لا ينبغي تكران الدور المتميز الذي اضطلع به الموحدون لإحداث نهضة حديثة قوية بالمغرب،

(1) ابن مرزوق، المسند الصحيح الحسن، ص: 261-262.

(2) انظر: ابن القاضي، الجذوة: 2/ 401-402.

(3) راجع: المنوني، الورقات، ص: 294-295..

(4) انظر: المنوني، الورقات، ص: 265-266.

ظل صداها يتكرر سنوات طويلة بعدهم بالبلاد، ورغم شكاوى ابن رشيد السبتي بالواقع والحال المتردي لعلم الحديث في زمانه بعد عهد أبي الحسن ابن القطان (ت. 628هـ / 1231م)، وأبي عبد الله المواق (ت. 642هـ / 1244م)⁽¹⁾، إلا أن الحقيقة تحكي بأن هذا العلم كان قويا بالمقارنة مع الفترات اللاحقة من العهد المريني، بفضل رحلات المغاربة إلى مصر، والشام، والحرمين الشريفين، وتلقيهم من كبار محدثي المشرق، وأيضا للحظوة الخاصة والعناية التي نالها أهل الحديث لدى الحكام المرينيين.

نجد من أشهر المغاربة الذين تميزوا في الدرس الحديثي:

- عبد الرحمن العمراني الإدريسي المراكشي (ت. بعد 682هـ / 1282م)، - الذي قرأ «الموطأ»، وسمع «صحيح مسلم» بمراكش من أبي الحسن قطرال، و«صحيح البخاري» بسبته من أبي مروان الباجي⁽²⁾.
- وأبا علي بن أبي الشرف السبتي المشهور بالصقلي (ت. 702هـ / 1303م)، وكان ذا سند رفيع إلى «صحيح البخاري»⁽³⁾.
- ومنهم أيضا: محمد بن علي ابن قطرال (ت. 710هـ / 1310م) - المحدث الواسع الرواية -⁽⁴⁾.
- وأبو القاسم العزفي اللخمي السبتي (ت. 717هـ / 1317م) نزيل فاس ودفنها، - خاتمة الحفاظ -⁽⁵⁾.

(1) انظر: إفادة النصيح بالتعريف بسند الجامع الصحيح، تح: محمد الحبيب بلخوجة، ص: 5.

(2) ابن القاضي، درة الحجال: 3 / 74-75.

(3) التجيبي، البرنامج، ص: 77.

(4) سمع كثيرا ببلاده، ثم رحل فدخل مصر والشام والحجاز وسمع بها. ومن شيوخه: ابن الزبير، وابن عياش، وابن أبي الربيع، وابن أبي الأحوص، وجماعة. وجاور بمكة، ومات بها. انظر: ابن حجر، الدرر الكامنة، رقم: 1579 / 5 / 339.

(5) ابن حجر، الدرر الكامنة، رم: 2140 / 6 / 35.

• ومنهم محمد بن إبراهيم البقّوري (ت. 707هـ / 1307م) - مؤلف «إكمال الإكمال»⁽¹⁾ -.

• وأبو القاسم التجيبي السبتي (ت. 730هـ / 1329م)، - الراوية المسند، الناقد، الحافظ، المتقن، الضابط⁽²⁾ -.

• ومنهم كبير محدثي الفترة: ابن رشيد الفهري السبتي (ت. 721هـ / 1321م)، الذي كان قمة في الحديث والرواية، واسع السماع، عالي الإسناد، صحيح النقل، أصيل الضبط، تام العناية، ذاكرة للرجال. ومن مؤلفاته في الحديث: «ترجمان التراجم»، و«إفادة النصيح في التعريف بسند الجامع الصحيح»، و«السنن الأبين والمورد الأمعن في المحاكمة بين الإمامين في السند المعنعن»⁽³⁾.

وإلى جانب عناية المربين وعلمائهم بالحديث، اعتنوا بالسيرة النبوية، وبالحفلات والمواسم الدينية، خصوصاً عيد المولد النبوي الشريف، فأحدثوا الاحتفال به سنة: (691هـ / 1292م).

ومن أهم المؤلفات التي كانت تُدرّس في المغرب خلال هذا العصر كتاب «الشمال الترمذية»، و«سيرة ابن إسحاق»، و«سيرة ابن فارس»، و«شفا القاضي عياض».

أما مؤلفات المغاربة في زمن اليفرني فيحضر معنا الاسم الشهير: «كتاب الدر المنظم في مولد النبي المعظم» لأبي القاسم العزفي (ت. 677هـ / 1278م)، أمير سبته، وتعليق أبي زيد ابن العشاب التازي (ت. 724هـ / 1324م) على «الشمال الترمذية»⁽⁴⁾.

(1) ابن فرحون، الديباج المذهب: 316 / 2.

(2) قال الذهبي: «خرجت له مائة حديث عن مائة شيخ، وحصل أصولاً وكتباً، وله فضيلة جيدة»، انظر:

ابن حجر، الدرر الكامنة، رقم: 611 / 4: 280.

(3) انظر ترجمته عند: ابن الخطيب، الإحاطة: 102 / 3.

(4) انظر: المنوني، الورقات، ص: 291.

- علم الكلام:

أما علم الكلام فبعد ترسيم المذهب الأشعري على يد الموحدين منذ ابن تومرت (ت. 524هـ / 1129م) وعبد المؤمن بن علي الموحدي (ت. 558هـ / 1163م)، فإنه سيعرف انتشارا وتوسعا واستقطابا للعلماء والمؤمنين المغاربة، بحيث سيصير مذهباً عقدياً بلا منافس في البلاد، وقد كان للإجراءات الدعمية والتعزيزية التي اضطلع بها الحكام وأيدها الفقهاء الرسميون - وغير الرسميين - بالغ الأثر في تحقيق السيطرة الأشعرية على الدرس الكلامي بالغرب الإسلامي. وهكذا اغتنى المذهب بالأنصار والمدرسين والمؤلفين، فوجدنا أشاعرة مغاربة بزوا إخوانهم من أشاعرة المشرق على عهد الموحدين من أمثال:

- ابن العربي المعافري (ت. 543هـ / 1148م) - مؤلف «المتوسط»، و«الأمد الأقصى» و«الأفعال» و«العواصم من القواصم»، وغيرها من الكتب العقدية على طريقة الأشاعرة -.
- والسلاجي (ت. 574هـ / 1174م) - صاحب «البرهانية» -.
- وأبو علي عبد الحق المسيلي - مؤلف كتاب «التذكرة في أصول الدين»⁽¹⁾ -.
- وأبو عبد الله الفندلاوي ابن الكتاني - شارح «البرهانية» -⁽²⁾ .
- وأبو عمران الجوراني (كان حياً عام: 598هـ / 1202م) - صاحب «العقيدة» المعروفة باسمه⁽³⁾ -.

(1) ستحدث عنه لاحقاً في قسم التحقيق.

(2) تقدمت الإشارة إليه سابقاً.

(3) خالد زهري، المصادر المغربية للعقيدة الأشعرية، بليوغرافيا ودراسة بليومترية: 2016: 1/ 191.

- وعبد الجليل القصري (ت. 608هـ / 1211م)، - شارح «أسماء الله الحسنى»، ومؤلف «شعب الإيمان»⁽¹⁾ -.
- وأبو القاسم ابن الزق - شارح «البرهانية» كذلك -⁽²⁾.
- وابن خمير السبتي (ت. 614هـ / 1217م) - مؤلف «مقدمات المراشد في علم العقائد» و«تنزيه الأنبياء»⁽³⁾ -.
- وأبو عبد الله ابن المناصف (ت. 620هـ / 1228م) - صاحب «الدرة السنية في المعالم السنية»⁽⁴⁾ -.
- وأبو الحجاج المكلاطي (ت. 626هـ / 1228م) - الذي رد على الفلاسفة في كتاب: «لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول»⁽⁵⁾ -.
- وأبو يحيى زكريا الشريف الإدريسي (كان حيا عام: 629هـ / 1231م) - الذي شرح عقيدة أستاذه المقترح في كتاب: «الأسرار العقلية في الكلمات النبوية»⁽⁶⁾، وله كتاب: «كفاية طالب الكلام في شرح الإرشاد». وكتاب: «شرح الأربعين في أصول الدين» للرازي⁽⁷⁾ -.

هؤلاء هم أهم علماء الأشعرية الذين ازدان بعلمهم عصر الموحدين، ولا نزع من انحصار عدد المشتغلين بعلم الكلام الأشعري في هذه الأسماء، بل الراجع أن غيرهم

(1) كتاب "الشعب" منشور -

(2) تقدم الكلام عنه (انظر فهرس الأعلام).

(3) الكتابان محققان ومنشوران في طبعات: الأول من تحقيقي، والثاني بتحقيق: رضوان الداية.

(4) حققت بعض أقسامه في السيرة والفقه، وحققت قسم العقيدة فيه في بحوث جامعية لم ترق إلى المستوى المطلوب، وتعدُّ في المركز لإخراج هذا القسم الكلامي وطبعه قريبا - بحول الله -.

(5) حقق ونشر من طرف: فوقية محمود سنة: 1977، ثم من طرف أحمد علمي حداد سنة: 2012.

(6) حققه يوسف احناة، ونشرته دار الغرب الإسلامي سنة: 1993م.

(7) انظر: احناة، تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ص: 172.

كثير، ولكن الذي ميز هؤلاء المذكورين هو تنويعهم للنبوغ بالاهتمام بالتأليف، فجعل الذين سردنا أسماءهم كتبوا في تطوير الفكر الأشعري، ومعظم كتاباتهم مما كتب لنا الاطلاع عليه وتقويمه.

وإذا كان من خصوصيات البحث الكلامي الأشعري في عهد الموحدين عنايته بصفة استثنائية - عبر مسار الأشعرية - بالفكر التومرتي الكلامي، وبموضوع "المهدوية" و"العصمة" اللتين ترتبطان بموضوع الإمامة، فإن هذه المؤلفات الأشعرية التي وصلتنا نجت في معظمها من السقوط في أسر أفكار زعيم الموحدين، فلم نجد فيها دفاعاً صريحاً عن هذين المبدئين، بل أقصى ما حصل عندها، هو تجنب بعضها الخوض في تفاصيل الإمامة وشروطها، واكتفاؤها بالإشارة إلى أن موضوع الإمامة ليس من البحوث العقدية الأصيلة⁽¹⁾.

وإذا كان الخلاف بين الحكام الموحدين - الذين وطفوا للفكر الأشعري بالمغرب - قد حصل بينهم وبين بعض أعلام الفكر والعقيدة مثل القاضي عياض وابن العربي المعافري وغيرهما ممن اصطدم مع اختيارات الدولة الرسمية، فلا شك أن مردّه إلى هذه الأبعاد الإيديولوجية التي مارست فعلها، وتركت تأثيرها على توجيهات الموحدين لزمرة العلماء في بلدهم، وهو ما كان يأباه بعض ذوي القناعات المذهبية الخالصة منهم، كما وقع لمن ذكرنا من قبل.

بعد انقلاب الموحدين أنفسهم على إدراج ابن تومرت العقدية الشاذة المتعلقة بشروط الإمام، وبالقول في الصفات وغيرهما... سيصير المذهب العقدي الأشعري المجرد المذهب والثابت الرسمي لدى المغاربة، وسيحصل الاتفاق بين العلماء والحكام

(1) انظر مثلاً: ابن خير السبتي، مقدمات المرشد في علم العقائد، تح: جمال علال البختي، ص: 383 وما بعدها.

على اعتباره موجه عقيدة الأمة، ومحدد تمثلاتها الإيمانية، كيف لا، وقد ظهر أن معظم المؤمنين من أهل السنة يدينون به، ويعبدون ربهم انطلاقاً من تفسيراته.

سيشهد العصر المريني إذن امتداداً لهذه القناعات المذهبية، وسيكون احتضان الأشعرية قناعة مشتركة بين العامة والخاصة، والعلماء وأولياء الأمور... وهو ما ييسر الطريق أمام مزيد تعميق وتوطيد للمذهب في تربة المغرب.

لقد ظهر مفكرون آخرون ساروا على نهج متقدميهم من علماء فترة الموحدين، فدرّسوا العقيدة، وأنشأوا لها المؤسسات، وأعدوا لها المجالس الخاصة، وتم نقل آخر ما أُلّف من كتب في هذا المذهب عند المشاركة إلى البلاد، متابعة للتطورات، وتحييناً للمعطيات والاجتهادات التي شهدتها الفكر الأشعري إثر تطور بحوثه، وتجدد مشاكله، وتشعب قضاياها.

وهكذا سنجد الانخراط الكبير من علماء المغرب في متابعة العمل الترويجي لهذا الفكر، كما سنجد تقديم أشكال متنوعة في التأليف والبحث، فمن علماء العصر المريني نذكر:

- ابن بزيّة التونسي (ت. 662هـ / 1264م) - مؤلف شرحين مهمين: الأول على «البرهانية»، والثاني على «الإرشاد»⁽¹⁾...
- أبا العباس أحمد بن عيسى الغماري (ت. 682هـ / 1283م)، كان يثني على فخر الدين الرازي كثيراً، وكان لا يقارن به غيره، ويقدم كتبه على غيرها من كتب المتقدمين والمتأخرين في علم الكلام⁽²⁾.

(1) تقدمت الإشارة إلى المخطوطين سابقاً.

(2) الغبريني، عنوان الدراية، ص: 112-113.

- أبا يعقوب يوسف الغساني السبتي (ت. 700هـ / 1301م)، له عدة تأليف منها شرحان لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، «الإفادة الكبرى» و«الإفادة الصغرى».
- ومحمد بن خليل السكوني (ق: 7هـ / 13م)، وله «أربعون مسألة في أصول الدين»⁽¹⁾، و«شرح التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد»⁽²⁾.
- وأبا بكر الخفاف (ق. 7هـ / 13م)، - شارح «البرهانية»، وله: «اقتطاف الأزهار واستخراج نتائج الأفكار لتحصيل البغية والمراد من شرح الإرشاد» -.
- وأبا العباس الغبريني البجاوي (ت. 704هـ / 1305م)، - صاحب كتاب: «الفصول الجامعة والحدود المانعة في تقريب عقيدة أهل السنة أولي النظر السديد، والرأي الصالح الحميد»⁽³⁾ -.
- وأبا علي عمر بن محمد بن خليل السكوني الإشبيلي القيرواني (ت. 717هـ / 1317م)، ابن السكوني السابق، - والذي ألف جملة من الكتب العقدية منها: «علم البراهين القاطعة»، و«علم الحقائق وقواعد العقائد»، و«عيون المناظرات»⁽⁴⁾، و«لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام»⁽⁵⁾، و«مختصر في أصول الدين»، و«المعتمد في المعتقد»⁽⁶⁾ -.
- أما ابن البناء العددي فهو المفكر المراكشي الكبير الغني عن التعريف (ت. 721هـ / 1321م)، وقد خلف عدة كتب في العقيدة من أهمها: «الاقتضاب

(1) حقق ونشر من طرف: فوقية محمود سنة: 1977، ثم من طرف أحمد علمي حداد سنة: 2012.

(2) حقق بكلية الآداب بالرباط (في إطار بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا)، ولم ينشر بعد.

(3) توجد منه نسخة مخطوطة بالخزانة الحسنية بالرباط، رقمها: 12338، انظر: زهري، المصادر: 1/ 233.

(4) حققه: سعد غراب، وتم نشره بالجامعة التونسية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس: 1976.

(5) حققه: سعد غراب، ونشر في حوليات الجامعة التونسية، ع: 12، س: 1975.

(6) راجع: زهري، المصادر: 1/ 234-235.

والتبيين في علم أصول الدين»، «المراسم في علم الكلام»، «شرح مراسم طريقة في فهم الحقيقة من حال الحقيقة» وغيرها⁽¹⁾...

• أبا جعفر بن الحسن الكلاعي ابن الزيات (ت. 728هـ / 1328م): له كتاب «أس مبنى العلم، وأس معنى الحلم» مقدمة في علم الكلام، «المقام المخزون في الكلام الموزون»، وكتاب في التصوف «اللطائف الروحانية والعوارف الربانية».

• محمد بن محمد بن علي بن البقال (ت. 725هـ / 1325م): العلامة الأصولي المعقولي كان من العلماء المحققين المحصلين المشاركين، وله في علم الكلام تأليف حسان⁽²⁾.

ضمن هذه الحلقة في تطور الكتابة الأشعرية بالغرب الإسلامي يُصنّف مبحثنا أبو الحسن اليفرني بكتابه المهم والرفيع «المباحث العقلية»، الذي يفوق جل ما كُتب من أعمال بلديه في العقيدة الأشعرية.

1-3- مصادر ثقافة اليفرني ومشيخته

لا شك أن عالما في مرتبة أبي الحسن الطنجي - الذي نعهه رائدا لمرحلة جديدة من مراحل تطور علم الكلام بالمغرب - تخرج على يد علماء كبار، ودرس على نخبة أساتذة زمانه، فقد كان المغرب المريني على عهده يعج بالشيوخ في مختلف الفنون بعد التحول والتفتح الفكري الذي شهده المغرب بدءا من دولة الموحدين. وإذا كانت الفترة المرينية قد شهدت الاحتفاء الكبير بالعلم وأهله، فيمكننا أن نتصور الجو الثقافي الذي نشأ فيه أبو الحسن اليفرني، والعدد الوافر من الشيوخ الذين يَسَّرَ - القدر لقاءهم، وأخذهم عنهم.

(1) حققه ونشره مركز أبي الحسن الأشعري سنة: 2014.

(2) انظر: التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 386. وكحالة، معجم المؤلفين: 9 / 289.

ومع توفر كل هذه الفرص والإمكانات، وافترض تحقق كل الاحتمالات السابقة إلا أنه للأسف لم يصلنا عن شيوخ هذا المتكلم إلا شيخ واحد. ولعل السبب في إغفال ذكر بقية الشيوخ يرجع إلى كون أبي الحسن لم يكتب ترجمته، ولم يجمع فهرسته، ولم يتكفل تلاميذه بذلك أيضاً، ولا غرو أن اهتمامه بعلم الكلام وتعمقه فيه، كان أحد أسباب خمول ذكره والتفصيل في سيرته، لاهتمام أهل التراجم، وعناية المؤرخين للأعلام عادة بالمحدثين والفقهاء الفروعيين وبالمتصوفة خصوصاً، واكتفائهم بالإشارة العابرة أحياناً للمشتغلين بالعلوم العقلية والفلسفية.

وعلى العموم فإن الشيخ الأكبر - الذي ذكره المترجمون - عن تخرج بهم أبو الحسن اليفري هو أبو الحسن الصغير الزرويلي (ت. 719هـ / 1319م): ولما كان هذا الشيخ مصدراً مهماً من مصادر ثقافة مبحوثنا، وجب الوقوف مع سيرته وقفة خاصة⁽¹⁾.

فهو علي بن محمد بن عبد الحق، أبو الحسن، ويعرف بالصغير الزرويلي⁽²⁾، الفقيه المالكي المحصل، من دارت عليهم الفتوى وقتئذ.

درس على عدد من الشيوخ من أهمهم: الفقيه راشد بن أبي راشد الوليدي (ت. 675هـ / 1276م)، - لازمه طويلاً وانتفع به، وعليه كان اعتماده -، وأبو إبراهيم إسحاق الورياعلي (ت. 683هـ / 1284م)، وأبو الحسن علي الأنصاري القرطبي (ت. 730هـ / 1330م)، وأبو زيد عبدالرحمن بن عفان الجزولي (ت. 741هـ / 1340م).

(1) انظر ترجمته عند: ابن الخطيب، الإحاطة: 4/ 158، ابن القاضي، درة الحجال: 3/ 243-244، وجذوة الاقتباس: 2/ 447، ومخلف، شجرة النور، رقم: 789/ 1/ 309، ولين الناجي، أبو الحسن الصغير رائد المدرسة المالكية بالمغرب الأقصى.

(2) فهو "زرويلي" وليس "زرواليا"، إذن "زروال" قبيلة بشمال فاس، تشتمل على عدة أفخاذ وفرق ومداشر، أما أصله هو فمن "بني زرويل" وهي مجرد فرقة لقبيلة الأخماس السفلى المشتملة على عدة فرق، تقع قرب مدينة شفشاون بشمال المغرب، انظر: الناجي، أبو الحسن الصغير، ص: 71-72.

ومن أهم تلاميذه إلى جانب اليفرني: أبو عبد الله محمد بن حسن اليحصبي (ابن الباروني) (ت. 734هـ / 1334م)، وأبو محمد عبد المومن الجاناتي الفاسي (ت. 746هـ / 1345م)، وإبراهيم بن عبد الرحمن التسولي (المشهور بابن أبي يحيى) (ت. 748هـ / 1347م)، وأبو عبد الله السطي (ت. 750هـ / 1349م)، وقاضي الجماعة أبو البركات ابن الحاج البلفيقي (المعروف بابن الحاج) (ت. 771هـ / 1370م)، وأبو عبد الله الرعيني الأندلسي الفاسي (عرف بالسراج) (ت. 779هـ / 1377م)، وغيره.

أتقن أبو الحسن الصغير أولاً علوم اللغة والفرائض، ثم عكف على الفقه، فاعتكف على قراءة «تهذيب البراذعي» حتى صار إمام وقته في فقه «المدونة»، كما كانت له مشاركة في شيء من أصول الفقه - العلم العزيز على عهده -.

وقد نص الونشريسي على أن أبا يعقوب المريني ولي الصغير القضاء على مدينة تازة، فحُمدت سيرته، كما ولي قضاء فاس في مدة السلطان أبي الربيع سليمان سنة: 709هـ / 1309، فظهرت صرامته وصلابته في الحق⁽¹⁾. قال ابن الخطيب: «ولي القضاء بفاس، قدّمه أبو الربيع سلطان المغرب وأقام أوده، وعضده، فانطلقت يده على أهل الجاه، وأقام الحق على الكبير والصغير، وجرى من العدل على صراط مستقيم»⁽²⁾.

كما كان أبو الحسن الزرويلي صدرًا في الإفتاء، حسن التوقيع في ذلك، قال ابن خلدون عنه: «شيخ الفتيا، المذكور بها»⁽³⁾. وكانت تأتية النوازل من جميع المناطق:

(1) الونشريسي، الوفيات، ص: 103.

(2) الإحاطة: 4 / 158.

(3) ابن خلدون، العبر: 7 / 318.

(من تازة، وسلا، وسجلماسة، وقصر عبد الكريم، وصفرو)⁽¹⁾، فيجيب عنها باختصار ويترك فضول الكلام. وتولى القضاء بتازة، ثم فاس، وعرف بالعدل والاستقامة.

أما عن دروسه - التي كان يلقيها بالقرويين وبجامع الأصدع أو الأزدع بفاس⁽²⁾ - فقد نُقل أن مجلسه العلمي كان يحضره نحو مائة نفس، وكان يقعد على كرسي عالٍ يسمع البعيد والقريب على انخفاض كان في صوته، وكان يفتح ما ينيف على الثمانين كتاباً يعرضها حفظاً عن ظهر قلب، ولا شك أن اليفرني كان أحد المعاشين لهذه الأجواء المتميزة، ننقل نصاً مهماً للونشريسي يلقي الضوء الكافي عما يمكن لليفرني أن يكون تعلم منه في هذه المجالس، يقول: «كان [الصغير] قيمياً على "التهذيب" حفظاً. كان في مجلسه - رحمه الله - أزيد من ثمانين ديواناً تفتح عليه، يختبر بها حفظه، فكان يظهر عليه العجب، كان إذا قرأ القارئ صدر "المدونة" قرأها من حفظه، ثم يقول: ونصها في الأيام، ثم يذكر ضبطه إن احتاج إليه، ثم يذكر سائر المختصرات من: "ابن يونس"، و"اللمحي"، و"الباجي"، ومن "ابن زمنين" وغيرهم، ثم يذكر تفاصيل "ابن رشد"، ونوازل الباب للأقدمين، وكلام القرويين»⁽³⁾.

وقد خلف الزرويلي عدة أعمال وآثار وتقايد - قيدها عنه تلاميذه -، دلت على رسوخ قدمه، وتقدم مركزه من أهمها: «تقييد على تهذيب المدونة للبراذعي»، و«فتاوي أو نوازل»، و«تقييد على رسالة ابن أبي زيد القيرواني».

وقد وضع أبو عبد الله محمد بن غازي المكناسي تعليقاً على «تقييد المدونة» سماه: «إتحاف ذوي الذكاء والمعرفة بتكميل تقييد أبي الحسن وتحليل تقييد ابن عرفة»، ونقل عنه الونشريسي في «المعيار» كثيراً.

(1) الناجي لمن، أبو الحسن الصغير، ص: 126.

(2) مسجد صغير فرعي تابع للقرويين بفاس.

(3) الونشريسي، الوفيات، ص: 102 - 103.

كانت وفاة أبي الحسن الزرويلي بثغر فاس سنة: 719 هـ / 1319 م، ومات عن سن تقارب مائة وعشرين سنة.

وعموماً فإذا كانت هذه هي ترجمة موجزة لعالمنا الزرويلي التي تشي بمدى تمكن الرجل، وطول باعه في مجال الفقه، وجملة من العلوم الشرعية، فإن الذي يهمنا في هذا المقام هو إثبات العلاقة العلمية بينه وبين أبي الحسن اليفرني. والحال أن هذه الصلة ثابتة قطعاً؛ فقد ذكر التنبكتي عن الطنجي أنه: «أخذ عن أبي الحسن الزرويلي»⁽¹⁾، وقال مخلوف في ترجمة الزرويلي: «أخذ... عنه جماعة منهم: عبد العزيز الغوري، قيد عنه حميداً على "المدونة"، وهو من أحسن التقايد وأصحها، وعلي بن عبد الرحمن اليفرني عرف بالطنجي، ومحمد بن سليمان السطي، وأبو سالم إبراهيم التسولي الشهير بابن أبي يحيى، والقاضي أبو البركات المعروف بابن الحاج. قيدت عنه تقايد على "التهذيب" و"الرسالة"، وله "فتاوى" قيدها عنه تلامذته»⁽²⁾.

وأعتقد أن هذين النصين كافيان لتأكيد تلمذة أبي الحسن اليفرني لأبي الحسن الزرويلي وتخرجه على يده.

1-4- الإنتاج العلمي لليفرني

ترك أبو الحسن الطنجي بعض التأليف التي تشهد بتمكنه وبواسع اطلاعه وثقافته، فبالإضافة إلى شرحه على البرهانية المسمى بـ: «المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية»؛ وهو موضوع عملنا في هذا الكتاب - الذي سنعود إليه فيما بعد - ذكر المترجمون له أنه خلف تأليفاً آخر في مجال الفقه والأحكام، والكتاب فريد في بابيه، غني بمادته التي اعتمدها كبار الفقهاء بالمغرب، فماذا يمكن أن نقول عن هذا التأليف؟

(1) التنبكتي، نيل الابتهاج، رقم: 415، ص: 326.

(2) شجرة النور، رقم: 789 / 1: 309.

اسم هذا العمل هو: «تقييد على المدونة»⁽¹⁾. فلنحدد أولا المراد بالكلمتين: «التقييد» و«المدونة».

أما المقصود بـ«المدونة»: فهي «المدونة الكبرى» أو «الأم» أو «الكتاب»؛ وهي مجموعة من الأسئلة والأجوبة عن مسائل فقهية وردت على إمام دار الهجرة مالك ابن أنس من مغاربة، وقد روى «المدونة» أبو سعيد سُحنون بن سعيد بن حبيب التنوخي (ت. 240هـ / 854م) ولذلك تنسب إليه أحيانا، فيقال: «مدونة سُحنون»؛ لأنه من صحَّح مسائلها عن ابن القاسم، ثم قام بتهذيبها، وترتيبها، وتذييلها بالآثار، وربما كانت التسمية تميزا لها عن «تهذيب المدونة» للبراذعي (ت. 466هـ / 1074م)⁽²⁾ الذي أطلق عليه البعض: اسم «المدونة».

وتنسب «المدونة» أيضا لابن القاسم (ت. 191هـ / 806م)⁽³⁾ - أشهر تلاميذ الإمام مالك -، وذلك لأنه الراوي لتلك السماعات والأجوبة عن الإمام مالك، ثم لتضمنها كثيرا من آرائه واجتهاداته الخاصة.

كما أن لها نسبة رابعة: لأبي عبد الله أسد بن الفرات بن سنان (ت. 213هـ / 828م) وهذه نسبة قد اندثرت، ولا تذكر إلا عند الحديث عن أصل المدونة.

(1) انظر: ابن القاضي، درة الحجال، رقم: 1247: 2/ 441، وكفاية المحتاج: 1/ 346، والتنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 325، ومخلوف، شجرة النور: 1/ 313، وكحالة، معجم المؤلفين: 7/ 119.

(2) قام الفقيه أبو سعيد البراذعي (خلف بن أبي القاسم محمد الأزدي القيرواني) في كتابه «التهذيب في اختصار المدونة»، بالعناية بـ«المدونة الكبرى» تهذبا وتنقيحا وترجيحا واختصارا، نال بها إعجاب العلماء وإكبارهم. فلم يكن عمله في التهذيب مجرد اختزال للألفاظ، أو ضغط للمعاني الوفيرة، كما هو شأن الكثير من المختصرات، وإنما انصب عمله على الغرلة والتمحيص للروايات المتعددة والسماعات المختلفة، وجمعها لما تفرق، وترتيبها لما تناثر، وتنسيقا لما اختلط.

(3) أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جُنادة العُتْقِي.

أما بالنسبة لكلمة: "التقييد": فالتقاييد والطرر والخواشي أعمال شبيهة بالشروح؛ لأنها ترتبط بمؤلف معين، وتتميز عن الشروح بكون مؤلفيها لا يتناولون بالشرح والتعليق جميع أبواب وفصول الكتاب المعلق عليه، بل يقتصرون على بعضها فقط، ويعلقون على قضايا معينة فيها. ويعتبر تقييد أبي الحسن الطنجي المذكور من أهم الطرر والتقييدات في المذهب المالكي بالمغرب، إلى جانب طرر أبي إبراهيم الأعرج (ت. 683هـ / 1284م)⁽¹⁾، وكلاهما طرر وتقييدات على كتاب «التهذيب» في اختصار «المدونة» لأبي سعيد البراذعي.

نقل الونشريسي في «المعيار» عن القرافي منعه الفتيا من الخواشي لعدم صحتها والوثوق بها، ثم ذكر تعليق برهان الدين عليه قال: «ومراده إذا كانت الخواشي غريبة النقل، وأما إذا كان ما فيها موجودا في الأمهات، أو منسوباً إلى محله، وهي بخط من يوثق به، فلا فرق بينها وبين سائر التصانيف. ولم يزل العلماء وأئمة المذهب ينقلون ما على خواشي كتب الموثوق بعلمهم المعروفة بخطوطهم، وذلك موجود في كلام القاضي عياض، والقاضي أبي الأصبح ابن سهل وغيرهما إذا وجدوا حاشية يعرفون كاتبها نقلوا ذلك عنه، ونسبوا ذلك إليه، وأدخلوا ذلك في مصنفاتهم. وأما حيث يُجهل الكاتب، ويكون النقل غريباً، فلا شك فيما قال القرافي - رحمته الله - . ومن ذلك "الطرر لأبي إبراهيم الأعرج على التهذيب"، وهو من الكتب المعتمد عليها الموثق بصحة ما فيها. وكذلك

(1) هو أبو إبراهيم إسحاق بن يحيى بن مطر الورياغلي المعروف بالأعرج. قال عنه محمد بن جعفر الكتاني في "سلوة الأنفاس": «كان ولياً صالحاً زكياً ورعاً زاهداً تقياً آمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر المؤلف»، وقال: «كان إماماً من أئمة الدين والعلماء المهتدين وآية الله - رحمته الله - في "المدونة"، وهو صاحب الطرر عليها، وفقه فاس في وقته»، سلوة الأنفاس: 3/ 144. وقال عنه الونشريسي: «صاحب "الطرر على التهذيب"، وهو من رسوخ القدم في الفقهيات حفظاً ونظراً بمكان لا يجهل»، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، تح: محمد حجي: 5/ 113. وقد نقل عنه فتاوى كثيرة تظهر علو كعبه في الفقه لتمكنه من الأصول الشرعية والقواعد الفقهية، ورسوخ قدمه في حل المنازعات المستعصية.

"الطرر لابن عات على الوثائق المجموعة"، وكذلك "الطرر لأبي الحسن الطنجي على التهذيب" من الحواشي الموثوق بها، وهو من أهل العلم والدين والورع، وغالب ما فيها منسوب إلى محله⁽¹⁾.

هذا ما يتعلق بشرح معنى الكلمتين اللتين يتكون منهما عمل اليفرني: «تقييد على المدونة». ولكن ما الدليل على نسبة الطرر والتعليقات المدونية إلى أبي الحسن الطنجي؟ وعلى أي "مدونة" علق اليفرني؟

والجواب عن السؤال الثاني نذكره باختصار؛ إذ إن تعليق اليفرني كان على «تهذيب البراذعي» الذي قلنا إنه يسمى عند البعض بـ «المدونة».

أما جواب السؤال الأول المتعلق بدليل النسبة فنقول عنه: إنه بالإضافة إلى ذكر المترجمين له ذلك في التعريف به؛ حيث أثبتوا له تأليف هذا التقييد، فقد وجدنا نقولا مهمة من هذه الطرر عند بعض العلماء والفقهاء المعتمدين نذكرها فيما يلي:

فقد نقل لنا ابن فرحون (799هـ/ 1397م) في «تبصرة الحكام» عن الطنجي بعض ما ذكره في «تقييده على المدونة» حيث قال - وهو يتحدث عن الفتوى المختارة عند تعدد الأقوال -: «في "الطرر على التهذيب" لأبي الحسن الطنجي، قال: "قول مالك في "المدونة" أولى من قول ابن القاسم فيها؛ لأنه الإمام الأعظم، وقول ابن القاسم فيها أولى من قول غيره فيها؛ لأنه أعلم بمذهب مالك، وقول غيره فيها أولى من قول ابن القاسم في غيرها وذلك لصحتها»⁽²⁾.

(1) المعيار العرب: 42-43.

(2) ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام: 70/1. ونقلت مريم محمد صالح الظفيري في: "مصطلحات المذاهب الفقهية وأسرار الفقه الرموز في الأعلام والكتب والآراء والترجيحات" عن ابن فرحون في عرضها لقواعد الترجيح بين الأقوال في المذهب، ط1: دار ابن حزم: 1422هـ/ 2002م، ص: 216.

كما نقل الونشريسي التلمساني ثم الفاسي (ت. 914هـ / 1509م) نفس النص في المعيار العربي⁽¹⁾.

ونقل ابن فرحون عنه أيضا مسألة فقهية تتعلق بالودائع؛ مؤكدا أن ما قيده الطنجي في «طرره» هو ما استفاده من دراسته على أبي الحسن الصغير الزرويلي، قال ابن فرحون: «مسألة: وفي "التهذيب" فيمن أودعته ودیعة فاستهلكها ابنه الصغير، تذلك في مال الابن. وفي "طرر التهذيب لأبي الحسن الطنجي"، عما قيده عن أبي الحسن الصغير، قال: "وظاهر هذا سواء ثبت استهلاكه ببينة أو بشهادة الأب، ويصدق الأب، وهي شهادة، وليس هذا إقرارا، إنما يكون الإقرار فيما ولي من المعاملات عليه والوصي"⁽²⁾.

كما نقل ابن فرحون في «التبصرة» - خلال تنبيه يتعلق بموضوع الحيازة - من «طرر الطنجي» قال: «تنبيه: في "الطرر على التهذيب لأبي الحسن الطنجي"، عن أبي الحسن الصغير قاله عند قوله في "التهذيب": "ومن أقامت بيده دار سنين ذوات عدد يحوزها ويمنعها ويكرها، ويهدم ويبني، فأقام رجل بيئة أن الدار داره، وأنها لأبيه أو جدّه وثبتت الموارث، فإن كان المدعي حاضرا يراه يبني ويهدم ويكري، فلا حاجة له، وذلك يقطع دعواه". قوله: "حاضرا يراه"، لا بد هنا من العلم بشيئين، وهما: العلم بأنه ملكه، والعلم بأنه يتصرف فيه، ولا يفيد العلم بأحدهما دون الآخر؛ لأنه إذا علم بالتصرف قد يقول ما علمت أنه ملكي، كما يقول الرجل: الآن قد وجدت الوثيقة عند فلان، فيقبل قوله ويحلف. والعلم بهذين الوصفين قاله في "الوثائق المجموعة" وابن أبي جراء⁽³⁾.

(1) الونشريسي، المعيار العربي: 23 / 12.

(2) ابن فرحون، تبصرة الحكام: 348 / 1.

(3) المصدر السابق: 101 / 2.

وقد استدلل الونشريسي بدوره بقول أبي الحسن الطنجي هذا في «المعيار المعرب»،
فليُنظر هنالك⁽¹⁾.

وجاء في «التبصرة» كذلك - خلال الحديث عن بعض أنواع الأوقاف - قول ابن فرحون: «وفي "الطرر لأبي الحسن الطنجي على التهذيب" فيما غنمه المسلمون من مال المشركين فوجدوا فرسا في الغنيمة عليه موسوم: "حبس الله"، وكذلك غيرها مما عليه علامة الحبس. قال سحنون: "ما وجد عليه علامة الحبس، فإنه يبقى حبسا في السيل وفيه خلاف". وقول سحنون يؤيد ما ذكرناه، والمعول في ذلك على القرائن، فإن قويت حكم بها، وإن ضعفت لم يلتفت إليها، وإن توسّطت توقف فيها، وكشف عنها، وسلك طريق الاحتياط. هذا كله ما لم يعارض معارض، فإن عارض ذلك شيء نظر فيه، انتهى»⁽²⁾.

ونورد نقلا آخر لابن فرحون - في نفس المصدر - من «الطرر الطنجية» يحدد فيها وسيلة التعزير قال: «وفي "حواشي التهذيب لأبي الحسن الطنجي": "أن التعزير إنما يكون بالسوط"»⁽³⁾.

ومن الذين نقلوا عن "طرر اليفرنى على المدونة" أيضا الإمام شمس الدين أبو عبدالله الخطاب (ت. 954 هـ / 1547 م) في «مواهب الجليل في شرح مختصر الخليل»، نقل منه في موضعين من «المواهب»:

- الأول: جاء في حديثه عن معنى "الضفر" فنقل من كلام ابن فرحون أنه قال «في "تقييد أبي الحسن الطنجي": العقص أن تجمع ضفره، وتربطه بخيط. والضفر أن

(1) المعيار: (مسألة في قسمة الماء المشترك): 5 / 116.

(2) ابن فرحون، تبصرة الحكام: 2 / 131.

(3) ابن فرحون، تبصرة الحكام: 2 / 298.

تربط بعضه ببعض»⁽¹⁾.

- والثاني: في حديثه عن الرعاف، ووقوعه في التشهد قبل السلام في الصلاة قال: «ونقل أبو الحسن الطنجي عن أبي الحسن الصغير بأنه يرجع ويتشهد، وإن كان قد تشهد، وعلمه بما تقدم؛ لأن خروجه وغسله ورجوعه مظنة للطول غالبا]. قال وهو نص "المدونة". اهـ»⁽²⁾.

هكذا إذن يُثبت ابن فرحون، والونشريسي، والخطاب تعليق أبي الحسن الطنجي على «المدونة» من خلال طوره على «مختصر التهذيب»، وإن كان الونشريسي يستعمل اسم «المدونة» للتعبير عن «مختصر البراذعي» ويسمي المعلق عليه (= «المدونة») أحيانا بـ«الكتاب»⁽³⁾، وهو - كما قلنا - إطلاق مشهور لدى المالكية على «المدونة الكبرى».

1-5- تلاميذ اليفرني

كما تخرج اليفرني على يد أبي الحسن الصغير، تخرج عليه بدوره بعض كبار العلماء، بل إن بعض التلاميذ اشتهر ذكرهم أكثر من الشيخ كالحافظ السطحي، وأبي يعقوب المغربي وغيرهما. ولا شك أن خريجي دروس أبي الحسن الطنجي يمثلون نوعا خاصا من الطلبة الذين استفادوا من منهج اليفرني في التدريس، وتنظيم المادة العلمية، ولذلك سنجد منهم رجالا طغى عليهم البعد الواقعي، وسيطرت عليهم العقلية العلمية، بل سنسجل بوضوح نبوغهم في أهم تخصصات اليفرني لاسيما علم الفرائض، والفقه، والرياضيات، وقبل هذا وذاك سيكون لهم التقدم في العلوم العقلية، وعلى رأسها علم الكلام.

(1) الخطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل: 1/ 492.

(2) المصدر السابق: 1/ 205.

(3) المعيار: 2/ 240.

إن من أهم تلاميذ اليفرني الذين أنت المصادر وكتب الأعلام على ذكرهم:

أ- أبو العباس أحمد اليفرني المكناسي (ت. 753هـ / 1352م): وهو أحد أخوي أبي الحسن، اللذين تقدمت ترجمتهما، كان أخوه علي أستاذه الأول، فعليه كان بدء تعلمه وعلي كان اعتماده، وفي أحضانه العلمية نشأ قبل أن يرحل لأخذ العلم في مكناس. وتجلي تأثير أبي الحسن فيه بوضوح من خلال طبيعة العلوم التي تفوق فيها هذا التلميذ، إذ لم تكن علوماً أخرى غير تلك التي بز فيها أبو الحسن اليفرني أهل زمانه وهي: الفقه، والفرائض، والأحكام، فضلاً عن علم الكلام الذي لم يحصل التصريح به علناً.

ب- أبو يعقوب البادسي المغراوي (ت. أول المائة الثامنة): وصفه لسان الدين ابن الخطيب بـ «ولي الله - تعالى - الإمام الكبير العارف الشهير أبي يعقوب البادسي - رحمه الله -». وذكره ابن خلدون أثناء حديثه عن "المهدي المنتظر" وظهوره فقال: «وأما المتصوفة الذين عاصرناهم، فأكثرهم يشيرون إلى ظهور رجل مجدد لأحكام الملة، ومراسم الحق، ويتحينون ظهوره لما قرب من عصرنا. فبعضهم يقول من ولد فاطمة، وبعضهم يطلق القول فيه. سمعناه من جماعة، أكبرهم أبو يعقوب البادسي كبير الأولياء بالمغرب، كان في أول هذه المائة الثامنة. وأخبرني عنه حفيده صاحبنا أبو يحيى زكرياء، عن أبيه أبي محمد عبد الله، عن أبيه: الولي أبي يعقوب المذكور»⁽¹⁾.

وقال ابن خلدون وهو يتحدث عن بطون نفزاوة: «وكان منهم لعهد مشيختنا أبو يعقوب البادسي أكبر الأولياء وآخرهم بالمغرب»⁽²⁾.

(1) ابن خلدون، العبر: 1/ 327.

(2) المصدر السابق: 6/ 116.

أما ابن القاضي فذكره في ترجمة محمد بن عبد الرحمن الكرطوسي التميمي قال: **حُكي عنه أنه قال: لقيت الشيخ ولي الله أبا يعقوب البادسي بساحل بادس قاصدا لأخذ عنه والتبرك به، ولم يكن رأي قط، وكان بين يديه طالب يقرأ القرآن، فلما فرغ منه وأراد أن يقرأ أسطرا من الرسالة قال له: اقرأها على هذا الفقيه، وأشار إلي»⁽¹⁾.**

وقد أثبت ابن القاضي إلى تلمذة هذا الصوفي الرفي الكبير لأبي الحسن اليفرني، قال في «درة الحجال»: «علي اليفرني المكناسي...أخذ عنه...أبو يعقوب البادسي المغراوي»⁽²⁾.

ج- أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله ابن الإمام التنسي التلمساني (ت. 743هـ / 1342م):

د- وأخوه الشقيق أبو موسى عيسى بن محمد بن عبد الله ابن الإمام التنسي التلمساني (ت. 749هـ / 1348م):

الحافظان النظاران الشائعا الصيت، أولهما أكبر الأخوين المشهورين بابني الإمام التنسي البرشكي، وهما فاضلا المغرب في وقتهما. رحلا إلى تونس، وأخذا عن: ابن جماعة، وابن القصار، والبطرني، واليفرني وغيرهم⁽³⁾... ورحلا للشرق وأخذا عن أئمتهم وأعلامهم، وحصلت لهم هناك شهرة عظيمة. وأخذا بفاس عن: اليفرني والطنجي، والسطي وغيرهم، وكانا - كما أخبر أبو عبد الله المقرئ - قد رحلا إلى المشرق فلقيا علاء الدين القونوي - ولم يكن له نظير - ولقيا أيضاً الجلال القزويني

(1) ابن القاضي، جذوة الاقتباس: 1/ 223.

(2) ابن القاضي، درة الحجال، رقم: 1247: 2/ 441.

(3) ابن مرزوق، المسند الصحيح الحسن، ص: 265.

صاحب «التلخيص»، وسمعا «البخاري» على الحجار، وناظرا تقي الدين بن تيمية (ت. 728هـ / 1328م) وظهرأ عليه⁽¹⁾، وكانا يذهبان إلى الاجتهاد وترك التقليد.

ثم انتقلا إلى مليانة واستعملهما بنو مرين في خطة القضاء بها، ثم وفدا بعد مهلك يوسف بن يعقوب على أبي زيان، وأبي حمو مع عمال بني مرين وقوادهم بمليانة، وكان فيهم منديل بن محمد الكناني صاحب أشغالهم. وكانا يُقرئان ولده محمدا، فأشادا عند أبي زيان وأبي حمو بمكانهما من العلم، ووقع ذلك من أبي حمو أبلغ المواقع، حتى إذا استقل بالامر ابنتى المدرسة بناحية المطهر من تلمسان لطلبة العلم، وابتنى لهما دارين على جانبيها، وجعل لهما التدريس فيها في إيوانين معدّين لذلك. واختصّهما بالفتيا والشورى، فكانت لهما في دولته قدم عليّة، فلما خطب زيري هذا الأمان من أبي حمو، وطلب منه أن يبعث إليه من يأمن معه في الوصول إلى بابه، بعث إليه أبا زيد عبدالرحمن الأكبر منهما.

ثم إنهما كانا خصيصين بالسلطان أبي الحسن المريني بعد ذلك، وكانت لهما من الشهرة في أقطار المغرب ما أثبت لهما في أنفس الناس عقيدة صالحة، فأدناهما وأشار بتكرمتهما، وأجل مجلسه بهما، وحضر معه أبو زيد واقعة طريف وعاد لبلده؛ حيث توفي سنة 743هـ / 1342م، وتبوا أبو موسى الكرامة، ثم صحبه إلى إفريقية سنة ثمان وأربعين مكرّمًا موقرًا على المحل قريب المجلس، فلما استولى على إفريقية سرحه إلى بلده فأقام سيرا ومات في الطاعون الجارف سنة: 749هـ / 1349م⁽²⁾، وبقي أعقابهما

(1) انظر: ابن خلدون، العبر: 7/134، وابن القاضي، جذوة الاقتباس: 2/389، و1/156، والونشريسي، الوفيات، ص: 118، والمقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس: 5/223، والتنبكتي، نيل الابتهاج، رقم: 290، ص: 245، وخلوف، شجرة النور: 1/315.

(2) وعند الونشريسي: 750هـ، انظر: الوفيات، ص: 119، وكذلك عند ابن القاضي في "لقط الفرائد"، ص: 205.

بتلمسان في تلك الكرامة طبقاً عن طبق.

وعنها أخذ الكثير من فضلاء المشرق والمغرب كالمقري، ومحمد الشريف التلمساني، وابن مرزوق الجدد، وسعيد العقباني، وعبد الحق بن سعيد المكناسي، وأحمد بن يحيى الونشريسي، وأبو عبد الله محمد الندرومي الفقيه، ومحمد بن إبراهيم العبدري التلمساني عرف بالآبلي.

ولابني الإمام تأليف منها: «شرح ابن الحاجب الفرعي»⁽¹⁾.

هـ- الحافظ أبو عبد الله محمد بن سليمان السطّي (ت. 749هـ/ 1348م): من قبيلة سطة من بطون أوربة بنواحي فاس. نزل أبوه سليمان مدينة فاس، ونشأ محمد فيها، قال عنه مخلوف: «الإمام، الفقيه، حافظ المغرب، وشيخ الفتوى، وإمام مذهب مالك، العلامة الطائر الصيت، الفرضي، الفهامة. أخذ عن أبي الحسن الصغير»⁽²⁾، وكان أحفظ الناس لمذهب مالك وأفقههم فيه، «مع مشاركة تامة في الحديث والأصلين واللسان، وديانة شهيرة، وصلاح متين»⁽³⁾. وكان السلطان أبو الحسن لعظم همته وبعد شأوه في الفضل يتشوف إلى تزيين مجلسه بالعلماء، واختار منهم جماعة لصحبته وبجالسته كان منهم السطّي، وقدم تونس في جملة. قال ابن خلدون: «وشهدنا وفور فضله، وكان في الفقه لا يجارى حفظاً وفهماً، عهدي به - ﷺ - وأخي موسى يقرأ عليه كتاب "البصرة" لأبي الحسن اللخمي، وهو يصححه عليه من إملائه وحفظه في مجالس عديدة، وكان هذا حاله في أكثر ما يعاني في جملة من الكتب»⁽⁴⁾. وقد أخذ عنه

(1) راجع: التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 405، ومخلوف، شجرة النور، رقم: 806 / 1: 315.

(2) شجرة النور، رقم: 816 / 1: 318. وانظر أيضاً: الونشريسي، الوفيات، ص: 117.

(3) ابن مرزوق، المسند الصحيح الحسن، ص: 261.

(4) ابن خلدون: المعبر: 7 / 389.

من لا يعد كثرة، منهم: ابن خلدون، والمقري، والعبدوسي الكبير، وابن مرزوق الجدد، وابن عرفة، والقباب، والعقباني وغيرهم. له من المؤلفات: «تعليق على المدونة»، و«شرح جليل على الخوفية»، و«تعليق على جواهر ابن شاس فيما خالف فيه المذهب»⁽¹⁾.

وأقام مع السلطان أبي الحسن المريني بتونس نحو من سنتين، وانتقض المغرب على السلطان، واستقل به ابنه أبو عنان، ثم ركب السلطان أبو الحسن في أساطيله من تونس آخر سنة: 749هـ / 1348م، ومر ببجاية فأدركه الغرق في سواحلها، فغرقت أساطيله، وغرق أهلها وأكثر من كان معه من هؤلاء الفضلاء وغيرهم، ومنهم الحافظ محمد ابن سليمان السطي⁽²⁾.

والذي يعنينا بعد الوقوف مع ترجمة هذا الحافظ هو تأكيد تلمذته لأبي الحسن اليفرنى، وهذا بالفعل ما يجزم به الونشريسي إذ يقول في ترجمة السطي: «وأخذ الفرائض عن الشيخ أبي الحسن الطنجي، ختم عليه "كتاب الخوفي" ثمان ختمات»⁽³⁾. ويؤكد التنبكتي أيضا حيث يخبرنا بهذا المعطى الموثوق قائلا: «وأخذ عنه [=عن أبي الحسن اليفرنى:] الحافظ السطي»⁽⁴⁾، ويقول في ترجمته للسطي: «وأخذ الفرائض عن الشيخ أبي الحسن الطنجي»⁽⁵⁾. ويؤكد ذلك أيضا مخلوف إذ يقول في ترجمته لأبي الحسن: «وعنه الإمام السطي وغيره»⁽⁶⁾. وفي ترجمة للسطي يقول: «وتفقه بأبي الحسن

(1) شجرة النور، رقم: 816: 1/318.

(2) ابن مرزوق، المسند الصحيح الحسن، ص: 261، وابن خلدون، تح: خليل شحادة: العبر: 7/389.

(3) الونشريسي، الوفيات، ص: 117.

(4) نيل الابتهاج، رقم: 415، ص: 326.

(5) نيل الابتهاج، رقم: 540: 1/408.

(6) شجرة النور، رقم: 798: 1/313.

الطنجي»⁽¹⁾، مما يعني أن تأثير اليفرني في السطي وجيله وتلامذته حاصل يقينا.

1-6- شهادات عامة في حق اليفرني

وُصف أبو الحسن اليفرني عند من ترجموا له أو أشاروا إليه عرضا بتحليلات وأوصاف كثيرة، فهو:

- الفقيه (وصفه بذلك: الونشريسي، وأحمد بابا التنبكتي، ومخلوف)⁽²⁾.
- الأصولي (وهو وصف: الونشريسي)⁽³⁾.
- الفرضي: (وصف: الونشريسي، والتنبكتي، ومخلوف)⁽⁴⁾.
- إمام في الفرائض (ذكره: ابن القاضي)⁽⁵⁾.
- الحافظ (وصف: التنبكتي، ومخلوف)⁽⁶⁾.
- الحسابي (وصف: ابن زيدان)⁽⁷⁾.
- إمام في الحساب (وصفه به: ابن القاضي)⁽⁸⁾.
- الإمام (وصف: الونشريسي، ومخلوف)⁽⁹⁾.

(1) شجرة النور، رقم: 318 / 1 : 816.

(2) الونشريسي، الوفيات، ص: 108، التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 325، مخلوف، شجرة النور، رقم: 218 / 1 : 767.

(3) الونشريسي، الوفيات، ص: 108.

(4) الونشريسي، الوفيات، ص: 108، التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 325، مخلوف، شجرة النور، رقم: 218 / 1 : 767.

(5) ابن القاضي، درة الحجال، رقم: 441 / 2 : 1247.

(6) التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 325، مخلوف، شجرة النور، رقم: 218 / 1 : 767.

(7) التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 325.

(8) ابن القاضي، درة الحجال، رقم: 441 / 2 : 1247.

(9) الونشريسي، الوفيات، ص: 108، مخلوف، شجرة النور، رقم: 218 / 1 : 767.

- العالم (وصف: الونشريسي، ومخلوف)⁽¹⁾.

وقال عنه الونشريسي: «هو:

- من أهل العلم

- والدين

- والورع»⁽²⁾.

وذكره ابن زيدان فوصفه بأوصاف هي: »

- فقيه.

- حافظ.

- فرضي.

- حيسوبي.

- فاضل.

- زكي.

- نبيل.

- وجيه.

- كامل.

- ألمعي.

- انتهت إليه رئاسة الفرائض في عصره»⁽³⁾.

ووصفه ابن القاضي بأنه: «إمام في الفرائض والحساب في وقته»⁽⁴⁾.

(1) الونشريسي، الوفيات، ص: 108، مخلوف، شجرة النور، رقم: 767 / 1 : 218.

(2) المعيار المغرب: 43 / 10.

(3) إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس: 451 / 5.

(4) ابن القاضي، درة الحجال، رقم: 1247 / 2 : 441.

هكذا يكون الوصف له بما تقدم عاكسا لحملة من النعوت التي تجعل من مبحوثنا رجلا ذا مرتبة رفيعة بين علماء زمانه، فالاتصاف بكل تلك الصفات يعني في أبسط معانيه أنه حقق الموسوعية، فكونه "فرضيا" "فقيها"، فهذا يعني أنه بلغ مقاما ساميا في دراسة وتدريس الفقه والفرائض، ولم يكتف بالتدريس التعليمي، بل ارتقى إلى مستوى التأليف والإبداع في العلمين، ولا شك أن هذا المقام يعرّضه لحيازة مركز الإفتاء، وحل مشاكل النوازل مثل من ثبت تصدّره لهذه الخطط من أهل زمانه.

وبالحديث عن علم الفرائض يرد معنى وصف "الحسابي" أو "إمام الحساب"، وهو تعت يعكس توجهها علميا تجريبيا طبع علماء هذه الفترة تميزا لهم عن علماء الفترات السابقة من تاريخ العلم بالمغرب على عهد المرابطين والموحدين، وأكبر أعلام المغرب قاطبة في العناية بالجانب الحسابي والرياضي، وتوظيفه في تطوير العلوم الشرعية والفكرية الإسلامية هو ابن البناء العددي معاصر أبي الحسن اليفري. وإذا كان العددي قد كُتب له من الاشتهار الحظ الوافر بحكم قوة تأليفه وكثرة أتباعه، فإن اليفري لم ينل حظه من العناية على هذا المستوى. ولكن الأوصاف القوية ممن وقفوا على أخباره ونقلوا إلينا تحليلاته، تؤكد بأنه كان ضليعا في العلم الحسابي، ونجاحه وتألقه في علم المواريث القائم أساسا على الحساب العملي، يؤكد تخميناتنا في قوة ورسوخ العقلية الرياضية لأبي الحسن وأخذة بالحظ الوافر من هذا العلم الدقيق.

أما وصفه بـ "الحافظ"، فهو دليل على مشاركة أبي الحسن علماء الحديث في العناية بهذا الأصل توظيفا واستدلالا واستثمارا، كما يؤكد عمله في «المباحث» حيث ثبت استدلاله بعدد هائل من النصوص الحديثية في الدرس الكلامي، متميزا عن معظم أشاعرة فترته الذين قلّ عندهم اعتماد هذا الدليل وضعف. وقد ثبت أن أبا الحسن

الطننجي المدعو أحمد بن عبد الرحيم المكناسي درس على ابن رشيد السبتي وتلقى منه علم الحديث⁽¹⁾، مما يسمح لنا بالقول بأن هناك إمكانية قوية لأن يكون اليفرني قد أخذ بدوره عن هذا الحافظ السبتي، ومن ثم لا نستغرب وصفه بـ "الحافظ".

ثم إن وصفه كذلك بـ "الأصولي" يعني أنه جمع بين علمي "أصول الفقه" و "علم أصول الدين"، وهذا ليس بالأمر الغريب، بحكم أن العلمين مرتبطان، وبحكم أن جل علماء الكلام - ممن استمد اليفرني منهم مباشرة وبطريق غير مباشر - كانوا على هذا النهج من التعمق في العلمين، كيف لا والإجماع حاصل على تأثير العلمين بعضهما في بعض، واشتراكهما في الكثير من المباحث والقضايا. ويكفي إطلالة قصيرة على كتاب «المباحث» - في الكثير من العناوين والتفاصيل - للتأكد من مدى تعمق الرجل وتبحره في علم أصول الفقه.

يبقى وصفه بـ "العالم" و "الإمام"، وهما وصفان مستلزمان للأوصاف السابقة، فكل من بلغ مقامات التقدم والترقي في فهم وتفهم العلوم والاقتدار على ضبطها وتصريفها، لا شك مستحق لرتبة "العالمية" و "الإمامة". ومن باب تحصيل الحاصل لمن اتصف بمجموع ما ذكر من الأوصاف أن يكون "إماما" للعلماء، فضلا أن يكون مقتدى به في العبادات والسلوك.

بقي وصف واحد كنت أنتظر أن أعثر عليه مسجلا عند من ترجموا له، ولكنهم أغفلوه سهوا - لاريب - وهو وصف: "الصوفي"، أو "السالك" أو "الزاهد" (وإن كان الونشريسي قد وصفه بالدين والورع). ذلك أن تتبع بعض الأحكام والمواقف الدفاعية عن التصوف، واختيار الكثير من آراء الصوفية، وتبني تفسيراتهم لجملة من

(1) الجيلاني، الحافظ ابن رشيد السبتي الفهري وجهوده في خدمة السنة النبوية، ص: 896.

القضايا المعالجة في المباحث، بل تخصيص بعض الفصول كاملة لطرح وجهات نظر أهل السلوك في قضايا مثل الدعاء، لدليل قوي على أن المنحى الأساسي للرجل وميولاته كانت نحو نهج طريق أهل التصوف سلوكاً لطريق ومنهج الشيخ الأكبر أبي حامد الغزالي، وسيراً على خط عدد كبير من مثقفي العصر، ومنظري الفترة المرينية من العلماء.

1-7-7- قراءة في معطيات ترجمة اليفرني

1-7-1- في التكوين الأول

بعد تقديمنا للمعطيات الخبرية والتاريخية المتوفرة عن أبي الحسن اليفرني وعصره، نعود لمحاولة للممة هذه الأخبار وقراءتها في ضوء السياق التاريخي الذي امتدت فيها حياة هذا المتكلم.

فقد عاش اليفرني في أحضان الدولة المرينية، ولا نعرف متى وُلد، ولا نعرف شيئاً عن أسرته، ولا عن نشأته الأولى. وقد حاولنا سابقاً النبش في نسبة الأسرة، فتبين أنه من "اليفرنيين" غير البربر، وأن هذه النسبة عنده غير أصيلة، وتتبعنا تفرع العلم ببيته فتبين أن الفضل الأكبر في ذبوع صيت "بيت بني اليفرني" يعود إلى أبي الحسن علي هذا الذي نحن بصدد الكشف عن تفاصيل سيرته، مما يعني أن تاريخ الأسرة قبله لم يكن ذا حضور علمي وازن.

إن ما يمكن تخمينه بخصوص نشأة اليفرني ودراسته الأولى، وبالنظر إلى كثير من المؤشرات والمعطيات الموضوعية، أنه حفظ القرآن الكريم في مرحلة تعلمه الأولى - شأن أترابه في الفترة - حيث يجبرنا ابن خلدون عن دأب أهل بلده التعليمي في «مقدمته» فيقول: «فأما أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط، وأخذهم أثناء المدارس بالرسم ومسائله، واختلاف حملة القرآن فيه، لا يخلطون

ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من حديث، ولا من فقه، ولا من شعر، ولا من كلام العرب، إلى أن يحذق فيه أو ينقطع دونه، فيكون انقطاعه في الغالب انقطاعاً عن العلم بالجملة. وهذا مذهب أهل الأمصار بالمغرب ومن تبعهم من قرى البربر - أمم المغرب - في ولدانهم إلى أن يجاوزوا حد البلوغ إلى الشببية. وكذا في الكبير إذا رجع مدارس القرآن بعد طائفة من عمره. فهم لذلك أقوم على رسم القرآن وحفظه من سواهم»⁽¹⁾.

بعد ذلك قرأ اليفرني أهم المتون اللغوية: («إصلاح المنطق» لابن السكيت، و«الفصيح» لثعلب، و«الصحاح» للجوهري)⁽²⁾، والمتون الحديثية: (الصّحاح: «البخاري» و«مسلم»، وكتب السنن، وأهم المجموعات الحديثية)⁽³⁾، والذي يظهر من كتاب «المباحث العقلية» أن اليفرني سلك في هذه المرحلة التعليمية الثانية مسلكاً قريباً من منهج أهل الأندلس التعليمي، ومن منهج أهل إفريقية كذلك، هذان المنهجان اللذان يقول عنهما أبو عبد الرحمن: «وأما أهل الأندلس فمذهبهم تعليم القرآن والكتاب من حيث هو، وهذا هو الذي يراعونه في التعليم. إلا أنه لما كان القرآن أصل ذلك وأسه ومنبع الدين والعلوم، جعلوه أصلاً في التعليم، فلا يقتصرون لذلك عليه فقط، بل يخلطون في تعليمهم للولدان: رواية الشعر - في الغالب -، والترسل، وأخذهم

(1) ابن خلدون، المقدمة، تح: علي عبد الواحد وافي: 3/ 1250-1251.

(2) نرجح أن يكون اليفرني قد مر بسبته وقرأ بها كتب اللغة، فلا ننسى بأنها كانت بصورة المغرب في ذلك الوقت بالنظر إلى قوة الدرس اللغوي بها، ويحتمل كثيراً أن يكون قد التقى بالأديب الشاعر اللغوي ابن المرحّل (ت. 699هـ/ 1300م) الذي كان أستاذاً للفترة ونظم «مختصر إصلاح المنطق» لابن العربي، ورجز «الفصيح» لثعلب... إلخ. انظر: المنوفي، الورقات، ص: 318 وما بعدها، وراجع المبحث الخاص بـ «مصادر المباحث العقلية» ضمن هذا التقديم، وانظر أيضاً فهرس كتب التحقيق.

(3) انظر: المبحث الخاص بـ «مصادر المباحث العقلية» ضمن هذا التقديم، وانظر أيضاً فهرس كتب التحقيق.

بقوانين العربية وحفظها، وتجويد الخط، والكتاب. ولا تختص عنايتهم في التعليم بالقرآن دون هذه، بل عنايتهم فيه بالخط أكثر من جميعها إلى أن يخرج الولد من عمر البلوغ إلى الشبيبة، وقد شدا بعض الشيء في العربية، والشعر، والبصر بهما، وبرز في الخط والكتاب، وتعلق بأذيال العلم على الجملة، لو كان فيها سند لتعليم العلوم⁽¹⁾. ثم يقول ابن خلدون عن أهل إفريقية أيضا: «وأما أهل إفريقية فيخلطون في تعليمهم للولدان القرآن بالحديث في الغالب ومدارسه قوانين العلوم وتلقين بعض مسائلها»⁽²⁾.

إن اليفرني اقتبس من هذين المنهجين المجاورين لا شك في طور تعلمه الثاني، وأضافهما إليهما منهج أهل بلده الذي وجه تعليمه في الطور الأول؛ ودليل هذا المزج - في نظري - راجع إلى نوعية الكتابة، وإلى طبيعة المصادر المعتمدة بقوة في «شرح البرهانية»؛ هذا الشرح الذي تضمن نصوصا كثيرة من مظان اللغة، والحديث، ودواوين الشعر، وأمهات كتب الأصول، التي لا يمكن أن تكون إلا مصادر للدروس التي عكف اليفرني على متابعتها أولا في مجالس العلم خلال أطوار التلقي والتعلم.

انتقل أبو الحسن اليفرني بعد ذلك إلى قراءة المتون الفقهية التي كانت متداولة ورائجة في المؤسسات والمجالس الرسمية وغير الرسمية، ولا شك أنه تفرغ لكتب الدرس المالكية التي كانت المذهب الرسمي والعلمي لمجموع المغاربة، فقرأ «الرسالة القيروانية»، وما كتب عليها من شروح وطرر كانت رائجة في عصره، ولم تكن المختصرات الفقهية الجديدة منتشرة بعد زمن اليفرني التعليمي.

وقد عرفنا بأن الطنجي تعاطى بصورة كبيرة لقراءة «المدونة» وقراءة «تهذيب

(1) ابن خلدون، المقدمة: 3/ 1250.

(2) المصدر السابق: 3/ 1251.

البراذعي» على شيخه الزرويلي، وربما قبل الزرويلي درسهما على علماء أقل شأنًا من الصُّغير؛ لأن الوصول إلى حلقة أبي الحسن الزرويلي لم يكن متيسرًا لأي كان... فلا شك أن الدافع إلى مرافقة هذا العالم المالكي الكبير كان مرتبطًا عنده بتعميق علمه لـ «المدونة»، وبلوغ درجة التحقق فيها مما سيسمح له بالتأليف والتعليق، وكتابة «الطرر» على هذا المصدر المالكي الجامع.

إن من أكبر علماء الفقه وعلماء «المدونة» الذين يُرجَّح أن يكون اليفرني أخذ عنهم ممن لم تذكره الكتب التي ترجمت له، نذكر:

- أبا الفضل راشد بن أبي راشد الوليدي (ت. 675هـ / 1276م) - شيخ شيوخ المدونة بفاس -.

- وأبا إبراهيم إسحاق الورياغلي (ت. 683هـ / 1384م) - أشهر محشٍّ على «المدونة»، والذي يرجَّح استفادة اليفرني منه، وتقليده إياه في تعليقه على «التهذيب» مثله -.

- وأبا عمران الجورائي - (الذي كان حيا عام: 598هـ / 1202م)، وعُرف بالتمكن من الفقه والعقيدة -.

- ثم معاصر وقرين اليفرني وأستاذ أستاذه الزرويلي: أبا زيد الجزولي (ت. 741هـ / 1340م) - أعلم الناس بمذهب مالك في تلك الفترة، والذي قيدت عنه على «الرسالة» عدة تقييد -.

- وإبراهيم الغازي السريفي الفاسي (ت. 716هـ / 1316م) - من جلة شيوخ «المدونة» والفتوى -.

- وأبا زيد عبد الرحمن الرجراجي الفاسي (ت. 718 / 1318م) - الذي درس «المدونة» وأملى عليها إملاء حسنا -.

• وأبا الربيع سليمان الونشريسي (ت. 705هـ / 1305م) - المفتي، والقائم على «التهذيب» و«التفرع» -، وغيرهم⁽¹⁾.

ولم يكتف اليفرني بقراءة الفقه العام من المظان المذكورة وعلى شيوخ الفقه المشار إليهم، وإنما أراد أن يعمق تخصصه داخل الفقه بالانكباب على دروس الفرائض، هذا العلم العزيز الذي يعد من العلوم السريعة الاندثار، والصعبة التعلم؛ لما تتطلبه من عقلية علمية رقمية، وتمكّن كاف من علم الحساب.

انطلاقاً من هذا سيتجه مبحثنا إلى الوقوف وقفة تعليمية خاصة مع الرياضيات⁽²⁾، ومع علم الحساب وعلم حساب الفرائض - الذي بدونه يستعصي حل مشكلات ونوازل الميراث -، ومعلوم - كما ذكرت آنفاً - أن علم الرياضيات والحساب كان من العلوم الرائجة في هذا العصر، فقد راج تدريس «أرجوزة ابن الياسمين» في الجبر، و«تلخيص أعمال الحساب»، و«رفع الحجاب عن تلخيص أعمال الحساب» لمعاصر اليفرني: ابن البناء العددي (721هـ / 1321م)، وهي من الكتب التي لا بد أن يكون اليفرني قد وقف عليها واستفاد منها.

وبخصوص حساب الفرائض الذي كان اهتمام مبحثنا منصباً عليه أكثر، لاشك في استفادته من «القصيدة التلمسانية: تبصرة البادي وتذكرة الشاذي» نظم إبراهيم بن أبي بكر الأنصاري (ت. 697هـ / 1298م) - نزيل سبتة -، و«مختصر الحوفي»، الذي سيكون له معه شأن خاص في مرحلة الأستاذية.

(1) انظر: المنوني، الورقات، ص: 294 وما بعدها.

(2) يستوعب علم الرياضيات علم العدد، وعلم الهندسة، وعلم الموسيقى. ويتفرع علم العدد إلى الأرقاماتيقي، والحساب، والجبر والمقابلة، وحساب الفرائض، وحساب المعاملات، انظر: ابن خلدون، المقدمة: 3 / 1120.

هكذا تظهر لنا الآن بعض معالم مرحلة التعلم في مسار صاحبنا اليفري، ومع ذلك يبقى السؤال الأهم في موضوع عملنا مطروحا عن شيوخه وكتب دراسته الأولى في العقيدة. وأظن أن الإجابة عن هذا الموضوع ستبقى من الأمور المعلقة، لأن الإشارات المحدودة إلى أساتذة الدرس في ترجمات أبي الحسن لم تول هذا الجانب الكلامي العناية الواجبة، بل إن الإشارة إلى تخصُّصه العقدي كان أكبر الغائبين في حديث المتحدثين المقصرين عنه.

أعود إذن إلى لائحة شيوخ الدرس العقدي الذين ذكرناهم خلال الحديث عن علوم وأعلام عصر اليفري، وبالضبط علماء فترة تعلمه، لأجد بأنها شحيحة جدا على مستوى هذا التخصص، ولذلك نجدنا في ضيق حال بخصوص المبحوث عنهم ممن يمكن أن يكونوا أساتذة لأبي الحسن اليفري في علم الكلام الأشعري، فأشهر وأهم من تضمهم تلك اللائحة:

- ابن بزيمة التونسي (ت. 662هـ / 1264م) - مؤلف شرح «البرهانية».
- ومحمد بن خليل السكوني الإشبيلي القيرواني (ق: 7هـ / 13م).
- وأبو بكر الخفاف (ق: 7هـ / 13م)، - شارح «البرهانية».
- وأبو العباس الغبريني البجاوي (ت. 704هـ / 1304م)، - صاحب كتاب: «الفصول الجامعة والحدود المانعة في تقريب عقيدة أهل السنة أولي النظر السديد، والرأي الصالح الحميد».
- وأبو علي عمر بن محمد بن خليل السكوني الإشبيلي القيرواني (ت. 717هـ / 1317م).
- وابن البناء العددي (ت. 721هـ / 1321م) المفكر المراكشي الكبير الغني عن التعريف الذي خلف عدة كتب في العقيدة من أهمها: «اللاقتضاب والتبيين في علم

أصول الدين»، «المراسم في علم الكلام»، «شرح مراسم طريقة في فهم الحقيقة من حال الخليفة»⁽¹⁾...

هؤلاء هم علماء المغرب في البحث العقدي خلال فترة تلقي أبي الحسن اليفرني، فهل نجد خيطا لربط السند العلمي العقدي بين اليفرني وبين أحد هؤلاء ممن عرف عنهم الاشتغال بعلم الكلام؟

في خصوص ابن بزيّة (ت. 662هـ / 1264م)، وجدت اليفرني يشير إلى استفادته من «شرحه للبرهانية»، قال: «وقد وجدت أيضا لأبي محمد بن عبد العزيز بن إبراهيم ابن بزيّة شرحا على هذه "العقيدة [البرهانية]"»⁽²⁾، مما يعني أنه لم يلتق به مباشرة، ولكنه اطلع على كتبه، فالأستاذية غير المباشرة حاصلة لابن بزيّة على اليفرني رغم عدم تحقق اللقاء بينهما، علما بأن وفاة ابن بزيّة كانت في فترة قريبة من فترة ولادة اليفرني.

أما الخفاف الذي لا نعرف بالضبط تاريخ وفاته، وإن كنا نعلم أنه عاش في العصر المريني الأول بتازة - بالقرب من اليفرني -، بيد أن معرفة اليفرني به غير متحققة، إذ لو كانت جمعتها علاقة علمية موثوقة، لكان اليفرني قد ذكرها أو صرح باسم صاحبها، والحال أنه لم يشر إلى ذلك البتة في «مباحثه».

أما السكونيان الأب محمد والابن عمر فتاريخ وفاة الابن (717هـ / 1317م) مناسب لأن يكون اليفرني درس عليه، ولكننا نستبعد ذلك، أولا: لعدم اعتراف اليفرني بهذه التلمذة لا تصريحاً ولا ضمناً، وثانيا: لأنني لم أجِد في «المباحث» أية إشارة إلى مؤلفات السكونيين؛ مما يؤكد عدم معرفة اليفرني بهما وبمؤلفاتهما.

(1) حققه ونشره مركز أبي الحسن الأشعري سنة: 2014.

(2) المباحث العقلية، ص: 1.

أما ابن البناء العددي فتبدو الكثير من أفكاره حاضرة في «شرح اليفرني»، فهناك التوظيف المتعدد لموضوع الأعداد الحسابية وحساب الجمل حتى في القضايا العقدية، وهو منهج ابن البناء في «المراسم» وفي «شرحها»، كما هنالك حضور لبعض التفسيرات الرمزية، ولقضايا فلسفية توجد عند العددي في الكتابين السابقين وفي غيرهما، مما يؤكد اطلاع اليفرني على أعمال معاصره ابن البناء، ولكن لا دليل عندنا على التقاء الرجلين، ولا على أخذ أبي الحسن عن أبي أحمد في مراكش - إذ لا دليل عندي على انتقال اليفرني إلى مراكش في مرحلة التلقي -، أو فاس - علماً بأن ابن البناء درس ودرّس بفاس، وكان يحظى بتقدير ملوك الدولة المرينية في المغرب الذين استقدموه إلى فاس مراراً.

بقي الشك إذن في شخصية الأستاذ أبي العباس الغبريني البجاوي (ت. 704هـ / 1305م) الذي يبدو تاريخ وفاته مشجعاً للقول بإمكانية تتلمذ اليفرني عليه، ولكن الأدلة الوثيقة المؤكدة لذلك تعوزنا للحكم بذلك، علماً بأن مضامين «المباحث» تستبعد ذلك.

وعلى هذا فلا نملك إلا أن نعتبر أن دراسة أبي الحسن اليفرني لعلم الكلام كانت بمجهود فردي عصامي، وأن شخصيته العلمية الفذة، وميولاته العقلية القوية التي يؤكدنا لنا تفرغه للجانب العقلي من العلوم بما فيها العلوم الرياضية والحسابية، كان حافزه الأكبر على خوض البحث في العقيدة وعلم الكلام، مما يسر له فهم العلم العقدي والفلسفي، وهدهد ذلك لاحتضان الدرس العقدي الذي لم يكن - مع ذلك - من الدروس الرائجة في زمانه، بحكم إقبال معظم العلماء على علم الفقه، وعلوم القرآن، وتأخيرهم الاشتغال بعلم العقيدة، وهذا سر خمول ذكر اليفرني والتعريف بسيرته بصورة أوسع عند مؤرخي زمانه.

1-7-2- في رحلته العلمية

أفترض - كما ذكرت آنفا - بأن اليفرني ولد بفاس، وعاش فيها، وبها تلقى دروسه الأولى التي أشرنا إلى بعض ملامحها في المباحث السابقة. ولكن السؤال الذي يمكن أن يطرح علينا في خصوص مساره العلمي هو: هل يمكن أن يكون اليفرني اكتفى بما تعلمه في مدينته فاس؟ أم أنه هاجر شأن جل المتطلعين من الطلبة لتحصيل المزيد من العلوم إلى وجهات أخرى؟

لا أملك الآن إلا نصا فريدا يشير إلى وقوع الرحلة والسفر في حياة أبي الحسن اليفرني، وهو نص عزيز ومفيد جدا، جاء - على غير عادة اليفرني الذي رفض أن يفيدنا بأدنى معلومات عن حياته الخاصة في كتابه «المباحث العقلية» -، ليُشعل بصيصا خافتا من الضوء على مسار حياة هذا المفكر الأشعري الذي يستر محطات حياته وشاح عريض من الظلام. ورد هذا النص في أثناء حديث اليفرني عن فائدة بعض الأدعية في حفظ المؤمنين، حيث أكد أن بعض من يوثق بهم من العلماء جربوا الدعاء بها فنفعهم وكفاهم شر الأشرار، قال: «قال أبو عبد الله [ابن النعمان]⁽¹⁾: أخبرني من أثنى به من إخواني أنه جربها فرآى منها عجبا. وأنا أيضا جربتها ثلاث مرات: أما المرتان ففي

(1) قال ابن الجزري في "غاية النهاية": «محمد بن الحسين بن محمد بن إبراهيم بن النعمان أبو عبد الله القرشي الفهري القروي، مقرئ مجود صالح، أخذ القراءة عرضا عن أبي الفتح بن بدهن وعليه اعتماده، وعن أحمد بن إبراهيم الجلاء، وأحمد بن أسامة التنجيني، وعبد الله بن الحسين السامري، وأبي بكر اللاذفوي، أخذ القراءة عنه عرضا أبو عمر الطلمنكي، وعبد الرحمن بن مروان القنازعي، وأحمد بن محمد بن جريج القرطبي، قال الحافظ أبو عمرو: نزل الأندلس سنة سبع وخمسين وثلاثمائة وأقرأ الناس بها دهرا، وكان خيرا فاضلا محمودا حسن الصوت، ذا حفظ للحروف ولعدد الآي، ولم يكن يحسن شيئا من الإعراب ولا غيره وكان ضعيف الكتابة، ولد بالقبروان سنة تسع وعشرين وثلاثمائة، وتوفي بقرطبة ليلة السبت لثمان بقين من المحرم سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة»، الغاية، عني بنشره: ج. برجستراسر: 2/ 132.

السفر، اعترضني في كل مرة منها اللصوص، فقرأتها، فجزت عليهم، فلم يروني. وأما الثالثة، ففي إقبالي من الأندلس إلى القيروان، فإن السلطان أرسل الأعوان في طلبي، فقرأتها، فأخذ الله بأبصارهم عني»⁽¹⁾.

هذا النص يفيد بأن أحد المتكلمين: إما أبو عبد الله ابن النعمان، أو أبو الحسن الطنجي، هو الذي يتحدث عن تجربته مع تلك الأدعية في الحالات السفرية المشار إليها. وقد ترجّح لديّ بأن نص وكلام ابن النعمان انتهى عند قوله: «أخبرني من أثق به من إخواني أنه جربها فرأى منها عجبا»، أما ما جاء بعد وهو قول القائل: «وأنا أيضا جربتها ثلاث مرات...»، فأرجح أنها من قول اليفرني - والله تعالى أعلم بالصواب -.

ومستند هذا الترجيح يعود إلى كون ابن النعمان - كما ورد في ترجمته - انتقل من القيروان إلى الأندلس نهائيا سنة: 357 هـ، وبقي بها إلى أن مات سنة: 378 هـ، ولم ترد في ترجمته أخبار عن فراره من الأندلس وعودته إلى بلده الأصل، بحكم موته في الجزيرة، ومن ثم فاستبعد أن يكون هو القائل للجملّة الأخيرة، فيبقى الاحتمال الأقوى هو أن يكون اليفرني هو صاحب التجارب الدعوية المذكورة، لأسباب موضوعية وتفسيرية أقرب إلى الظروف والحيثيات المتعلقة بحياة ونفسية اليفرني، وهو ما سنوضحه لاحقا - بحول الله -.

على أساس هذا الافتراض الأساس - الذي يمكن أن يكون في نفس الوقت افتراضا مرجوحا لاعتبارات قد تكون غائبة عنا الآن - يؤكد اليفرني بأنه كان من العلماء الرحالة، ويثبت بأنه دخل إلى الأندلس التي عرفنا بأنها كانت تعيش في تلك الفترة على وقع حروب مستمرة بين المسلمين - الذين ظلوا يحتفظون بمنطقة محدودة في الجنوب

تمودها بنو الأحمر، وبين النصاري الذين كانوا يسعون جاهدين لإخراج المسلمين، لإعادتهم إلى العدو التي قدموا منها في قرون خلت.

لا نعرف المدن الأندلسية التي زارها اليفرني، ولا نعرف العلماء الذين يمكن أن يكون قد التقى بهم، ولا ندري ما أهداف رحلته الأندلسية. ولكن أهداف العالم أساسا تكون - مهما ارتبطت بها مهام أخرى - برغبة التحصيل، والتعمق في التعلم والتعليم. لم نجد ذكرا للرجل في كتب الأندلسيين، ولم نعرف المدة التي قضاها بالأندلس، وإن كان يبدو أنها لم تطل، وإلا لكان لرحلته ذكر آخر.

المحطة الأخرى التي ورد ذكرها عند اليفرني في رحلته كانت هي إفريقية، حيث ذكر أنه قصدها، ونزل بالضبط مدينة القيروان... نفس الأسئلة التي أشرنا إليها في حديثنا عن زيارته للأندلس تحضر أماننا ونحن نتكلم عن زيارته للقيروان، غير أن ما يستوقفنا ونحن نتحدث عن مقامه في القيروان هو إشارة إلى "يفرني" أخذ عنه العالمان الجزائريان الكبيران ابنا الإمام - اللذان تحدثنا عنهما ضمن تلاميذ اليفرني سابقا - في إفريقية، قال ابن مرزوق المعاصر للأحداث المشار إليها وللعلمين المذكورين: إنهما «كانا قادرين في عصرهما، قرآ في بلدهما [تلمسان] ابتداء، ثم رحلا إلى تونس، فلازما علماءها، واستفادا باليفرني، وابن جماعة، والبوذري، وغيرهم»⁽¹⁾. الشاهد في النص هو الحديث عن هذا "اليفرني" من رجل كان قريبا من الأحداث - وهو ابن مرزوق مؤرخ السلطان أبي الحسن المريني - فهل كان "اليفرني" المذكور الذي التقى به ابنا الإمام بإفريقية هو أبا الحسن اليفرني الطنجي؟ أم هو "يفرني" آخر من أهل القيروان وتونس لا نعرفه؟ لا أملك جوابا حاسما في هذا الوقت، ولا أملك إلا أن أرجح حقيقتين:

(1) المسند الصحيح الحسن، ص: 265.

أولاهما: أن اليفرني رحل إلى القيروان، والثانية: أنه كان شيخا لابني الإمام اللذين درسا عليه وتعلما منه باتفاق من ترجموا لهما.

1-7-3- في مرحلة الأستاذية

لم تفدنا المصادر القليلة التي ترجمت لليفرني بالمعلومات الكافية لتأسيس تصور عن مرحلة تقلده وتوليهِ للتدريس، ولا عن تفاصيل المواد والكتب التي كان يدرّسها، ولا عن المكان الذي كان يدرس فيه...

والأكيد أنه كان يدرس في مدينة فاس، وربما درّس في المدن التي رحل إليها وأشرنا إليها في المبحث السابق، ولكننا لم نقف على المسجد أو المساجد التي كان يلقي فيها دروسه بالمدينة أو المدن المغربية، فضلا عن الأماكن خارج المغرب.

وباختصار فكل ما نملكه يقينا بخصوص أستاذه هو المعلومات المتعلقة بكونه درّس «كتاب الحوفي في الفرائض»، وأن الإمام محمد بن سليمان السطي - الفرضي الكبير - كان من بين تلاميذه في حلقة تدريسه لهذا الكتاب.

يقول الونشريسي في ترجمة للسطي: «وأخذ الفرائض عن الشيخ أبي الحسن الطنجي، ختم عليه "كتاب الحوفي" ثمان ختمات»⁽¹⁾.

ويؤكد ذلك التنبكتي إذ يقول: «وأخذ عنه [=عن أبي الحسن اليفرني:] الحافظ السطي»⁽²⁾.

ويقول في ترجمته للسطي: «وأخذ الفرائض عن الشيخ أبي الحسن الطنجي»⁽³⁾.

(1) الونشريسي، الوفيات، ص: 117.

(2) نيل الابتهاج:، رقم: 415، ص: 326.

(3) نيل الابتهاج:، رقم: 540 / 1: 408.

ويؤكد ذلك أيضا مخلوف الذي يقول في ترجمته لأبي الحسن اليفرنى: «وعنه الإمام السطى وغيره»⁽¹⁾.

وفي ترجمته للسطى يقول: «وتفقه بأبي الحسن الطنجى»⁽²⁾.

بقي أن نقول عن هذا الكتاب الموثوق نسبةً لتدريسه لليفرنى، بأنه هو «مختصر الحوفى»، فمن هو هذا الحوفى؟ وما مضمون هذا الكتاب؟

أما "الحوفى" فهو: أبو القاسم أحمد بن محمد بن خلف الكلاعى الإشبلى، ولد عام: 511هـ، وتوفي عام: 588هـ، درس على شيوخ من أهمهم القاضى ابن العربى المعافى، وكان قاضيا ببلده إشبيلية، فقيها، حافظا، حاضر الذكر للمسائل بصيرا بها، يعقد الشروط، فرضيا ماهرا⁽³⁾.

وأما كتابه موضوع الدرس: «كتاب المختصر فى الفرائض للحوفى»: فهو فى الواقع ثلاث تأليف كلها فى الفرائض: كبير ووسيط ومختصر. ولم يبق منها إلا المختصر.

وقد استهل أبو القاسم «مختصره» بمدخل ذكر فيه:

- الحقوق المتعلقة بالتركة.
- وأسباب الإرث وجهاته.
- وأدلة الموارث من الكتاب والسنة والإجماع.
- ثم ذكر أصناف الورثة.
- ثم الحجب وأنواعه.

(1) شجرة النور، رقم: 798: 313/1.

(2) شجرة النور، رقم: 816: 318/1.

(3) انظر: ابن عبد الملك المراكشى، الذيل والتكملة، رقم: 608: 587/1.

- ثم ذكر بعد ذلك الفروض الواردة في كتاب الله.
- ثم مسائل الجدل.
- ثم مسائل المعادة.
- ثم أصول الفرائض.
- ثم طرقها.
- ثم الانكسار.

ثم قسم الكتاب بعد ذلك إلى سبعة أقسام:

- الباب الأول: باب المناسخات.
- الباب الثاني: باب المدبر.
- الباب الثالث: باب الصلح.
- الباب الرابع: باب الإقرار والإنكار.
- الباب الخامس: باب الوصايا.
- الباب السادس: باب الخنثى.
- الباب السابع، باب الولاء⁽¹⁾.

هذا هو مضمون الكتاب الذي قرأه السطّي على اليفرني، وختم دراسته عليه ثمان مرات؛ مما يشير إلى:

- 1- أهمية ما كان الطنجي يقرره من تخریجات على الكتاب.
- 2- ويشير أيضا إلى طول المدة التي زاول فيها اليفرني التدريس لهذا الكتاب.

(1) انظر فهرس كتاب: شرح مختصر الحوفي لأبي عبد الله محمد السطّي، دراسة وتحقيق: يحيى بوعرورو: 2/

- 3- وأخيرا يفيد رسوخ قدم اليفرني في العلم.
- 4- ونجاحه في التدريس؛ بفضل ما ضمه مجلسه من كبار علماء الفترة الذين يعدّ السطي أعلمهم.

ولا نشك بعد هذا في تقلّد اليفرني لمهام تدريسية أخرى، لا سيما تدريس «المدونة» و«التهذيب» بحكم كتابته طررا مهمة وشروحا مستفيضة عليها، وهو - أي الشرح والتعليق - أمر يدفع إليه - لا ريب - داعي التحضير، وإعداد الدروس للمتلقيين والمناظرين.

بقي أن نشير إلى أن اليفرني كان متمكنا من علم الحساب - وإن لم يؤلف فيه -، ولكننا مع ذلك مطمئنون إلى أن دروسه في الحساب كانت حاضرة ضمن دروس الفرائض التي حسمنا في تفرغه لتقديمها من خلال «مختصر الخوفاي». وإذا كان أمر تدريس الحساب على هذا النحو من التحقق، فإن تدريسه للموضوع الأساس الذي تفوق فيه، وكُتب له الذكر بسببه؛ وهو "علم الكلام" يبقى أمرا غامضا لا نجد لفقر المادة، ولشح الأخبار فيه أي معنى ومسوخ مفهوم.

1-7-4- في علاقته بالعلماء والحكام

تبدو علاقة اليفرني بزملائه وأقرانه من العلماء علاقة متناقضة، ففي الوقت الذي نجد عالما نحريّا مثل أبي الحسن الصّغير يحتضنه ويقربه ويسعى في تكوينه وتعليمه، وعالما فاضلا مثل السطي يلازمه ويصطفيه من بين الشيوخ ويرابط ببابه للتعلم منه والاستفادة من ثقافته، في هذا الوقت وفي المقابل نجد بقية العلماء والمؤرخين وأصحاب التراجم يتجهمون له، ويعرضون عن الإشارة إليه، بل نكاد نعدّه بفعل هذا السلوك الإقصائي من جملة المجاهيل الذين ظلمهم قومهم وأساءوا إليهم؛ بالتفريط في التعريف بهم. ولولا ظهور كتاب «المباحث العقلية» - الذي أعاد الاعتبار لهذا المفكر

الأشعري الكبير - لبقيت شخصية أبي الحسن اليفرني مطوية لا يعرفها إلا قلة ممن مارسوا البحث في الأعلام والرجال وتفرغوا له.

وإذا كان من سبب مناقش به هذا الإهمال الذي لحقه، فإنني أرى أنه مرتبط بطبيعة هذا الرجل، وبخصوصيات شخصيته حكمت نفسيته، وانعكست على سلوكه، وهو ما سنحاول توضيحه فيما بعد... هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هناك احتمالاً قوياً لنفور جمهور العلماء التقليديين من رجل جعل أكبر همه البحث في كتب الكلام المعقدة، وفي مصادر الفلسفة والخلافات الإيديولوجية العميقة. وإذا كان الفقهاء والمحدثون - المتحكمون عادة في القرار العلمي الرسمي بالمغرب - قد قدموا عبر التاريخ المغربي المختلف - بدءاً من عهد المرابطين ووصولاً إلى السعديين والعلويين - الكثير من الاعتراضات على المشتغلين بالدرس الفلسفي خصوصاً، وإذا كان شغف اليفرني بالدرس الكلامي قد دفعه - لا شك - إلى اقتحام لجج البحث الفلسفي من خلال كتب الرازي والآمدي - المتأثرين كثيراً بابن سينا والرازي الطبيب خاصة - وغيرهما ممن تبنى فلسفة علم الكلام، فلما كان مبحوثنا اليفرني رائد المدرسة المغربية الأشعرية التي سلكت هذا المسلك، فإنه من الطبيعي - إذن - أن تتقوى الاعتراضات عليه من طرف الرأي العام العالم المحافظ، هذا الرأي الذي يأبى أي خلخلة للواقع الرتيب، رغم إقراره للمذهب العقدي الجديد المتمثل في العقيدة الأشعرية؛ لأن الفلسفة مثلت عندهم - عبر مراحل التطور الثقافي السني - أس التشكيك وسبب الانحراف، ومن هنا كان الرفض لاختيارات الفلاسفة. ودوننا النهاية غير السعيدة لسيف الدين الآمدي الذي عُزل من التدريس في آخر حياته، وحوصر في بيته إلى أن مات سنة: 631هـ / 1234م. لهذا يكون من اليسير تصور الرفض القوي الذي سيكون اليفرني قد لاقاه من طرف زملائه وأقرانه، ثم من العلماء التقليديين بسبب تبنيه للمنهج الجديد في الدرس الأشعري.

وإلى جانب هذا الموقف الصلب الذي حكم علاقة اليفرني بجل علماء عصره، فإن ما يزيد طرحنا وبحثنا إجلاء وكشفا عن مخبوء شخصية اليفرني عودتنا إلى نص اليفرني الذي حكى لنا فيه رحلته إلى الأندلس والقيروان؛ حيث نتذكر خبره وإخباره للقارئ بأن السلطان كان يطارده، وأنه بعث الجنود والأعوان لإحضاره، وربما لمعاقبته. ولكن لماذا هذه المطاردة؟ وما جريمة اليفرني التي تطلبت هذه المطاردة؟ ومن هو السلطان الذي كان يتابعه؟ ومتى كانت هذه المتابعة؟

أسئلة كثيرة تتناسل من النص القصير الذي نقلناه من «مباحث» اليفرني، وأقرب ما نجيب به عن بعض ما طُرح أن نقول: إن اليفرني يخبرنا بهذا الخبر في حدود سنة 728هـ أو قبل هذا التاريخ بقليل؛ لأنه تاريخ الانتهاء من تأليف «المباحث العقلية»⁽¹⁾. ومعنى هذا أنه عندما كان يكتب خبر الفرار كان في فاس في وضعية مأمونة، ولم يكن يخشى تابعا ولا مطاردا. ومعنى هذا أيضا أن الفرار كان في تاريخ سابق، وربما كان في مرحلة الشباب والتلقي: مرحلة الثورة والحماس، حيث يبدو أنه لم يكن متفقاً مع اختيارات سياسية بعينها لأحد حكام المرينيين (=السلطين)... من الصعب تحديد السلطان المقصود، ولكن المقصود منهم ربما كان حكمه يمتد من الأندلس إلى حدود القيروان بتونس...

أما الجرم المقترف من طرف اليفرني فهو مرتبط - في الغالب - باختيارات فكرية أو سياسية لم ترق السلطة، وهذا ما دفعه إلى الفرار وطلب اللجوء في الأندلس، ثم تحول الطلب إلى جهة بعيدة لعدم اطمئنانه إلى بني الأحمر بالأندلس - بسبب تقلب علاقاتهم بالمرينيين بين الولاء والبراء -، تحول اليفرني نحو القيروان - التي كانت أبعد جغرافيا

(1) حدد اليفرني تاريخ الانتهاء من هذا العمل بيوم «التاسع من ذي الحجة سنة ثامن وعشرين وسبعماية بمدينة فاس...»، المباحث، ص: 272.

من مركز المرينيين في فاس، وكانت تحت حكم الحفصيين - بحثا عن الحماية، ولا أستبعد أن يكون تخطيط اليفرني كان يروم الوصول إلى مكان أقصى مما تحقق على أرض الواقع، فلا يبعد أن يكون هدفه من الهروب الوصول إلى الشرق الإسلامي نهائيا؛ حيث يمكنه الاطمئنان على نفسه، والنجاة بأفكاره، وإتمام مشروعه، استكمالا للتحصيل العلمي، وربما لتنفيذ رسالته النضالية.

لم أجد في القسم السياسي من كتاب «المباحث» شيئا يمكن التعويل عليه لمعرفة موقفه من السلطة الحاكمة تفصيلا، ولكن الكتاب كُتب بعد استقرار اليفرني وتمام نضجه وكبر سنه، كما أن من عادة المتكلمين في مثل هذه المباحث أن يتكتموا ويكتفوا بالخوض فيما جرى بين الصحابة لتمييز الموقف السني، وهذا ما فعله اليفرني، ومن ثم تبقى الكثير من الأسئلة المتقدمة عالقة لا نجد لها إجابات شافية في حدود المتوفر من المعلومات حاليا.

نطرح أسئلة أخرى - قبل الانتهاء من هذا المبحث - ونرجئ الإجابات الحاسمة عنها لفترات لاحقة - بحول الله - أو لمن توفرت له المادة اللازمة، أو لمن يملك حدة في الفهم وربط الأحداث لم تتوفر لنا في هذا المقام، فنقول:

إذا كان المرينيون قد فتحوا أبوابهم للعلماء، وسعوا إلى استقدام كل من سمعوا عنه منهم، وإذا كان تأسيس المدارس الكثيرة، وإنشاء مراكز لإشاعة العلوم قد تم بمباركة الحكام والمحكومين والعلماء، فكيف نفسر إقصاء عالم ضليع، وأستاذ فريد؛ وعالم بالفقه، والعقيدة، والحساب، تلميذ لأحد المقربين من الحاشية هو أبو الحسن الصغير، وأستاذ لعالم من علماء القصر هو أبو الحسن السطحي، أقصد به أبا الحسن اليفرني، مع أن مجالس السلاطين المرينيين ومدارسهم لم تضم - حسب اللوائح التي وقفنا عليها - علماء

أرفع منه، ولا منظرين في نفس درجته، فلا شك أن الإبعاد الذي تعرض له، والاحتياط والتخوف من طرف زملائه في التعامل معه، وتقديمه إلى الجهات العليا كان يرجع إلى التوجس منه، والخوف ممن طال سمعته بعض الخدوش الاجتماعية، والاعتراضات السياسية، بحكم أنه كان من المعارضين للمرينيين في مراحل شبابه، ولأنه من الزمرة التي احتضنت الأفكار الجديدة في العقيدة والسياسة... وربما لأنه اختار الزهد في السلطة ورجالها؛ سالكا في ذلك طريق أستاذه الأكبر: أبي عمرو السلاجبي الذي نعرف بأنه لما بلغ به مقامه إلى حاشية السلطان، خاف على نفسه الفتنة، فانسحب من الحاشية، وعاد أدراجه إلى فاس لتعليم الناس، والتفرغ للعبادة....

هذه أسئلة وافتراضات نسهم بها في فتح المجال لمزيد من التمحيص والتحقيق والتدقيق....

2- مصادر "المباحث العقلية"، منهجه، وقيمه العلمية

إن تأليف هذا الشرح في هذا العصر يدل على إشارات كثيرة، ويفيد معاني ودلالات متعددة. فما هي ظروف هذا التأليف؟ وما مصادره؟ وما مكانته العلمية وقيمه؟ وما الآثار التي تركها على الدرس العقدي بالمغرب؟ أسئلة نود الإجابة عنها في النقاط التالية:

2-1- ظروف تأليف الشرح

أقصد بالظروف هنا الظروف الخاصة لتأليف «المباحث العقلية»؛ فيذكر اليفرنى أن الأسباب التي دفعته إلى شرح «البرهانية» مرتبطة بمتطلبات عصره العقدي، حيث كثر الإقبال على هذا المختصر، وكان طلبة العقائد يحتاجون إلى الرجوع إلى المؤلفات والمصادر الضخمة من أجل تفهم فصولها، فأشفق عليهم، وفضل أن يقرب البعيد، ويسر الصعب من أجل فهم دقائق وأغراض «العقيدة البرهانية»، لا سيما بعد أن رأى كثرة الإقبال عليها، والتفاف المتعلمين على نصها. يقول اليفرنى: «إني لما رأيت أهل زماننا مشغولين بـ"العقيدة البرهانية" تأليف الشيخ أبي عمرو السلاجي - رَحِمَهُ اللهُ - قصدت مستعينا بالله - تعالى - أن أضع عليها شرحا ليكون ذلك تهذيبا للمبتدئ، وتقريبا للمنتهي من مشقة مطالعة الدواوين»⁽¹⁾.

نتوقف مع هذا النص لنسجل عليه الملاحظات التالية:

أن الدرس الكلامي لم يكن باهتا تماما في الوسط العلمي والطلاي، فرغم الإقبال الكبير على «المدونة»، و«التهذيب»، ورغم رواج سوق كتب ودروس الفرائض والحساب، إلا أن بقية العلوم كانت تنال حظها من العناية بما فيها علم الحديث الذي

(1) اليفرنى، المباحث، ص: 1.

سيبرز فيه علم من أشهر المشتغلين به في المغرب والمشرق وهو ابن رشيد السبتي، ولكن الذي يهمنا هو علم الكلام، فكلام اليفرني في هذا النص يعطينا صورة خاصة عن رواج صوقه، واتساع فئات المشتغلين به المهتمين بدروسه، ولكنه يقصد ولا شك علم الكلام على طريقة المتقدمين.

يفهم من كلامه في هذا النص أيضا بأنه كان يلقي دروسا للطلبة في العقيدة الأشعرية، وأنه ربما لم يكن المهتم الوحيد بتلقي علم الكلام، لأنه يتكلم عن اهتمام مشترك بينه وبين آخرين: أساتذة، وطلبة. المهم أن هذا النص يكشف عن واقع آخر غير الواقع الكتيب الذي أراد المؤرخون ورجال التراجم تصويره عن حال علم الكلام في مغرب المرينيين: حال الرواج، وحال الانفتاح، والقوة، والنشاط.

من نص اليفرني نستفيد أيضا أن أهل زمانه جعلوا نص السلاحي نصهم الأساس لفهم العقيدة الإسلامية، لما تقدّمت الإشارة إليه في الفصل الأول عن خصوصيات هذا النص. ولكن المهم أو الأهم أن نص السلاحي كان مقدا لأسباب إيديولوجية كذلك، لكون السلاحي رفض فيه الطرح الموحد لصفات الإمام والحاكم، ولم يقل بالمهدية والعصمة التي سينبني عليها الاختيار المذهبي للموحدين سنوات طويلة. ولذلك كانت الرغبة في محو الدور التومرتي في مجال الترويج للأشعرية حاضرة لدى العقلية الرسمية للمرينيين، مع اعتقادهم أن المذهبية العقدية الأشعرية لا يمكن زحزحتها، لأنها صارت مرجعية الأمة في المشرق والمغرب، فكان من الطبيعي أن يقع تقديم نص السلاحي، الرجل الذي تنزه عن الانضمام إلى حاشية خصومهم الموحدين، واكتفى من الأشعرية بما لا يمكن الطعن السياسي فيه.

هذه قراءات في الظروف الخاصة لتأليف شرح اليفرني لـ «المباحث العقلية في شرح العقيدة البرهانية». فماذا عن مصادر هذا الشرح؟

2-2- مصادر "المباحث العقلية"

ترجع أهمية هذا الشرح لعدة أمور سنشير إليها فيما بعد، ولكن هناك جانباً مهماً في هذا العمل زاده قيمة ورفع من مكانة صاحبه وشهد له بحسن الاطلاع، ذلك هو كثرة المصادر وغناؤها وتنوعها.

وترجع هذه الكثرة والتنوع في مصادر اليفرني إلى اتساع ثقافته وقدرته على البحث والتنقيب، ولكنها ترتبط أيضاً بنفاق سوق المؤلفات العقدية التي دخلت المغرب في عصره منذ الفترة المرابطية (مع ابن العربي وغيره) والفترة الموحدية (مع ابن تومرت وغيره).

وقد حدد اليفرني بنفسه في مقدمة الشرح أسماء المؤلفات والمصادر العقدية الأساسية التي اعتمدها في شرحه، فقال: «واعتمدت فيه على:

- نقل تواليف الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المعروف بابن الخطيب - رَحِمَهُ اللهُ - منها:

- «الأربعون»
- و«المحصّل»
- و«المعالم الدينية»
- و«نهاية العقول»

وعلى:

- «أبكار الأفكار»، لسيف الدين الأملدي
- و«شرح الإرشاد»، لأبي عبد الله المازري

- و«شرح الإرشاد»، للشريف أبي يحيى زكريا بن يحيى الإدريسي
 - و«كتاب التذكرة» [للمغيلي]
 - و«كتاب الأوسط»، لأبي المظفر طاهر بن أحمد الاسفراييني الملقب بشاهفور
- (في ثلاث مجلدات)
- و«شرح أبي عبد الله الكتاني على هذه العقيدة»⁽¹⁾
- إلى جانب هذه المصادر الأساسية التي وقع التصريح بها في المقدمة رجع اليفرني إلى مصادر كثيرة ضبطناها من المتن منها:

- «شرح الإرشاد» لأبي عبد الله محمد بن دوناس
- و«شرح الإرشاد» لأبي إسحاق بن دهاق
- و«شرح الإرشاد» لأبي القاسم الأنصاري
- و«شرح المعالم الدينية» لابن التلمساني
- و«شرح المحصل»
- و«القواعد» للقرافي
- وعلى «تعليقات الطرطوشي»
- وعلى «الكتاب» لأبي العباس الطلمنكي.
- ومن كتب الغزالي اعتمد اليفرني على:
- «إحياء علوم الدين»
- و«فضائح الباطنية»
- و«الاقتصاد في الاعتقاد»
- و«المقصد الأسنى»

(1) اليفرني، المباحث، ص: 1.

- و«المستصفى»
- و«مقاصد الفلاسفة».
- ومن كتب التفسير اعتمد على:
- «الكشاف» للزمخشري
- وتفسير ابن أبي الربيع السبتي
- و«مفاتيح الغيب» للرازي
- و«الكشف والبيان» للثعلبي
- و«حقائق التفسير» للسلمي
- و«المحرر الوجيز» لابن عطية
- واعتمد من كتب اللغة على:
- «مجلد اللغة» لابن فارس
- و«الأفعال» لابن القوطية
- و«الغريبين» للهروي
- و«الصحاح» للجوهري
- و«أدب الكاتب» لابن قتيبة
- و«الفصيح» لثعلب
- و«مختصر العين» للزبيدي

كما اعتمد اليفرنى كذلك على مؤلفات لم يحددها، وإنما اكتفى بذكر أسماء مؤلفيها

منها:

- مؤلفات لابن العربي (وجدنا أنها تتعلق بـ:

- «الأمد الأقصى»

- و«المتوسط»
- و«سراج المريدين»
- ولأبي عمرو بن الاسفراييني
- وللشريف زكرياء
- ولأبي القاسم الربيعي
- وللقاضي عبد الوهاب المالكي
- ولأبي علي بن سينا
- وللباقلاني (وجدنا أنها تتعلق بـ:
- «التمهيد»
- و«الإنصاف»
- ولابن فورك وغيرهم..
- وللقرافي (وتتعلق بـ:
- «نفائس الأصول في شرح المحصول»
- و«أنوار البروق في أنواء الفروق»
- و«الذخيرة»
- و«شرح تنقيح الفصول»).

2-3 - منهجية الشرح

من البين أن شرحا يعتمد العدد المتقدم من المصادر والمراجع لابد أن يكون مؤلفه قد بذل فيه قصارى الجهود بغية جعله مرجعا متميزا، وتأليفا يستحق العناية والاهتمام. وهذا ما نلاحظه بالفعل عند معاينتنا وتصفحنا لمخطوط «المباحث العقلية»، إذ إن اليفرنى قام في شرحه بعمل جمعي وتنظيمي فريد، واستطاع أن يجعل من شرحه المذكور

مؤلفا يتجاوز مستوى الشروح الكلاسيكية، ليرقى إلى درجة الدراسات الجادة التي تتميز بالاستقلالية والشمولية والإبداع.

فبدلاً من الدخول في الشرح مباشرة - كما فعل الذين شرحوا البرهانية من قبله - ارتأى اليفرني أن يضع لنفسه ترتيباً خاصاً، وتنظيماً مستقلاً جعل فصول «البرهانية» تسايره. وهكذا قام بتصدير شرحه بالقواعد الضرورية التي انطلق منها المؤلفون الأشاعرة الكبار. فأثار مواضيع تتعلق بفهم العلم في شموليته وأبعاده، فبحث في:

- حقيقة علم الكلام،
- ومواضيعه،
- وحكمه،
- وفائدته،
- كما تحدث عن علم المناظرة والجدل،
- وعن الحدود والأدلة،
- وعن العقل والعلم.. وما إلى ذلك..

ثم فضل تناول القضايا العامة لمواضيع «البرهانية» ومقدمتها الأساسية، ليسهل على القارئ فهم المباحث الجزئية في إطار شمولي كامل.

وقد قسم اليفرني شرحه إلى بابين وكتاب.

خصص الباب الأول للحديث عن العالم وأقسامه، وانغمس في مناقشة قضايا الجواهر والأعراض وغيرهما من القضايا والمباحث الطبيعية التي ينبني عليها منهج الأشاعرة في إثبات الصانع.

أما الباب الثاني الذي خصصه للإلهيات، فقد عالج فيه:

- المسائل المرتبطة بالذات الإلهية وما يجب لها من الصفات النفسية، والمعنوية، ومن صفات المعاني، والصفات السلبية.
- كما تعرض فيه لما يستحيل عليه - تعالى - من الصفات التي لا تليق به سبحانه -

وختمه بالجائزات، فتعرض للحديث عن:

- جواز رؤيته - تعالى - في الآخرة،
 - وجواز خلقه للأعمال،
 - وجواز إرساله للرسول وما إلى ذلك من الأمور الغيبية المتعلقة بالمعاد.
- أما الكتاب الذي أنهى به شرحه فخصصه للإمامة، ففصل في مباحثها وجزئياتها من حيث:

- شروطها،
- ومدلولها،
- وحكمها،
- وعرض لتطبيقاتها في عهد الصحابة والخلفاء الراشدين.

واعتمد اليفرني في عرضه لهذه المباحث والقضايا الكلامية أسلوباً واضحاً وطريقة متقنة تقوم على تشريح كل قضية وتفصيلها ومعالجتها جزئياً (بواسطة البحث في حدودها وألفاظها ومعانيها الخاصة)، ثم معالجتها المعالجة الكلية (في إطار مناقشة المواضيع مناقشة مذهبية عقلية مجردة، ومقارنتها مع أقوال المخالفين من متكلمي وفلاسفة).

لقد ذكرنا أن اليفرني تجاوز في مصادر دراسته مؤلفات الجويني والغزالي إلى اعتماد مؤلفات الرازي، والآمدي، والشريف زكريا، بصورة أوسع وأشد، وقد كان طبيعياً أن يظهر الطابع الخاص لمرحلة الرازي الأشعرية في عمل أبي الحسن، وذلك ما حصل بالفعل؛ إذ نجد اليفرني يتناول كثيراً من القضايا والمشاكل الفلسفية التي لم يثرها الباحثون والشرح الذين سبقوه، كما نلاحظ في عمله تفوقاً كبيراً في الأساليب الجدلية والاستدلالات المنطقية، وهذا أمر مستساغ من باحث عول على مؤلفات الرازي بالدرجة الأولى، واستفاد من المد التطوري الذي عرفته الأشعرية منهجاً وقضايا...

2-4- القيمة العلمية والعقدية لـ"المباحث"

إن لـ«المباحث العقلية» لليفرني قيمة علمية وعقدية كبيرة لما تضمنه الكتاب من مصادر ومكتبة ضخمة عرفتنا بها كان متداولاً في فترة الميرنيين الأولى من كتب عقدية. وقد سمح هذا بتسجيل جملة من الملاحظات والحقائق تتعلق بقوة العلاقات العلمية بين الشرق الإسلامي وغربه، فبمجرد خروج المؤلفات العقدية وتداولها في مواطن تأليفها بالشرق كانت تجري الرغبة في استقدامها إلى بلدان الغرب الإسلامي لتحقيق المتابعة، والحفاظ على التقارب المعرفي، وعدم السقوط في القطائع التي تخلق التصدعات والفروق العلمية الكبيرة بين أبناء الأمة الإسلامية. فإلى اليفرني وكتابه يعود الفضل الكبير في كشف عدد ونوعية الكتب العقدية التي كانت مجال الاهتمام، ومحط البحث والدراسة الكلاميين في بلاد المغرب خلال عهد الميرنيين. وبكشفنا هذه المعلومات المستفادة من «المباحث» يبدو الفرق الواضح بينها وبين ما أحصاه المنوني - على تجرده ودقته المعروفة - من كتب عقدية اشتهرت في هذه الفترة في «ورقاته عن الحضارة المرينية».

إن المصادر والمنهج الاستدلالي اللذين اعتمدهما اليفرني في «مباحثه» لتصوران المدى التطوري الذي بلغه علم الكلام المغربي على يد هذا المفكر المغربي في عهد الدولة المرينية. فقد تحول علم الكلام بالمغرب عن طريقة المتقدمين - على يده - تحولا كاملا إلى أعلى مستوى المنهاج، أو على مستوى القضايا المعالجة، ووقع تقديم الجانب العقلي الفلسفي بصورة واضحة، واعتمدت أدلة الفلاسفة والبرهانيين، ووقع تبني الكثير من القضايا والقضايا بصورتها الفلسفية، ولم يعد الرجوع إلى النصوص الشرعية يحصل في مباحث الطبيعيات والإلهيات خصوصا إلا في مواضع ومواضيع خاصة وللاستئناس فقط، وهذا أمر طبيعي يوضح صحته هذا الشرح الذي كانت مؤلفات الرازي والآمدي والشريف زكرياء - مثلا - النموذج المثالي الذي اقتدى به. ولذلك يكون لعمل اليفرني قيمة كبيرة؛ لأنه يؤرخ للمرحلة التي أخذ علم الكلام المغربي فيها طابعا فلسفيا جديدا.

ثم إننا استطعنا - من خلال هذا الشرح - أن نجمع معلومات ووثائق تاريخية وسياسية وعقدية رفيعة، لا سيما تلك المتعلقة بنصوص «شرح البرهانية لابن الكتاني» هذا الشرح الذي ما يزال مفقودا إلى الآن، و«شرح ابن بزيّة» لنفس المتن، والذي ما زال البحث جاريا للحصول على نصه.

ومن فضائل شرح اليفرني هذا أيضا أنه قدم لنا ترجمة وافية ومهمة عن حياة السلاجي كانت العمدة لكل الدارسين لسيرة أبي عمرو، اقتبسها اليفرني من كتاب مهم فُقد منذ مدة طويلة ألفه تلميذ السلاجي: أبو الحسن بن مؤمن في تراجم شيوخه. يقول اليفرني في هذا الشأن: «واعلم - أكرمك الله - أن بعد وضعي لهذا التأليف، وجدت كتاباً لأبي الحسن بن مؤمن في أجزاء تقديرها ثلاثة أسفار، سماه بـ "بغية الراغب ومنية الطالب"، وضعه في فضل العلماء، وكان ابن مؤمن مِمَّن قرأ على أبي عمرو،

وذكر أنه قرأ عليه علم التوحيد، وعلم الحديث، والفقه، وشيئاً من علم التفسير، وذكر في الكتاب المذكور سبب وضع "العقيدة البرهانية" ⁽¹⁾. وهذا الكشف للكتاب ولترجمة السلاجي الدقيقة فيه يجعل من نص «المباحث» وثيقة مهمة في التعريف بأبي عمرو.

من الأمور الجزئية المهمة التي يقدمها كتاب «المباحث العقلية» متميزاً عن الكثير من الكتب الكلامية الأخرى نقله لعدد كبير من أقوال واختيارات عبد الله بن كلاب - رائد ومعلم الأشاعرة الأول - الكلامية، لن نناقش في دواعي الإكثار من جلب هذه الأقوال، ولكن المهم أن ما تضمنه كتاب اليفرني من نصوص لهذا المفكر السني الضليع قادرة - لو جمعت - على تقديم صورة متكاملة عن مواقف العقيدة، هذه المواقف التي ما تزال - في نظرنا - تشكو من النقص في التعريف، والغموض في التقريب إلى أهل الاختصاص رغم محاولات علي سامي النشار ومن جاء بعده لكشف اللثام عنها.

من الأمور التي تعطي لهذا الكتاب القيمة العلمية والعقدية الكبيرة أيضاً اهتمام اليفرني فيه بالحدود والاصطلاحات، فقد أحصينا له في هذا الكتاب استعمال أكثر من 334 مصطلحاً، تفرغ وأطال النفس في نقاش مفهومها أحياناً، وتتبع تفريعاتها الدلالية بتفصيل في الكثير من المناسبات، مما يجعل منه مصدراً غنياً لبناء الأعمال المهمة بالدراسات الاصطلاحية في علم الكلام.

وبالجملة فكتاب «المباحث العقلية» لليفرني يعد بجميع المقاييس أهم وأدق وأفيد الشروح الموضوعية على «برهانية» السلاجي، وربما وبدون مبالغة يعد أحد أهم المؤلفات الأشعرية المغربية التي يمكن وصفها ونعتها بالتجديد وتطوير الدرس الكلامي الأشعري في منطقة الغرب الإسلامي في فترة المرينيين وما يليها.

(1) اليفرني، المباحث، ص: 1-2.

2-5- الآثار العقدية للشرح

نظرا للقيمة العلمية لـ «المباحث العقلية» لليفرني كان من الطبيعي أن يترك الأثر الكبير في الفكر العقدي المغربي بعده، وهكذا سجلنا الإهتمام باختصاره، والتأليف على منواله، كما سجلنا النقل عنه والاقتباس من نصوصه وأفكاره في بعض المصادر العقدية والفكرية المهمة.

فبخصوص الاختصار نجد عمليين سلكا طريقة اختصار «المباحث العقلية» وهما:

⊗ الأول: «مختصر المباحث العقلية» للجزولي:

من هو الجزولي (ت. ق. 10هـ / 16م)؟

لم نمدنا كتب التراجم والسير والتواريخ بمعلومات كثيرة عن هذا الجزولي الذي عثرنا على «مختصره للمباحث العقلية». وكل ما استطعنا معرفته عنه هو أنه عاش في القرن العاشر الهجري، وأنه يكنى أبا عمران، واسمه موسى، واسم أبيه محمد، وأنه ينسب إلى جزولة وشتوكة، فيقال: الجزولي الشتوكي⁽¹⁾.

أخذ هذا الرجل عن شيخ جزولة أبي عبد الله بن يعزأكي لزان الذي كان من التلاميذ غير المباشرين لابن غازي. ثم تصدر أبو عمران بعد اكتمال تعليمه للتدريس فتخرج عليه علماء وأعلام كبار على رأسهم عبد الله بن محمد بن عثمان بن أبي بكر الغساني (ت. 960هـ / 1291م)⁽²⁾. ويبدو أن أبا عمران الجزولي كان متخصصا أكثر في علم اللغة؛ لأن تلميذه المتقدم نقل عنه وروى «ألفية ابن مالك» و«مقدمة

(1) ابن القاضي، الجذوة: 2 / 345.

(2) ابن القاضي، الجذوة: 2 / 345.

ابن أجروم»، كما ذكر المختار السوسي أن لهذا الجزولي «مقصورة في بحر الطويل في الناء والذال والظاء في القرآن»⁽¹⁾. هذا كل ما لدينا من معلومات عن هذا المؤلف الجزولي.

وقد ثبت اختصاره لـ «المباحث»، بحكم وقوفنا على مخطوطات هذا المختصر، التي نسبت إليه القيام بكتابته، مما لا يدع مجالا للشك في قيامه بهذا العمل الذي يرتبط بشرح اليفرني⁽²⁾.

أما عن سبب اختصاره لـ «المباحث» فنقول:

لقد كفانا أبو عمران بنفسه تعب البحث في أسباب قيامه باختصار «مباحث» اليفرني فقال عن عمله: «القصد بهذا الكتاب اختصار كتاب "المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية"، فإن مؤلفه العالم العلامة أبا الحسن علي عبد الرحمن -رحمة الله عليه- قد أجاد فيه، وذكر كثيرا من أصول الكلام فيه، مع إتقان تفسير لفظ العقيدة، إلا أنه قد أكثر فيه إلى حد يعسر ضبطه على كثير من أهل الوقت؛ لأنه قد جلب أكثر كتب الإمام فخر الدين الرازي، والآمدي، والشريف زكريا، والاسفراييني وغير ذلك من الكتب المنقولة فيه حتى كان مجلدا كبيرا، فاختصرت عيونه، وأزلت ما لا تعلق للكتاب به وما لا تمس الحاجة إليه بالنسبة إلى الكتاب مستعينا بالله...»⁽³⁾.

(1) المختار السوسي، سوس العالمية، ص: 179.

(2) إن لهذا المختصر عدة نسخ مخطوطة، ولعله العمل المرتبط بالبرهانية الأكثر شيوعا بعد شرح الخفاف. وقد استطعت الحصول على نسختين مخطوطتين منه. المخطوطة الأولى عثرت عليها في المكتبة الخاصة لأحمد بنيعيش بتطوان، يرجع تاريخ الانتهاء من نسخها إلى سنة: 1001 هـ/ 1592 م نسخها الدرعي بتطوان.

والمخطوطة الثانية - أو بالأصح صورة عنها - توجد بالمكتبة الخاصة لمحمد احنانا بتطوان أيضا. إلا أن هذه النسخة لا توجد بها معلومات عن تاريخ النسخ.

(3) مختصر المباحث العقلية، ص: 13.

لقد ذكر الجزولي في مقدمة «مختصره» أنه سيعمد إلى اختصار عيون «المباحث العقلية» وسيزيل الاستطرادات التي لا تعلق للكتاب بها، وسيقتصر على ما هو أساسي مما تمس الحاجة إليه⁽¹⁾. وقد كان اعتقاد القارئ بأن الجزولي سيركز على إثارة القضايا التي الطابع الكلامي العقدي، وسيغض الطرف عما لا علاقة لكلام اليفرني في الشرح في العقيدة. ولكن القارئ لا يلبث أن يفاجأ بأن أبا عمران لم يقصد باختصاره ذلك المعنى؛ لأنه تعرض لكل القضايا التي تناولها اليفرني بما فيها الأمور الهامشية المتعلقة بالدباجة والترجمة وغيرهما، وإنما قصد به فقط تلخيص بعض القضايا، وحذف كثير من الاستشهادات - التي نرى أن بعضها كان مفيدا جدا - وتركيب بعض النصوص تركيبا جديدا، وضم بعض المسائل إلى بعض.

وبذلك يكون الجزولي قد أعاد نفس عمل اليفرني، ولكن بصورة غير دقيقة. مما يوضح بجلاء أن مفهوم الاختصار عند الجزولي - وعند الكثير من المقلدين - كان مفهوما آليا لم يتجاوز حدود الحذف أو النقص الكمي، ولم يأخذ بعين الاعتبار الجانب الموضوعي الذي يتجاوز المستوى السطحي لإعادة النظر في عمل من الأعمال العلمية.

ومع كل هذه المثالب فإن نص المختصر يبقى ضروريا لا يستغني عنه من أراد متابعة العمل الاختزالي، ومعرفة كيفية فهم بعض المؤلفين لمعنى الاختصار.

❦ النص الثاني: «تقييد البيان لمعاني مسائل عقيدة البرهان للسملالي» (ت. 9هـ / 15م).

هذا النص العقدي الثاني هو ثمرة تأليفية من ثمرات «المباحث العقلية» لليفرني، ألفه مؤلف سوسي على أساس «المباحث» باعترافه الشخصي - كما سنرى - والذي

يثيرنا في هذا الكتاب (=الشرح الآخر للبرهانية)، هو أنه ينبى أن مختصر السلاجي وشرحه لليفرني شكلا المرجع الأساس، والموجه الأكبر للثقافة العقدية في السوس، كما مثلا نفس هذه الأهمية في فاس على عهد اليفرني وبعده، وهذا راجع لا محالة للاعتبارات العلمية والموضوعية التي ألمحنا إليها سابقا بخصوص هذين النصيين العقديين. فمن يكون السملالي هذا صاحب «التقييد»؟

السملالي هو عبد الرحمن بن سليمان أكرام أو الكرامي أو الكرامي السملالي⁽¹⁾. وتعتبر أسرة الكراميين أسرة عريقة في العلم، يرتفع نسبها إلى ابن العربي المعافري. قال المختار السوسي عن آل أكرام: إن «مسكنهم في تازموت سملالة، ولا تزال هناك قبور الأولين ظاهرة إلى الآن كما يوجد أحفادهم في رسموكة»⁽²⁾.

ومن أشهر أفراد هذه الأسرة أخو المترجم، واسمه: "سعيد" صاحب التأليف العديدة، والتصانيف الشهيرة الذائعة الصيت⁽³⁾. وقد كان لسعيد هذا ولأخيه عبد الرحمن - شارح «البرهانية» - اليد الطولى في بعث العلم ونشره في ربوع سوس. ولا يشك أحد من أهل تلك البلاد في أن مؤلف عبد الرحمن على «البرهانية» كان من أوائل ما أُلّف في علم الكلام في تلك المنطقة. وقد دفع هذا التأليف أهل سوس إلى العناية بعلم العقائد والانكباب على دراستها «حتى كان في المرتبة الثانية من العلوم التي يهتبلون بها»⁽⁴⁾. وقد عبّر المختار السوسي عن التأثير الذي مارسه «العقيدة البرهانية» وشروحها في أهل سوس؛ إذ يعلن أنه «توالى الحلقات الكلامية في كل القرون بعدها

(1) انظر: ابن القاضي، درة الحجال: 2/ 472، والمختار السوسي، المعسول: 23 / 7 وما بعدها.

(2) السوسي، المعسول: 23 / 7.

(3) م، س، ص، ن، و البرهانية، ص: 1.

(4) م، س، ص: 44.

على أيدي كثيرين كأحمد التيزركيتي المؤلف في الفن، وكعيسى السجستاني، وبيورك، وأخيه أحمد السملالين، وعلي بن أحمد الرسوموكي الكاتبين على "السنوسيات"، ثم لم يزل ذلك الفن يؤخذ عنهم في هذه الكتب الوسطى، وذلك ما وجدناه يتعاطى إلى الجيل الذي أدركناه⁽¹⁾.

لقد قضى عبد الرحمن السملالي حياته كلها في التعليم متنقلا من منطقة سوسية إلى أخرى إلى أن وافاه أجله في منطقة الساقية الحمراء في أعلى واد سوس⁽²⁾.

وقد أخبر المختار السوسي أنه توفي قبل أخيه سعيد المتوفى عام: 882 هـ / 1477 م، وأنه خلف لنا شرحا على «العقيدة البرهانية». وهو ما تأكد بعد البحث؛ حيث عثرت على نسختين مخطوطتين لشرح السملالي على «البرهانية»⁽³⁾.

إنه بالرجوع إلى مقدمة هذا الشرح نجد المؤلف يقصّ علينا سبب إقدامه على تأليفه، ويحكي أن الدافع إلى ذلك كان هو إلحاح مجموعة من طلبته في القيام بشرح وتوضيح قضايا هذه العقيدة، فأجابهم إلى ذلك بعد تردد. يقول السملالي: «رغب منا بعض الإخوان تقييد مسائل على "العقيدة البرهانية" لأبي عمرو السلاجي - رحمه الله - وألح في الطلب فوعده مرارا حتى خلصت النية في ذلك لله الواحد القهار. فأجبتة مستعينا بالله في جميع ما أروم»⁽⁴⁾. وقد أخبر في هذا التقديم أنه سمى شرحه بـ «تقييد البيان لمعاني

(1) نفسه.

(2) السوسي، المعسول: 44 / 7.

(3) النسخة الأولى مخطوطة المكتبة العامة بتطوان، ليس فيها ذكر لتاريخ النسخ ولا لتاريخ التأليف (مخطوطة المكتبة العامة والمحفوظات بتطوان، رقم: 449 (ضمن مجموع)، عدد صحائفها: 167 (من ص: 44 إلى ص: 211)، مكتوبة بخط مغربي رديء، أوراقها من القطع المتوسط) بالإضافة إلى هذه النسخة توجد لهذا الشرح نسخة أخرى بالحزنة الحسنية بالرباط.

(4) التقييد، ص: 43-44.

مسائل البرهان⁽¹⁾.

أما عن مصادر هذا الشرح - وهذا هو ما يهمنا هنا - فقد أعلن السملالي عنها بقوله: «كل ما ذكرت في هذا التأليف أعتمد فيه على شارح العقيدة المسمى بـ "المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية"»⁽²⁾.

ومعنى هذا أن السملالي اعتمد جل مصادر اليفرني السابقة، لاسيما كتب: الرازي، والآمدي، وشرح الإرشاد للشريف زكريا الإدريسي... وغيرها. بالإضافة إلى مصادر في علوم أخرى غير مختصة بالعقيدة مثل كتاب «قوت القلوب» لأبي طالب المكي، و«الروض الأنف» للسهيلى، و«الشفاء» للقاضي عياض وغيرها... وبهذا يتأكد لنا التأثير البين الذي مارسه اليفرني في هذا السملالي وعلماء منطقته من السوسيين.

فهذان - إذن - هما الكتابان الكاملان اللذان أُلِّفا اختصاراً لمجهود اليفرني، وتروىجا لأفكاره وعمله في «المباحث العقلية»، وهما يدلان بوضوح على القيمة العلمية، وعلى الثقة التي صار هذا «الشرح على برهانية السلاجي» يحظى بها في الأوساط العلمية، ومن المثير أن ننتبه إلى أن عناية المغاربة بـ «شرح اليفرني» امتدت إلى منطقة الجنوب المغربي، وصمدت رغم مرور الزمن، لتُحقّق النشر والترويج لهذا الفهم المحلي للعقيدة الأشعرية.

وفي اتجاه البحث عن أثر اليفرني في الباحثين اللاحقين، نجد الاهتمام بـ «المباحث» يتسرب إلى بعض كتب التفسير وكتب النوازل ثم إلى كتب الكلام المتأخرة:

(1) أخبرني الدكتور خالد زهري بأنه تم تحقيق هذا الشرح في إطار بحوث الماستر بكلية الآداب ابن مسيك بالدار البيضاء من طرف طالب أندونيسي، ووعدني بأن الطالب سيسلمني نسخة من هذا العمل، وما زلت أنتظر تحقيق ذلك.

(2) التقييد، ص: 43-44.

فعلى مستوى التفاسير وقفت على نقل لأبي زيد عبد الرحمن الثعالبي (ت. 875هـ/ 1470م) من الشرح في كتابه المسمى: «الجواهر الحسان في تفسير القرآن» يقول فيه الثعالبي: «قوله تعالى: ﴿إِلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ [الأنعام/ 1]. قال علي بن عبد الرحمن اليفرني في «شرحه للبرهانية»: قال الإمام الفخر: "لفظ الحمد معرفا لا يقال إلا في حق الله - عز وجل - لأنه يدل على التعظيم، ولا يجوز أن يقال: الحمد لزيد". قاله: سيبويه⁽¹⁾.

ومن كتب النوازل نجد «المعيار المعرب» للونشريسي ينقل بعض أقوال اليفرني في «المباحث» عن كرامة الولي، فيقول: «قال اليفرني: "إنه فعل خارق للعادة يظهر على يد عبد صالح في دينه، متمسك بسنة الله في جميع أحواله، من غير دعوى النبوة"»⁽²⁾.

ومن كتب العقيدة التي اعتمدت على أقوال اليفرني في «المباحث» كتاب «التحفة الربانية في جواب الأسئلة اللمدانية» ليحيى بن محمد أبي زكرياء الشاوي الملياني الجزائري المالكي (المتوفى: 1096هـ)، فقد نقل عنه كلاما طويلا في موضوع تعلق الصفات، قال الملياني: «قول اليفرني في الصفات: "منها قسم يتعلق بالمعدوم الممكن، ويستمر إلى حين حدوثه". وقال قبله: "ولا تتعلق به في حال وجوده". وعننى بهذا القسم: القدرة والإرادة. قال: "وهذا التعلق قديم يستحيل عليه التغير"»⁽³⁾، ثم مضى يبني على رأي اليفرني أجوبته إلى أن قال: «وأما سؤالكم عن عدم تعلق القدرة بالموجود الممكن في حالة استمرار وجوده. فما ذكره اليفرني فيه هو عين الحق والصواب، فلا يصح غيره في العقول والألباب؛ فإن القصد إلى إيجاد موجود، تحصيل حاصل، وهو في الحال. فإن قلت: من أي وجه من أوجه الاستحالة هو؟ قلت: هو من

(1) الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تح: محمد علي معوض، وعادل أحمد عبد الموجود: 2/ 442.

(2) الونشريسي، المعيار المعرب: 2/ 395.

(3) الملياني، التحفة الربانية في جواب الأسئلة اللمدانية، ص: 130.

باب اجتماع النقيضين؛ لأن القصد إلى إيجاد يقضي بعدمه. والفرض أنه موجود، فقد اجتمع في القضية الوجود والعدم والنفي والإثبات وذلك محال. ومثل ما ذكره اليفرني ذكره الشيرازي في "الحدود" ⁽¹⁾.

ثم أضاف الملياني معولا على ترجيحات اليفرني في بناء أدلته وترجيحها فقال: «فصل: يوصف المحدث بأنه محدث في حال حدوثه، وهو حال تعلق القدرة به. وأما إذا وُجد، وأتى عليه زمان لا يوصف بالحقيقة؛ لأنه محدث، بل كان محدثا. وإنما توصف الموجودات اليوم أنها محدثة على طريق المجاز، والاتساع، وإلا فالحقيقة ما ذكرته. وقد قال قبله: "المحدث ما لوجوده أول، أو الكائن بعد أن لم يكن، أو الموجود بعد أن لم يكن". انتهى. ووجه الدليل أنه في وجوده في ثاني الأزمنة، وما بعدها لم يسمه محدثا، وما ذلك إلا لعدم تعلق القدرة به، وإحداثها إياه لو كان في كل زمان يقع للموجود إحداث لما كان في تسميته محدثا في ثاني الأزمنة مجازية فاعلمه. وقد نقل كلام اليفرني المحقق المراكشي وقبله، [قال الملياني لطالب الأجوبة:] وهذا ونحوه مما أذكره لكم عن الغير، وفاء بشرطكم النص، وإلا فالمعقول هو الكافي للفحول، وتوجيه الحكم بالعقل هو أقوى ما عليه التعويل» ⁽²⁾.

ومن جهته اعتمد أبو المواهب الحسن اليوسي (ت. 1102هـ / 1691م) على كتاب «المباحث العقلية» ودرسه - لاشك - ونقل منه في «حواشيه على كبرى السنوسي» في مواضع خمسة:

- الموضوع الأول: قال اليوسي: «وقال اليفرني في "شرح البرهانية": "النظر يضاد العلم بجميع أضداده، وهي: الجهل، والشك، والظن، والوهم، والموت، والنوم،

(1) الملياني، المصدر السابق، ص: 131.

(2) م، س، ص: 131-132.

والغشية، والغفلة، والسهو، والذهول، والنسيان، والفكر»⁽¹⁾. ثم مضى اليوسي ينقل من «المباحث» نصاً طويلاً عن قطب الدين المصري وما يليه اعتقد المحقق الذي لم يطلع على «المباحث العقلية» بأنها ليست من مادة كتاب اليفرني.

- الموضع الثاني: جاء أثناء حديثه عن جواب أبي حنيفة عن كلام مالك الذي أنكر عليه التحدث في أصول الدين، قال اليوسي: «وقال اليفرني عن القرافي: "رأيت لأبي حنيفة جواباً عن كلام كتب به إليه مالك: إنك لتتحدث في أصول الدين، وإن السلف الصالح لم يكونوا يتحدثون في أصول الدين. فأجاب بأن السلف لم تكن ظهرت البدع في زمانهم، فلذلك تركوه، وفي زماننا ظهرت البدع، فلو سكتنا عن الجواب عنها لكننا مقرين لها فافترق الحال"، وهذا جواب حسن»⁽²⁾.

- الموضع الثالث: جاء ذكر اليفرني وكتابه أثناء الحديث عن وضع أبي الحسن الأشعري لعلم الكلام، وأنه قبل وضعه للمذهب كان على مذهب المعتزلة، قال اليوسي: «وله في ذلك نحو أربعين عاماً، على ما ذكره ابن زكري في شرح عقيدة ابن الحاجب، واليفرني، وغيرهما حتى وقع رجوع الشيخ إلى ما عليه السنة»⁽³⁾.

- الموضع الرابع: قال اليوسي: «وذكر اليفرني عن بعض العلماء أنه لا يندرج المطلوب من الكلام تحت الحد الحقيقي؛ لأن علم الكلام يشتمل على النظر في الواجبات والجائزات والمستحيلات، وهذه المعلومات متباينة الحقائق، بل المستحيل لا حقيقة له»⁽⁴⁾.

(1) اليوسي، الحواشي على شرح كبرى السنوسي، تح: حميد حماني اليوسي، ط 1: مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث، الدار البيضاء: 2008 / 1 / 174.

(2) المصدر السابق: 1 / 258.

(3) المصدر السابق: 1 / 308.

(4) المصدر السابق: 1 / 322.

- الموضوع الخامس: جاء نقله عنه في حديثه عن المدلول اللغوي للفظ "العالم"، قال اليوسي: «وحكى اليفرني أن من الناس من جعل العالم مشتقا من العلم، ومنهم من جعله العلامة...»⁽¹⁾.

وبذكر هذه النقول والاستفادات يتأكد لنا أن اليفرني ترك بصماته الواضحة في الكثير من الأعمال والمؤلفات لا سيما العقدية منها، وهذا لا شك راجع إلى تداول كتابه «المباحث» بين أيدي الأساتذة والطلبة، كما يرجع إلى طبيعة المادة والمنهج اللذين ضمهما الكتاب، وهما مادة ومنهج متميزان بمقاييس زمن تأليف «المباحث» وبعده.

3- التحقيق والعمل فيه

3-1- وصف مخطوطات التحقيق

للمباحث العقلية أربع نسخ مخطوطة هي:

أ- النسخة الأولى: نسخة الخزانة الحسنية بالرباط، رقمها: 11741⁽¹⁾.

أولها: «قال... أبو الحسن علي بن عبد الرحمن اليفرنى... الحمد لله المبدي المعيد... أما بعد... فإني لما رأيت أهل زماننا...» ويرجع تاريخ نسخها إلى أواسط القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي.

ويقول ناسخها في خاتمة النسخ: «تم كتاب "المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية" بحول الله وقوته، على يد كاتبه قاسم بن علي الطليطلي الأندلسي التطواني، غفر الله له، ولوالديه، ولأشياخه، ولأحبته، ولمن له الحق عليه، ولجميع المسلمين.. وكان الفراغ منه يوم: الأربعاء أول يوم من جمادى الأولى عام سبعة وخمسين وألف [1057هـ]»⁽²⁾.

وهي نسخة تامة مصححة، وعليها طرر قليلة، وقد بدأت تنال منها الرطوبة. مكتوبة بخط مغربي، مجوهر، حسن، مع استعمال الخط العريض للمتن المشروح ورؤوس الفقر.

تقع هذه المخطوطة ضمن مجموع، من الورقة: 1ب إلى الورقة: 138أ، مقياس: 20.5×27.5 سم المسطرة: 29، التعقيية مائلة⁽³⁾.

(1) رقمها: 11741، عدد أوراقها: 272 صحيفة من الحجم الكبير، مكتوبة بخط مغربي جيد.

(2) المباحث العقلية، ص: 272.

(3) راجع: خالد زهري وعبد المجيد بوكاري، فهرس الكتب المخطوطة في العقيدة الأشعرية، مراجعة: أحمد شوقي بنين: 875-876.

وقد رمزنا لها في التحقيق بـ: (الأصل)، لأنها مركز العمل في التحقيق استحققت ذلك لدقتها وسلامتها إجمالاً، ثم لكونها الأقدم من بين النسخ.

بـ النسخة الثانية: نسخة الخزنة الوطنية بالرباط، رقمها: 2411 ك.

أول النسخة: «... أما بعد، - أكرمك الله أيها المسترشد بعلم اليقين، وشرح صدرك للنور المنزل -...».

وقد وقع الانتهاء من نسخها في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي. يقول ناسخها عقب إنجاز عمله فيها: «نجز الشرح المبارك بحمد الله وحسن عونه، كتبه بيده الفانية: الفقير إلى رحمة ربه الملك الجواد، العبد المعترف بذنبه الراجي عفوه ربه: مراد ابن نصر ابن عمار العوفي نسبا المالكي مذهبا، غفر الله له ولوالديه ولأشياخه ولجميع المسلمين آمين. وكان الفراغ من نسخه أواخر ربيع الثاني سنة: 1163 هـ عرفنا الله خير..»⁽¹⁾.

عدد أوراقها: 419، المقياس: 21.5 / 15.5 سم، وعدد الأسطر في الصفحة: 21 سطرا، وفي كل سطر قرابة 12 كلمة.

العنوان واسم المؤلف باللون الأحمر، بعض الجمل والكلمات كذلك باللون الأحمر. حالة المخطوط: مفكك الأوراق، وبدون تفسير، به غلاف صنع في المختبر من الورق الأزرق ضد الحموضة.

وهي نسخة غير تامة تخللها سقط، خاصة في الورقة 45؛ عند قوله: «كما اتخذ إبراهيم خليلا» إلى: «انتهى الكلام في الأبواب، وبالله التوفيق، فنعود إلى كلام الشيخ في

العقيدة»، ونلاحظ أن الناسخ أسقط قصدا الأبواب المتعلقة بالمقدمات النظرية، واكتفى بنسخ الشرح المباشر لمتن «البرهانية».

وقد عمد الناسخ إلى تصحيح ما وقع في النسخة من تصحيف في الطرر.

وبالمخطوطة بعض الفوائد في الصفحة الأولى والورقة الأخيرة.

وقد رمزنا لها في التحقيق بحرف: (ر).

هاتان هما المخطوطتان اللتان عثرت عليهما بمكاتب المغرب العامة، وهناك نسختان مخطوطتان وجدتهما بالمكتبة الوطنية بتونس هما:

ج- النسخة الثالثة: نسخة المكتبة الوطنية بتونس رقم: 14934.

ورد في بدايتها: «بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم. قال الشيخ الفقيه العالم العلامة وبحر الفهامة المدرس المحقق أبو الحسن علي ابن عبد الرحمن اليفريني - رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى ورَضِيَ عَنْهُ -: الحمد لله المبدئ المعيد...»⁽¹⁾.

وجاء في قيد الفراغ: «تمت هذه الأوراق بعون الملك الخلاق، والله أعلم بالصواب، وإليه الملجأ والمآب. اللهم يا عظيم المنّة أوجب لمالكه وقارئه وكاتبه الجنة، ببركة سيدنا محمد وجميع أهل السنة. وكان الفراغ منه صبيحة الثلاثاء في شهر جمادى الأولى عام تسعة وثلاثين ومائة وألف، على يد كاتبه العبد الفقير إلى ربه أبو القاسم بن محمد ابن أحمد بن عبد الرحمن [...]، غفر الله له ولوالديه ولمشايعه آمين آمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، آمين»⁽²⁾.

(1) لوحة: 198.

(2) لوحة: 198.

والمخطوطة مكتوبة بخط أندلسي، مع استعمال الحبر الأسود للكتابة، والخط العريض لرؤوس الفقرات، وقد بدأت أوراقها تحترق بسبب رداءة المداد والحموضة.

تقع ضمن مجموع اشتمل على ثلاثة كتب:

- «شرح البرهانية».
- و«تأليف في علم الروحانية».
- و«تأليف في التصوف، للقاضي زكريا».

وهي نسخة تبدو في ظاهرها تامة، مصححة، وعليها طرر قليلة، ولكن تبين خلال المقابلة أنه وقع فيها الكثير من السقط.

عدد لوحاتها: 198.

مقياس الورق: 16×22 سم.

مقياس المساحة المكتوبة: 10×17 سم.

المسطرة: 27 سطرًا.

ويوجد في مطلع هذه المخطوطة قيد التحيس الذي جاء فيه:

«عدد: 2038: الحمد لله، أشهد مولانا الملك المطاع، الآتي من أصناف البر بما يفوق الأطماع، البدر المنير، والطيف الشهير، المعتمد على فضل منزل [...]، المشير أحمد باشا باي⁽¹⁾، صاحب كرسي تونس، الواضع طابعه السعيد هنا، ألهمه الله رشده، ومنحه

(1) أحمد باي بن مصطفى أو أحمد باشا باي أو أحمد باي الأول أو أبو العباس أحمد باشا، هو ابن مصطفى باي، وقد تولى الحكم بتونس، فيما بين 10 أكتوبر 1837 و30 ماي 1855، وهو عاشر البايات الحسينيين بتونس.

الكرامة عنده، أنه حبس هذا المجموع في "شرح البرهانية" وغيرها من له أهلية الانتفاع به ليستفيع به، ولو استنساخا، تعميما لحصول النفع، وتوسعة [لداثرته]، شارطا أيده الله عدم إخراجهم من الجامع الأعظم - الذي هو مقر خزائن كتبه الموقوفة - إلا لأمين، بقدر الضرورة، في مدة الانتفاع به فقط، وأقصى المدة سنة لا يزيد عليها بيوم، موصي المنتفع به داخل الجامع وخارجه بغاية حفظه مدة انتفاعه، والله - تعالى - منه بالمرصاد، لا تخفى عليه خافية، حبسا مؤبدا لا يغير عن ذلك أبدا. شهد عليه بذلك - وهو على أكمل حال - الشاهدان بتاريخ الثالث والعشرين من رمضان المعظم قدره من 1256 ستة وخمسين ومائتين وألف، ومثله - حفظه الله - لا يحمل وبواسطة طابعه، إعلان (توقيع العدلين)»⁽¹⁾.

وقد رمزنا لها في التحقيق بحرف: (ق).

د- النسخة الرابعة: نسخة المكتبة الوطنية بتونس رقم: 3212؛

يقول ناسخها في قيد فراغه: «انتهى بحمد الله - تعالى - وحسن عونه وتوفيقه الجميل، وكان الفراغ منه ضحوة يوم الخميس في شهر الله - تعالى - المعظم رجب بعد أن مضت منه 12 يوما، وكذا بعد أن مضت أيضا من شهر مارس 22 وذلك في سنة: 1237 هـ على يد ناسخه لنفسه ثم لمن شاء الله من بعده أحمد بن محمد بن محمد بن محمد - غفر الله له ولوالديه ولمشايعه ولكافة المسلمين أجمعين -، وذلك بمليانة المحروسة بالله - تعالى -: قرية من قرى الجزائر بالمغرب، وصلى الله على سيدنا محمد وصحبه وسلم تسليما، والحمد لله رب العالمين»⁽²⁾.

(1) مخطوطة تونس (م)، لوحة: 2.

(2) لوحة: 106.

النسخة مكتوبة بخط مغربي ملون، مُجَدُول، مع استعمال الحبر الأسود للكتابة، والأحمر والأخضر والأزرق والأسود العريض للعنوانات ورؤوس الفقرات، والأحمر للجدولة، مرقمة بتعقيبية مائلة.

عدد لوحاتها: 106.

مقياس الورق: 20×30.5 سم.

مقياس المساحة المكتوبة: 11×26 سم

وكل صفحة من المخطوطة مؤطرة بمساحة مكتوب عليها 33 سطرا.

وعدد الكلمات تتراوح ما بين (12) إلى (14) كلمة في السطر.

والنسخة تبدو في ظاهر أمرها تامة، مصححة، (وعليها طرر قليلة)، ولكنها في الواقع - الذي ظهر بالمقابلة أيضا - نسخة غير تامة، بل بها الكثير من السقط الذي يتخلل النص على مستوى الكلمات والأسطر، وفي بعض الصفحات سقطت فقرات كاملة، ولذلك أثبت الناسخ على الهوامش طررا كثيرة، وكلمات لتدارك بعض السقط أو تصحيح المفردات.

لكن النسخة - على كثير ما وقع فيها من تقصير -، تتضمن بعض التطابقات والتصويبات مع الشواهد النصية الأصلية والتي نقلتها النسخة الأصل محرفة أو مصحفة.

ويبدو أن بين هذه وبين النسخة (ق) السابقة نسبا واضحا إذ إنهما تنفرعان عن أم واحدة، فبرغم اختلاف الخط بينهما، وبعد المسافة الزمنية في كتابتهما، فهما تتفقان في أغلب المواضع، بل تتفقان كثيرا حتى في الأخطاء التي يستحيل أن تحصل بالصدفة.

وقد رمزنا لها في التحقيق بحرف: (م).

3-2- العمل في التحقيق

لما قر عزمي على متابعة العمل وتحقيقه كنت أملك نسخة واحدة هي نسخة الخزانة الحسينية؛ فبحثت عن نسخة الأخرى فحددت مكانها، وقررت جلب نسخة الخزانة الوطنية بالرباط، وبالفعل تمكنت من الحصول على مصورة منها⁽¹⁾، كما حصلت على نسختي الخزانة الوطنية بتونس⁽²⁾. فاكتملت لدي النسخ الأربع التي أعرف «للمباحث العقلية»، وبدأت العمل على بركة الله - تعالى -.

قمنا أولاً بنقل النص من النسخة التي اعتبرناها أصلاً وهي النسخة الأدق والأقدم والأكثر توفراً على شروط التميز؛ نسخة الخزانة الحسينية بالرباط، ثم أتبعناه بالمقابلة مع النسخ المخطوطة المتبقية، فأشرنا إلى الفروق والاختلافات بشيء من التفصيل في البداية، ثم بصورة أخف مع امتداد العمل...

ثم قمت بضبط وتوثيق الآيات القرآنية، وتوثيق الأحاديث النبوية، معتمداً أحكام أهل الاختصاص (قدماء ومعاصرين) عليها حال توفرها، وقمت بتحديد بحور الآيات الشعرية وأوزانها، بعد توثيقها وتحديد ناظميها... وتحلل العمل التحقيقي أيضاً التعريف ببعض المصطلحات، والتعليق المحاذي للنص عند الضرورة.

وقد حاولت قدر المستطاع نسبة الاستشهادات والنقول الموجودة في الكتاب إلى مظانها، ولم أترك منها إلا القليل مما عجزت أو غلبت في أن أعرف صاحبه، أو أعاني الوصول إلى مظانه.

(1) أمكنني من مصورتها الزميل الدكتور عبد الله السفياي مشكوراً.

(2) ساعدني طالبنا الباحث المتمكن الأستاذ وسام رزوق بجلب نسختي المكتبة الوطنية بتونس من أحد تجار المخطوطات.

ومن نافلة القول أنني استدركت خلال المقابلة الكثير من الكلمات المستغلقة والمطموسة والمبتورة في النسخة الأصل وفي غيرها من النسخ، وقد أشرت إلى معظم الفروق والاختلافات والزيادات في هامش النص المحقق.

وقد حاولت - قدر المستطاع - الوقوف للتعريف ببعض الجوانب التوثيقية، وبالكتب المذكورة في متن التحقيق، مع الإشارة إلى المطبوع منها، أما المخطوطة منها فاجتهدت في الإشارة إلى مكان وجودها، مع ذكر سنوات وفاة المؤلفين، وتحديد أهم المصادر التي ترجمت لهم.

ومن جهة أخرى التزمت - قدر الإمكان - بضبط ما يمكن أن يُشكّل من أسماء المؤلفات، والمؤلفين، وأسماء المدن، والألفاظ الغريبة، والألفاظ والعبارات المستعصية الضبط، وغير ذلك مما يمكن أن يصعب على القارئ غير المتخصص ضبطه.

وصنعت في الأخير فهرس تفصيلية كاشفة لمحتوى الكتاب، وهي:

- فهرس الآيات القرآنية.
- فهرس الأطراف الحديثية.
- فهرس الأبيات الشعرية.
- فهرس الأعلام.
- فهرس الكتب والمؤلفات المذكورة في المتن.
- فهرس المصطلحات الكلامية والفلسفية.
- فهرس الأماكن والفرق.
- فهرس مصادر ومراجع التحقيق.
- الفهرس العام للمواضيع.

هذا ومع كبر حجم هذا الكتاب ومع كثرة صفحاته وأجزائه فقد كنت حريصا ألا أثقل الهوامش والخواشي بتعليقات طويلة لا تفيد في ضبط النص المحقق.

وقد تجرأت بوضع عناوين خاصة للكثير من المباحث التي لم يلتزم المؤلف وضع عناوين لها - على عادة الكثير من المؤلفين في القديم -، ووضعت كل الإضافات - كما هو متفق عليه بين المحققين - بين المعقوفتين، كما أضفت بعض الترقيعات، والرموز والعلامات التي تطبع الكتابة العصرية، وذلك لتمييز بعض الجزئيات والمعطيات والتقسيمات زيادة في الإيضاح.

3-3- الرموز.

اعتمدت في هذا التحقيق أيضا رموزا كثيرة، بعضها معروف عند الباحثين متفق عليها بينهم، وبعضها الآخر اجتهدت في إعطائه معنى خاصا، وفيما يلي أذكر مفاتيح هذه الرموز ليكون القارئ على بينة من استعمالها أثناء قراءته:

(﴿...﴾) المزهریان وضعت داخلهما الآيات القرآنية.

((...)) القوسان استعملتهما في تمييز الأحاديث النبوية، وفي أحيان أخرى لشرح كلام متقدم غير أساسي المعنى في السياق.

[...] المعقوفتان خصصتهما للإشارة إلى ما وضع داخل المتن المحقق من إضافات لا توجد في النسخة الأصل، كما ميزت به النصوص الطويلة في النسخ الأخرى بغية الإشارة إلى اختلافها مع بقية النسخ لا سيما مع النسخة الأصل.

(«...») المزدوجتان خصصناهما للنصوص المنقولة حرفيا، بالإضافة إلى إثباتها لتمييز أسماء الكتب، وأحيانا أميز بهما الألفاظ ذات المعاني الخاصة، أو الألفاظ المهمة في السياق.

("...") علامات التنصيص خصصناهما للمنقول من الكلام داخل المزدوجتين المتعلقتين بنقل نص حرفي، وكذلك لتمييز الكتب المذكورة داخل النص الحرفي، وأحياناً لتمييز بعض الكلمات أو العبارات وإثارة الانتباه إليها في سياق معين، أو للكتب أحياناً.

(/) الموافق لـ في التواريخ... أو للفصل بين السورة والآية في توثيق آيات القرآن الكريم، أو للفصل بين أجزاء الكتب، والصفحات المحال عليها، ثم لتمييز صفحات النسخة الأصل.

(ت) تاريخ الوفاة.

(تع) تحقيق.

(تع) تعليق.

(مر) مراجعة.

(ط) الطبعة.

(ص) صفحة بالنسبة للمطبوع، أو صحيفة للمخطوط.

(هـ) هجرية.

(م) ميلادية.

(م.س) المصدر السابق.

(م.ن) المصدر نفسه.

(نفسه) أقصد به: المصدر السابق والصفحة السابقة.

(د-ت) دون ذكر تاريخ الطبع.

(الأصل) النسخة الأولى من مخطوطات التحقيق: نسخة الخزانة الحسنية بالرباط،
رقمها: 11741.

(إه) انتهى.

(ر) النسخة الثانية من مخطوطات التحقيق: نسخة الخزانة الوطنية بالرباط، رقمها:
2411 ك.

(ق) النسخة الثالثة من مخطوطات التحقيق: نسخة المكتبة الوطنية بتونس رقم:
14934.

(م) النسخة الرابعة من مخطوطات التحقيق: نسخة المكتبة الوطنية بتونس رقم:
3212.

(ﷺ) عليه السلام.

(ﷺ) صلى الله عليه وسلم.

(ﷺ) رضي الله عنها.

(ﷺ) رضي الله عنه.

(ﷺ) رضي الله عنهم.

(ﷻ) رحمه الله.

نماذج مصورة من المخطوطة المعتمدة في التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه

قال العفيف: لأجل الدخول في العالم الحقوقي أبو الحسن علي بن موسى
الرحمن القمي في سنة ١٢٠٠ هـ. أجمع سنة المبعث القمعي العففي
لما روي في النسخ علينا بعد شهادته التوحيد في سنة العففي
من كلمات التوحيد والتوحيد وصلى الله على سيدنا محمد فكم أجيرة
الرجوع والرجوع والتوحيد. وعلى الله الظاهر منهم القمعي
وكرمته التوحيد. وسلي تسليمها ما بهج الخ م — الله
أيضا العففي سنة بعد العففي في سنة خمر ك للنور المنزل المبين
فأجده لما روي أنه لما مات سنة ١٢٠٠ هـ العففي في سنة العففي
الشيخ في سنة ١٢٠٠ هـ. وسلي تسليمها ما بهج الخ م — الله
أن أجمع عليها في سنة ١٢٠٠ هـ. وسلي تسليمها ما بهج الخ م — الله
من سنة ١٢٠٠ هـ. وسلي تسليمها ما بهج الخ م — الله
في سنة ١٢٠٠ هـ. وسلي تسليمها ما بهج الخ م — الله
الرجوع والتوحيد. وسلي تسليمها ما بهج الخ م — الله
لشيخ الدين في سنة ١٢٠٠ هـ. وسلي تسليمها ما بهج الخ م — الله
وشيخ الدين في سنة ١٢٠٠ هـ. وسلي تسليمها ما بهج الخ م — الله
السنة ١٢٠٠ هـ. وسلي تسليمها ما بهج الخ م — الله
الملك في سنة ١٢٠٠ هـ. وسلي تسليمها ما بهج الخ م — الله
هذه العففي في سنة ١٢٠٠ هـ. وسلي تسليمها ما بهج الخ م — الله
محيب وكما أن من غي هذه الكتب في سنة ١٢٠٠ هـ. وسلي تسليمها ما بهج الخ م — الله

قوله بياو

[illegible]

الورقة الأولى من النسخة «ق»

03212

بمذاً كذاً سنة ما
— امرج

بسم الله الرحمن الرحيم

سید احمد علی

میر علی حسینی صاحب

106

والله اعلم بالصواب فان الحق مع الصادقين والحمد لله رب العالمين

١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١
 ٤٧٢
 ٤٧٣
 ٤٧٤
 ٤٧٥
 ٤٧٦
 ٤٧٧
 ٤٧٨
 ٤٧٩
 ٤٨٠
 ٤٨١
 ٤٨٢
 ٤٨٣
 ٤٨٤
 ٤٨٥
 ٤٨٦
 ٤٨٧
 ٤٨٨
 ٤٨٩
 ٤٩٠
 ٤٩١
 ٤٩٢
 ٤٩٣
 ٤٩٤
 ٤٩٥
 ٤٩٦
 ٤٩٧
 ٤٩٨
 ٤٩٩
 ٥٠٠
 ٥٠١
 ٥٠٢
 ٥٠٣
 ٥٠٤
 ٥٠٥
 ٥٠٦
 ٥٠٧
 ٥٠٨
 ٥٠٩
 ٥١٠
 ٥١١

5/27/07

قسم التحقيق

[ص: 1]

/بسم الله الرحمن الرحيم

[افتتاحية]

رب يسر وأعن وأتمم وكمل بخير

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم⁽¹⁾

[قال الشيخ الفقيه، الإمام، العالم، العلم، أبو الحسن علي بن عبد الرحمن اليفرني
- عفا الله تعالى عنه بمنه وكرمه -]⁽²⁾:

الحمد لله المبدئ المعيد، الفعال لما يريد، المنعم علينا بعد شهادة التوحيد بحراسة
العقيدة من⁽³⁾ ظلمات التشكيك والتردد⁽⁴⁾، وصلى الله على [سيدنا]⁽⁵⁾ محمد قطب⁽⁶⁾
دائرة الوجود، وأشرف والد ومولود، صلى الله عليه وعلى آله الذين طابت منهم
الفروع، وكرمت الجدود، وسلم تسليما⁽⁷⁾.

أما بعد⁽⁸⁾ - أكرمك الله أيها المسترشد بعلم اليقين، وشرح صدرك للنور المنزل

(1) (ق): «بسم الله الرحمن الرحيم، صلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم»، (ر): «بسم الله الرحمن
الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم»، (م): «بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيدنا
ومولانا محمد وسلم تسليما إلى يوم الدين».

(2) (ق): «قال الشيخ الفقيه، العالم العلامة، والبحر الفهامة، المدرس المحقق، أبو الحسن علي
ابن عبد الرحمن اليفرني - رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى وَرْضَى عَنْهُ -»، (ر): «قال الفقيه الأجل الفاضل، العالم المحقق،
أبو الحسن علي بن عبد الرحمن اليفرني - غفر الله له -»، (م): سقط ما بين المعقوفتين.

(3) في غير (ر): عن.

(4) في الأصل: "والترديد".

(5) سقطت من الأصل.

(6) سقطت كلمة: "قطب" من: (ق) و(م).

(7) (ق): «وصلى الله عليه وعلى آله الذين طابت منهم الفروع، وكرمت الجدود، وسلم تسليما»، (م):
«وسلم عليه وعلى آله الذين طابت منهم الفروع، وكرمت الجدود»، (ر): سقطت التنصيلة.

(8) (م): وبعد.

المبين - فإني لما رأيت أهل زماننا مشغولين بـ «العقيدة البرهانية»⁽¹⁾، تأليف الشيخ أبي عمرو⁽²⁾ السلاجي - رحمته الله⁽³⁾، قصدت - مستعينا بالله تعالى⁽⁴⁾ - أن⁽⁵⁾ أضع عليها شرحاً، ليكون ذلك تهدياً للمبتدئ، وتقريباً للمنتهي من مشقة مطالعة الدواوين، واعتمدت فيه على نقل⁽⁶⁾ تواليف: - الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي المعروف بابن الخطيب - رحمته الله⁽⁷⁾، منها:

⊗ «الأربعون»⁽⁸⁾.

⊗ و«المحصل»⁽⁹⁾.

(1) (ر): البرهانية؟؟.

(2) (ق)، (م): أبي عمر.

(3) زاد (ق) و(م): تعالى.

(4) سقطت: "تعالى" من (ق).

(5) في (ق): لأن.

(6) سقطت كلمة "نقل" من: (م).

(7) توفي: 606 هـ/ 1209 م.

(8) «كتاب الأربعين للرازي»: من أهم ما ألفه فخر الدين الرازي في المسائل العقلية وطرق إثبات الإلهيات بها، له عدة نسخ خطية توجد في: تركيا، والعراق، ومصر، وقد طبع الكتاب عدة طبعات منها: طبعة: مجلس دائرة المعارف العثمانية ببلدة حيدر آباد الدكن سنة: 1353 هـ، وطبعة: مكتبة الكليات الأزهرية الأصلية بتحقيق أحمد حجازي السقا، وطبعة: دار الجليل: بيروت: 2004، بتحقيق السقا أيضاً، وطبعة: دار الكتب العلمية، بيروت: 2009 بعناية محمود عبد العزيز محمود، وهي النسخة التي سنعتمد في هذا التحقيق - بحول الله -.

(9) «كتاب المحصل» للرازي، له عدة نسخ خطية بالقاهرة، ونسخة مكتبة الأسكوريال بإسبانيا، ونسخ بتركيا، وقد طبع هذا الكتاب في القاهرة عام: 1323 هـ/ 1905 م عن مكتبة خانجي وجمالي بعنوان: «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمفكرين»، بتحقيق: حسين أناي عام: 1985 م بأنقرة، وأعيد نشره سنة: 1991 م بالمكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة ثم سنة: 2005. وطبع كذلك بتعليق وتحقيق: طه عبد الرؤوف سعد عن دار الكتاب العربي، طبعة أولى، سنة: 1404 هـ، وله عدة شروح وملخصات. راجع: حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: 2/ 507.

❖ و«المعالم الدينية»⁽¹⁾.

❖ و«نهاية العقول»⁽²⁾.

❖ وعلى «أبكار الأفكار»⁽³⁾ - (4) لسيف الدين الآمدي⁽⁵⁾.

❖ و«شرح الإرشاد»⁽⁶⁾ لأبي عبد الله المازري⁽⁷⁾ - (8).

(1) يشير إلى «كتاب معالم أصول الدين»، أو «كتاب معالم في أصول الدين» للرازي، وهو من الكتب التي تبرز الوجه الفلسفي في علم كلام الرازي، وله عدة نسخ خطية توجد في: باريس، وإستانبول، والقاهرة، ودمشق، وقد طبع هامش كتاب «المحصل»، في المطبعة الحسينية سنة 1323 هـ.

(2) كتاب «نهاية العقول للرازي في دراية الأصول» صدر مؤخرًا بتحقيق د. سعيد عبد اللطيف فودة، ط 1: دار الذخائر، بيروت: 1436 / 2015، وقد اعتمد محققه في إخراجه على ثلاث نسخ خطية هي: نسخة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي بطهران، رقم: 30771 / 1456، ونسخة المكتبة السليمانية بتركيا، رقمها: 782، ثم نسخة دار الكتب المصرية، رقم: 748.

(3) «كتاب أبكار الأفكار»، للآمدي صدرت منه طبعة عن دار الكتب القومية بالقاهرة: 2002، بتحقيق: د. أحمد محمد المهدي، في خمسة أجزاء، اعتمد فيها على أربعة نسخ توجد في: إستانبول، والقاهرة (ثلاث نسخ). قال المحقق: «أما عن نسخه [=نسخ هذا الكتاب] فهي كثيرة جدا، وقد تمكنت بعد الاطلاع على فهارس المخطوطات من تعيين اثنتين وعشرين نسخة، يقع معظمها بتركيا، حيث يبلغ عدد ما أمكن تعيينه من النسخ بها خمس عشرة نسخة، كما يوجد ثلاث نسخ في دار الكتب المصرية، واثنتين في طهران، وواحدة في برلين، وأخرى في بيروت»: 45 / 1.

(4) سقط كتاب: «أبكار الأفكار» من: (م).

(5) عاش الآمدي في الفترة بين: (551-631 هـ / 1156-1234 م).

(6) وهو المسمى: «المهاد في شرح الإرشاد»، أو «المهاد في شرح كتاب الإرشاد إلى تبين طريق قواعد الاعتقاد والله الموفق إلى الإرشاد»، شرح المازري (وهو غير المازري صاحب «المعلم بفوائد مسلم»)، وهو مخطوط متناثر الأجزاء في المكتبات، يوجد السفر الأول منه في المكتبة الوطنية بتونس رقم: 18586، ومن ذات النسخة يوجد الجزء الثالث منه بمكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض، رقم الحفظ: 744 (أصول الدين)، وتوجد بعض أجزائه الأخرى في مكتبات مختلفة، وعلمت أخيرا أن بعض الباحثين استطاع جمعه، وهو بصدد إعداده للنشر.

(7) سقط قول الشارح: «شرح الإرشاد للمازري» من (ق).

(8) قال عياض معرفًا بالمازري: هو: «أبو عبد الله محمد بن المسلم بن محمد بن أبي بكر القرشي المخزومي الصقلي ساكن الاسكندرية: أخذ عن شيوخ صقلية، وسمع الحديث من أبي العباس الرازي وأبي بكر =

❖ و«شرح الإرشاد»⁽¹⁾ للشریف أبي یحیی زکریا بن یحیی الإدريسي⁽²⁾.

❖ و«كتاب التذكرة»⁽³⁾.

= الطروشني، ودرس الكلام والأصول على أبي محمد الحنفي، وقرأ عليه مصنفاته، وأخذ أيضاً عن أبي علي الحسن بن محمد الحضرمي، وأخذ عنه مصنفات أبي المعالي الجويني وغير ذلك، ودرس النحو والأدب بصقلية على أبي القاسم ابن القطاع وأبي حفص السوسي، وغلب عليه الكلام والتحقيق، وتقدم فيه تقدماً بذ فيه أهل وقته، وصنف فيه التصانيف الكبار القوية المأخذ كـ: «كتاب البيان لشرح البرهان»، و«كتاب تأييد التمهيد وتقييد التجريد»، و«كتاب المهاد في شرح الإرشاد» وغير ذلك، ورحل إليه الناس في هذا الشأن وناظر الفرق، وكتب إلى من مصر بإجازة تواليه ورواياته، وعمره - رحمه الله - فكانت وفاته سنة: [530هـ / 1141م]، القاضي عياض، الغنية، تح: ماهر زهير حداد، ص: 88.

(1) «شرح الإرشاد» للشریف أبي یحیی الشریف الإدريسي المسمى بـ «كفاية طالب علم الكلام في شرح الإرشاد للإمام»، هو «شرح الإرشاد» المختصر، علماً بأن للشریف شرحاً كبيراً لـ «الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد» للجويني، أشار إليه الشریف في «شرحه الصغير على الإرشاد»، كما ذكر ذلك عبد الإله الشعاعري في دراسته السابقة لتحقيقه جزءاً من «كفاية طالب علم البيان في شرح البرهان» (ص: 81)، ولكن هذا الشرح مفقود على حد علمي. أما الشرح المختصر فقد سلّمني الباحث الكريم (أقصد: الدكتور عبد الإله الشعاعري) نسخة مصورة منه عن نسخة خزانة القرويين رقم: (727) تقع في مجلدين.

(2) الشریف أبو یحیی زکریا بن یحیی بن یوسف بن حماد بن حمود السبتي الإدريسي الشيخ (كان حياً سنة 629هـ): الإمام العلامة، تلميذ الشيخ الإمام أبي العز المقتوح، وشارح «الإرشاد» و«البرهان» كلاهما للجويني، و«الأربعين» للفخر الرازي، و«الأسرار» لشيخه المذكور. قال محمد العابد الفاسي: «ولم أقف له على ترجمة مبسطة، ويظهر أنه من علماء القرن السابع»، فهرس خزانة القرويين: 2 / 33، وقال نزار حمادي في تقديمه لكتاب «أبكار الأفكار العلوية في شرح الأسرار العقلية في الكلمات النبوية» له: «لا نجد له ترجمة في كتب الطبقات والفقهاء والأصوليين وغيرها ممن اعتنى بالتعريف بالعلماء...»، ولكنه أثبت نسبة السبتي المغربي، وأكد تلمذته للمقتوح وتخرجه به في علم الأصول، وذكر أنه «قد وردت في "الأبكار" إشارات إلى حضور الشریف مجلس شيخه المذكور وقراءته الأسرار العقلية عليه، وقد استفاد منه كثيراً»، انظر: مقدمة نزار لأبكار الأفكار العلوية، ص: 23-24.. وقد عمل عبد الإله الشعاعري في تقديمه لتحقيق جزء من «كفاية طالب علم البيان في شرح البرهان» على جمع ما استطاع من معلومات لتأليف ترجمة جيدة له.

(3) من سياق الكلام يفهم أن اليفرني ينسب «كتاب التذكرة» هذا إلى أبي المظفر الإسفراييني، ومعلوم أنه =

❖ و«الكتاب⁽¹⁾ الأوسط»⁽²⁾ لأبي المظفر طاهر بن أحمد الإسفراييني الملقب بـ: [شاهفور]⁽³⁾ -⁽⁴⁾، في ثلاث⁽⁵⁾ مجلدات.

= لم يُنسب للإسفراييني كتاب بهذا الاسم، فهل هو تسمية أخرى لكتاب "التبصير في الدين"؟ لا أعتقد؛ لأن النصوص المحتج بها للكتاب لا توجد في النص المطبوع والموجود بين أيدينا الآن من كتاب "التبصير"، وإذن فقد تكون الإشارة إلى هذا الكتاب على سبيل شهرة المؤلف به، وإن لم يتم النقل منه؟! وتكون النصوص المستدل بها مأخوذة من الكتاب الذي سيذكره لاحقا وهو «كتاب الأوسط»، هذا ممكن، ولكنه أمر لا يمكن الجزم به الآن لعدم اطلاعي على مخطوطة هذا الكتاب. وقد رجح الزميل الباحث الأستاذ يوسف احناة أن تكون إشارة اليفري هنا إلى كتاب «التذكرة في أصول الدين» للمسيبي (ولم أعثر على هذا الكتاب أيضا)، والمسيبي هو أبو علي حسن بن علي بن محمد المسيبي، وكان يدعى "أبا حامد الصغير"، فقيه، قيل: جمع العلم والعمل والورع، كما جمع بين علمي الظاهر والباطن. درس ببجاية، وولي القضاء بها، ومن مؤلفاته بالإضافة إلى الكتاب المشار إليه: كتاب «النبراس في الرد على منكر القياس»، و«التفكير فيما يشتمل عليه السور والآيات من المبادئ والغايات». انظر عنه: التمكني، نيل الابتهاج على هامش الديباج، تح: عبد الحميد عبد الله الهرامة، ص: 107-109، وابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، تصح ونشر: محمد الفاسي وأدولف فور، ص: 34-35، والغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تح: عادل نويض، ص: 41-42، والزركلي: الأعلام: 2/220، والله أعلم.

(1) في: (ر) و(م): وكتاب.

(2) كتاب «الأوسط» لأبي المظفر طاهر بن أحمد الإسفراييني الملقب بشاهفور، ذكره الإسفراييني كثيرا في كتبه وأحال عليه، كانت لدى الكتيبي محمد احناة قطعة مخطوطة منه ابتاعها منه أخيرا بعض الخواص، وتوجد مصورتها عند بعضهم، ولم أطلع عليها.

(3) في الأصل: "شاه بور"؟ وفي (ق): شاه جور.

(4) طاهر بن محمد الإسفراييني، أبو المظفر (ت. 471هـ/1078م)، سباه السبكي: «شاهفور بن طاهر»، وسباه حاجي خليفة: «طاهر بن محمد، ويقال شاهفور بن طاهر»، وهو عالم بالأصول من الأشاعرة الكبار، وقد ترجم له ابن عساكر في "تبيين كذب المفتري في ما نسب إلى الإمام الأشعري" في عداد رجال الطبقة الرابعة من الأشاعرة، واصفا إياه بالإمام الكامل، الفقيه الأصولي المفسر، من فقهاء الشافعية. قال السبكي: «ارتبطه نظام الملك بطوس، وصنف "التفسير الكبير" المشهور، وصنف في الأصول، ومن كتبه: "التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة"، انظر: ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ص: 276، والسبكي، طبقات الشافعية: 5/11، وحاجي خليفة، كشف الظنون: 1/295.

(5) في (ق): ثلاثة.

❖ و«شرح أبي عبد الله الكتاني»⁽¹⁾ -⁽²⁾ على هذه العقيدة».

- «ﷺ أجمعين -، ونفعنا بطريقهم»⁽³⁾، - إنه سميع مجيب -، وكل ما أذكر⁽⁴⁾ من غير هذه الكتب، فإني أنسبه إلى قائله - إن شاء الله تعالى⁽⁵⁾ -.

وسميته بـ«المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية».

وخلق لمن كتب⁽⁶⁾ كتابنا هذا، أو قرأه، أن يُصلح ما وقع مني فيه من الخطأ، إما من جهة الكتُب⁽⁷⁾، أو من جهة⁽⁸⁾ النقل؛ لأن العبد غير معصوم [من الخطأ]⁽⁹⁾.

(1) لم أقف على هذا الشرح رغم البحث الطويل عنه، ولا نجد تنفا من نصوصه إلا في بعض شروح «البرهانية» منها شرح اليفرنى هذا.

(2) أبو عبد الله محمد بن علي بن عبد الكريم الفندلاوي عرف "بابن الكتاني". كان من أكبر أئمة فاس والمغرب علما وورعا وزهدا وعبادة. تنقل بين فاس والقيروان والأندلس، وفر من الأندلس بسبب أحداث وقعت له هناك، فأرسل السلطان في طلبه. درس على أبي عبد الله محمد بن يقي وعلى أبي عمرو السلاجي، أخذ عنه علم الكلام وأصول الفقه، «وكان أهل فاس يقولون: إنه لم يتخرج على أبي عمرو مثله ومثل عبد الحق السكوني». يقول ابن العربي الحاتمي -الذي التقى بابن الكتاني في رحلته إلى فاس -: «رأيت أبا عبد الله الكتاني بمدينة فاس إماما من أئمة المسلمين في أصول الدين والفقه»، وقد كانت وفاته سنة: 596 هـ/ 1295 م. عن ترجمته انظر: التادلي، التشوف إلى رجال التصوف، تح: أحمد التوفيق، ص: 335، وابن القاضي، جذوة الاقتباس فيمن حل من الأعلام مدينة فاس: 1/ 220، ومخلوف، شجرة النور الزكية: ص: 164، والكتاني، سلوة الأنفاس: 3/ 172، والتازي، جامع القرويين: 176/1.

(3) في (ر): بطريقتهم.

(4) في (م): ذكرته.

(5) في (ر): ﷺ تعالى.

(6) (ق): يكتب.

(7) في (م): العقل.

(8) سقطت من: (م).

(9) كلمتان غير واضحتين في الأصل، وقد استدرك المضاف بين معقوفتين من باقي النسخ.

والله أسأل⁽¹⁾ أن يستعملنا⁽²⁾ في صالح العمل بجاء محمد وآل محمد⁽³⁾، ولعل⁽⁴⁾ متصفحاً لكتابنا هذا، ممن ترجى بركته⁽⁵⁾ يجعل لنا من دعائه ما لعله ينيل⁽⁶⁾ به المقام المحمود في اليوم المشهود.

وغفر الله لنا ولمن ترحم علينا، ودعا لنا بالمغفرة وللمسلمين أجمعين.

وصلى⁽⁷⁾ الله على [سيدنا]⁽⁸⁾ محمد إمام المتقين وخاتم المرسلين وعلى آله وأصحابه⁽⁹⁾ وسلّم تسليمًا.

(1) في غير (م): أسأله.

(2) (م): يعصمنا ويستعملنا، وفي (ق): أن يعصمنا من الزلل ويستعملنا.

(3) (ق): وآله.

(4) (ق): ولعلي!

(5) (ق) و(م): بركاته.

(6) (ر): يقبل.

(7) (ق): صلى.

(8) سقطت من غير (ق) و(م).

(9) (ق): وأصحابه أجمعين، (م): صحابته أجمعين.

[في خطبة الكتاب]

[خطبة الكتاب بين الإثبات والإسقاط]

[قال أبو عمرو - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: «الحمد لله رب العالمين كما هو أهله، وصلى الله على محمد خاتم النبيئين، وإمام المرسلين وآله⁽¹⁾ وأصحابه، وسلّم تسليماً»]⁽²⁾.

قال الشارح - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: اعلم - وفقك الله -، أن هذه الخطبة لم تثبت في رواية الجماعة، وإنما ثبتت في رواية أبي العباس أحمد بن أبي الربيع⁽⁴⁾، المعروف بابن ناهض⁽⁵⁾ -⁽⁶⁾، وفي ثبوت⁽⁷⁾ هذه الرواية عندي نظر⁽⁸⁾؛ لأن رواية ابن ناهض أوقفها على أبي عبد الله الكتاني عن أبي عمرو⁽⁹⁾، والكتاني قد شرح هذه العقيدة، ولم يتكلم فيها⁽¹⁰⁾ على الخطبة. وقد وجدت أيضاً لأبي محمد بن⁽¹¹⁾ عبد العزيز بن إبراهيم

(1) سقطت لفظة: "وآله" من (ر).

(2) قوله: «وفي ثبوت هذه الرواية عندي نظر» ساقط من (م).

(3) (ق) و(م): "عفا الله عنه"، (ر): "عفا الله تعالى عنه".

(4) في (م): ابن الربيع.

(5) ورد عند (م): "ابن ناهض" في جميع المواضع.

(6) نعم "للبرهانية" رواية خاصة انفرد بها "أبو الثناء" أو "أبو العباس" أحمد بن أبي الربيع المعروف بـ"ابن ناهض"، وهو الذي يعود إليه الفضل في وضع خطبة "البرهانية" كما ذكر اليفرنى، هذه الخطبة التي وقع إثباتها في جل النسخ والشروح بدءاً من الخفاف واليفرنى وغيرهما. كما أن للبرهانية رواية أخرى اصطلاح على تسميتها "برواية الجماعة"، وهي الرواية التي اعتمدها وشرح على أساسها بعض التلاميذ والشرح الأوائل من أمثال أبي عبد الله الكتاني، وابن بزيّة، وابن الزرق. انظر تحقيقنا لهذه العقيدة ضمن كتاب: «العقيدة البرهانية الأشعرية لأبي عمرو السلاجلي الفاسي (521 / 574هـ)» تقديم وتحقيق، ص: 80.

(7) (ق): وثبوت.

(8) في (ق) و(ر) و(م): "وثبوت هذه الرواية عندي فيه نظر".

(9) (ر): أبي عمر؟.

(10) (م): فيه.

(11) سقطت كلمة «بن» من (ر) و(م).

ابن بزيمة⁽¹⁾ «شرحاً على هذه العقيدة»⁽²⁾، ولم يتكلم فيها على هذه⁽³⁾ الخطبة⁽⁴⁾، وذكر أنه قرأ هذه العقيدة على أبي عبد الله الكتاني مرات⁽⁵⁾، وأن أبا عبد الله الكتاني ممن أخذ هذا العلم وأجاده على أبي عمرو⁽⁶⁾ السلاجي - رحمة الله عليهم أجمعين -⁽⁷⁾، فبهذا مما يدل على ضعف هذه الرواية.

واعلم - أكرمك الله -⁽⁸⁾، أن بعد وضعي لهذا التأليف، وجدت كتاباً لأبي الحسن/ بن مؤمن⁽⁹⁾ في أجزاء تقديرها ثلاثة أسفار، سماه بـ «بغية الراغب ومنية [ص: 2]

(1) ابن بزيمة هو عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي التيمي التونسي، عرف بابن بزيمة أبو محمد وأبو فارس. قال السراج: «من السادات الذين تزيت بهم الحضرة التونسية.. الإمام العلامة المؤلف المحصل المحقق، نزيل تونس كان عالماً صوفياً فقيهاً جليلاً». درس على أبي عبد الله الكتاني وعلى جلة علماء بلده، فتخرج على أيديهم حافظاً للفقهِ والحديث والكلام والشعر والأدب مشاركاً مصنفًا. أما مؤلفاته فكثيرة من أهمها: «الإسماع في شرح الإرشاد»، و«شرح الأحكام الصغرى لعبد الحق الإشبيلي»، و«شرح التلقين»، و«شرح أسماء الله الحسنى»، و«منهاج المعارف إلى روح العوارف»، ومختصره «إيضاح السبيل إلى منهج التأويل»، و«شرح العقيدة البرهانية». انظر ترجمته عند: التنبكتي، نيل الابتهاج، ص: 268، والبغدادى، هدية العارفين: 1/ 581، والسراج، الحلل السندسية، تح: محمد الحبيب الهيلة: 1/ 72، وكحالة، معجم المؤلفين: 5/ 239 وغيرهم.

(2) أكد جل الذين ترجموا له أن له بالإضافة إلى هذه المصنفات «شرحاً للعقيدة البرهانية»، كما ذكر ابن بزيمة في شرحه المذكور أنه «قرأ هذه العقيدة [يعني البرهانية] على أبي عبد الله الكتاني مرات». ولا شك أن اتصاله بابن الكتاني ودراسته «للبرهانية» عليه كان حافظاً له على القيام بشرحها. انظر: اليفرنى، المباحث العقلية، ص: 1. وتوجد لهذا الشرح نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية: 18 (تصوف).

(3) سقطت كلمة "هذه" من (ر).

(4) من قوله: «وقد وجدت..» إلى قوله: «.. الخطبة» ساقط من (م).

(5) سقطت "مرات" من (م).

(6) (م): أبي عمر.

(7) (ق): رَحِمَهُ اللهُ.

(8) سقط الدعاء من (م).

(9) ابن مؤمن هو علي بن عتيق بن عيسى بن أحمد بن عبد الله بن عيسى بن عبد الله بن محمد بن مؤمن =

الطالب»⁽¹⁾، [وضعه في فضل العلماء]⁽²⁾، وكان ابن مؤمن مَن قرأ على أبي عمرو⁽³⁾، وذكر أنه قرأ عليه علم التوحيد، وعلم⁽⁴⁾ الحديث، والفقه⁽⁵⁾، وشيئاً من علم التفسير، وذكر في الكتاب⁽⁶⁾ المذكور سبب وضع «العقيدة البرهانية»، وأنه كان من قِبَل امرأة تسمّى خيرونة⁽⁷⁾، وكانت من العابدات الزاهدات، فرغبت إلى أبي عمرو أن يكتب لها شيئاً تقرأه مما يلزمها من العقيدة، فكان يكتب لها فصلاً فصلاً⁽⁸⁾ فتحفظه، فكان⁽⁹⁾ ذلك دأبها⁽¹⁰⁾ حتى كُملت لها عقيدة، وكتبتها، وكتبت عنها، ولُقِّبت بـ«العقيدة البرهانية».

= الأنصاري الخزرجي من أهل قرطبة، نزل بآخره مدينة فاس كان شاهداً بدار الأشراف. روى بالأندلس عن أبيه، وعن ابن العريف، وابن العربي، وابن ورد، وابن مسرة والسلفي وغيرهم، انظر ترجمته عند: ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تح: عبد السلام الهراس، رقم: 554: 3/ 221، والمراكشي، الذيل والتكملة، تح: إحسان عباس، السفر: 5، رقم: 525: 1/ 256 وما بعدها، ومخلوف، شجرة النور، ص: 161.

(1) اعتنى ابن مؤمن بالرواية وقيد وكتب، وله في شيوخه فهرس ثلاثة: كبير، وصغير، ومتوسط، ضمنهم في برنامجه الذي سماه: "بغية الراغب ومنية الطالب". وانظر: المديوني، شرح العقيدة البرهانية، ص: 60.

(2) سقط الموضوع بين معقوفتين من (م).

(3) (م): أبي عمر، وأسقط هذا النسخ "واو" عمرو" في جميع مواضع ذكره في المخطوطة.

(4) سقطت الكلمة من (م).

(5) (ق): وعلم الفقه.

(6) في (ر) و(م): الكتب؟؟

(7) الزاهدة "خيرونة" أو "خدونة" وهي من «النساء الأندلسيات اللاتي دخلن المغرب لهذا العصر [=عصر السلاجي] واتصلت بأعلامه وتوفيت به». كانت خيرونة تتقن الفقه وتبحث في أحكامه العملية، كما اهتمت بتركية حياتها الروحية فاعتنت بدراسة الكتب الصوفية وتقليد أئمة التصوف حتى صارت «من الزاهدات العابدات»، واهتمت بأمور العقيدة إذ «كانت تحضر مجلس عثمان السلاجي إمام أهل فاس في الأصول». انظر: المديوني عن ابن مؤمن، بغية الراغب، الشرح: 60، والمنوني - العلوم: 35.

(8) (م): أسقط "فصلاً" الثانية.

(9) (م): وكان.

(10) (ق): دأباً.

قال ابن مؤمن: «فقام ببالي أن أرتبها، وأعمل لها شبه الخطبة، فشاورت الشيخ أبا⁽¹⁾ عمرو في ذلك فمنعني منه⁽²⁾، وقال: "لم أعرض فيها أن تكون تأليفاً يُكتب ويشتهر⁽³⁾، وإنما كتبْتُها لخيرية خاصة، فشاء الله أن تشيع، فتركها كما هي، ولا تزدد فيها شيئاً، فتخرج عما قصد بها⁽⁴⁾».

فهذا يدل على خطأ رواية ابن ناهض في إثبات الخطبة في هذه العقيدة، ولكن الواقع⁽⁵⁾ ثبوتها⁽⁶⁾ في أكثر النسخ، فلنتكلم عليها على تقدير⁽⁷⁾ ثبوتها على رواية ابن ناهض.

(1) (ق): أبي؟!

(2) (ق): ومنعني منها.

(3) (م): تكتب وتشتهر.

(4) (ق): قَصَد.

(5) (ر): واقع؟؟.

(6) بداية سقط طويل في النسخة (ق).

(7) (م): تقييد؟!

[الكلام في الخطبة]

وإذا تقرر هذا، فاعلم أن الكلام في هذه الخطبة يشتمل على باين:

الباب⁽¹⁾ الأول: في الثناء على الله - تعالى -.

والباب الثاني: في الصلاة على رسول الله⁽²⁾ - ﷺ -.

(1) لفظة: "الباب" سقطت من (م).

(2) (ر): على رسوله.

مالباب (1) الأول

[في الشناء على الله - تعالى -]

الكلام فيه في مقدمة، وأربعة فصول.

وفصوله بحسب كلماته:

- الفصل الأول: في الحمد.

- والثاني: في الكلمة الكريمة وهي لفظة: «الله».

- والثالث: في لفظة: «الرب».

- والرابع: في لفظة: «العالمين».

[في المقدمة]

[فأما المقدمة: فالكلام فيها في ثلاث⁽¹⁾ مسائل]⁽²⁾:

المسألة الأولى:

الخطبة في اللغة

مأخوذة من "الخطب"، وهو الأمر المهم العظيم النازل بالناس، فكانت عادة العرب إذا نزل بهم الأمر المهم قام سيد القوم⁽³⁾ أو عالمهم فيهم خطيباً، فأخبرهم بما يستكشفون ذلك⁽⁴⁾ الأمر المهم، أو ما تكون عاقبته، وذلك كما فعل أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - حين نزل بالصحابة ما نزل بهم من موت النبي⁽⁵⁾ - صلى الله عليه وسلم - . روي عن عائشة⁽⁶⁾ وغيرها من الصحابة⁽⁷⁾ - رضي الله عنهم - أجمعين - ، «أن النبي! - صلى الله عليه وسلم - لما قبض وسُجِّيَ، دهش الناس، وطاشت عقولهم، فمنهم من خُبل، ومنهم من أصمت، ومنهم من أقعد إلى الأرض؛ فكان عمر - رضي الله عنه - ممن خبل، وجعل يصيح ويحلف: "ما مات رسول الله - صلى الله عليه وسلم -". وكان ممن أخرس عثمان - رضي الله عنه - ، ولا يستطيع⁽⁸⁾ كلاماً. وكان ممن أقعد عليّ - رضي الله عنه - ، فلم يستطيع حراكاً. وأما عبد الله بن أنيس⁽⁹⁾،

(1) (ر): ثلاثة!

(2) جاء في (م): "أما المقدمة فتشتمل على ثلاثة مسائل".

(3) (ر): سيدهم.

(4) (ر): به ذلك.

(5) (ر): رسول الله، (م): "من أمر موت رسول الله".

(6) أضاف (م): " - رضي الله عنه -".

(7) (م): الصحبة!

(8) (ر): فلم يستطيع.

(9) هناك خلاف بين المؤرخين للسيرة في شأن حاملي هذا الاسم من الصحابة هل هما شخص واحد أم أكثر

من شخص يميلان أو يحملون نفس الاسم واسم الأب؛ وأشهر هؤلاء: الصحابي عبد الله بن أنيس =

فأضني⁽¹⁾ حتى مات⁽²⁾.

وبلغ الخبر إلى أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - ، وكان بالسُّنْح⁽³⁾، فجاء وعيناه تذرفان دموعاً، وزفراته تتردد في صدره، حتى دخل على النبي - صلى الله عليه وسلم - ، فانكب عليه، وكشف وجهه، وقَبَلَ جبينه، وجعل يبكي ويقول: "بأبي أنت وأمي، طبت حياً وميتاً، وانقطع لموتك⁽⁴⁾ ما لم ينقطع لموت⁽⁵⁾ أحد من الأنبياء من النبوة، ولو أن موتك كان اختياراً لجَدَدنا لموتك [بالنفوس]⁽⁶⁾، فاذكرنا يا محمد عند ربك، ولنكن من بالك".

ثم خرج، وقام فيهم خطيباً وقال: "أشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وخاتم أنبيائه، وأشهد أن الكتاب كما نزل، وأن الدين كما شرع، وأن الحديث كما حدث، وأن القول كما قال، وأن⁽⁷⁾ الله هو الحق المبين"، (في كلام طويل).

= الجهني كان من فدائيي الصحابة على عهد النبوة، كُتِفَ باغتيال بعض زعماء الكفار (مثل: سفيان ابن خالد بن نبيع الهذلي، وسلام بن حقيق) فنجح في مهمته، أما ما نقله السهيلي والصالحى (انظر توثيق مصدريهما في الموامش اللاحقة) ونقله اليفرنى عنهما هنا في شأن موت هذا الصحابي فلم تنقله كتب الصحاح، والصحيح أنه مات بالشام في خلافة معاوية. عن سيرته ينظر مثلاً: ابن حجر، الإصابة، تح: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض: 13/4 وما بعدها، وانظر أيضاً خليفة بن خياط، الطبقات، تح: د. سهيل زكار: 198/1، وابن الأثير، أسد الغابة: 75/3.

(1) قال أبو السعادات ابن الأثير: «في حديث الحدود: «إن مريضاً اشتكى حتى أضنى»؛ أي أصابه الضنى وهو شدة المرض حتى نحل جسمه»، النهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر أحمد الزاوى، ومحمود محمد الطناحي: 104/3.

(2) زاد في أصل الرواية: "كمدا".

(3) في: (ر) و(م): النشح، والصواب ما جاء في الأصل؛ والسنح منطقة في عالية المدينة، على بعد كيلومترين تقريباً من مسجد النبي - صلى الله عليه وسلم - ، وكان لأبي بكر - رضي الله عنه - بيت بها حيث كانت تقيم زوجته بنت خارجه.

(4) (م): بموتك.

(5) (م): بموت.

(6) سقطت في الأصل، وأثبتت من بقية النسخ.

(7) (م): أسقط "أن".

ثم قال: "أيها الناس من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله، فإن الله حي لا يموت، وإن الله - تعالى - قد اختار لنبيه - ﷺ - ما عنده على ما عندكم، وخلف فيكم كتابه وسنة نبيه - ﷺ -، فمن أخذ بهما عرف، ومن فرق بينهما أنكر..."

فلما فرغ من خطبته قال: "يا عمر، أنت الذي تقول على باب نبي الله [ص: 3] - ﷺ -: "والذي نفس محمد ⁽¹⁾ بيده ما مات رسول الله - ﷺ -؟". / أما علمت أن الله - تعالى - ⁽²⁾ قال: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ [الزمر/ 29]، ثم قال: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنَّ مِثَّ بِهِمْ الْخَالِدُونَ كُلِّ نَفْسٍ ذَآئِفَةٌ أَلَمَوتِ﴾ ⁽³⁾، ثم قال: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنَّ مَاتَ أَوْ قُتِلَ إِنْفَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَغْطَابِكُمْ وَمَن يَنْفَلِبْ عَلَىٰ عَفْئِيهِ يَلَن يَضُرَّ اللَّهُ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ ⁽⁴⁾؟".

(ثم قال ⁽⁵⁾): "انظروا - رحمكم الله - ⁽⁶⁾ فيمن تقدموه ⁽⁷⁾".

فناده المهاجرون والأنصار: "صدق يا أبا بكر!"

فقال عمر - رضي الله عنه -: "كأنني والله لم أسمع بهذه الآيات ⁽⁸⁾ في كتاب الله لما نزل بنا!"، وفي بعضها: "لله درك يا أبا بكر، أحييت الناس، أحياءك الله، ما ظننت أن هذه الآية ⁽⁹⁾ نزلت في كتاب الله - تعالى -".

(1) في (ر): نفسي.

(2) سقطت كلمة "تعالى" من (م).

(3) الأنبياء/ 34 - 35.

(4) آل عمران/ 144.

(5) أضاف (م): بسم الله.

(6) (م): رحمكم الله انظروا.

(7) (ر): تقدمونه.

(8) (ر): الآية.

(9) (م): الآيات.

ثم قال عمر - رضي الله عنه - :

[الطويل]

«لعمري لقد أيقنت أنك ميت
وقلت يغيب الوحي عنا لفقده⁽¹⁾
وكان هوائي أن تطول حياته
فلم تك لي عند العصيبة حيلة⁽³⁾
سوى آذن الله في كتابه
إلا إنما كان النبي محمداً
ولكنما أبدى الذي قلتَه الجَزَع
كما غاب موسى، ثم يرجع⁽²⁾ كما رجع
وليس لحمي في بقا ميت طمع
أرد بها أهل الشماتة والقذع⁽⁴⁾
وما أذن الله العباد به يقع
إلى أجل⁽⁵⁾ وافى⁽⁶⁾ به الوقت فانقطع⁽⁷⁾»⁽⁸⁾

(1) في الأصل: لفقد، (ر): بفقده.

(2) (م): رجع.

(3) زاد السهيلي هنا بيتاً أسقطه اليفرنى وهو قول الشاعر:

«فلما كشفنا البرد عن حر وجهه
إذا الأمر بالجزع الموهب قد وقع»

(4) (ر): الفزع.

(5) (ر) و(م): زيادة: وما.

(6) (م): أسقط: وافى.

(7) زاد السهيلي على ما ذكر اليفرنى أبياتاً أخرى هي:

«دين على العلات منّا يدينه
وليت محزوننا بعين سخيئة

وقلت لعيني: كل دمع ذخرتَه
فجودي به إن الشجي له دُفع»

ويبدو أن هذه الأبيات التي أوردها اليفرنى نقلاً عن غيره - كما سأذكر في الإحالة القادمة - مما نسب إلى

عمر، وليست له في الحقيقة رغم ورودها في ديوانه. انظر الديوان، جمع: عمر بن حسين الموحان، ص:

139.

(8) جاء خبر عائشة - رضي الله عنها - هذا عند أبي القاسم السهيلي في "الروض الأنف في شرح السيرة النبوية

لابن هشام"، انظر: تج: عمر عبد السلام السلامي: 4/ 584 وما بعدها. وأورده أيضاً: محمد =

وتقول العرب: "خطبت على المنبر خطبة" بالضم، و"خطبت القوم وعليهم خطبة"، و"المرأة" خطبة.

وأما حقيقتها⁽¹⁾ في اللغة: فهي⁽²⁾: «كلام منظوم، بنوع من البلاغة تفرع له⁽³⁾ الخواطر، وتجلب إلى قائله النواظر، عند ملاقة الأكابر، والاجتماع للمهمات، واستجلاب الرأي في كشف الملهمات، يقع به التنبيه على المقصود، وتنفض عنه الجموع بمحصل محمود، والناس فيه بين موجز مفيد، ومسهب مزيد».

وأما الخطبة في الشرع، فهي: «الثناء على الله - تعالى -، والصلاة على رسوله محمد⁽⁴⁾ - ﷺ -، وقراءة شيء من القرآن، والوعظ، والوصية بالتقوى».

= الصالح الشامي، سبل الهدى والرشاد، في سيرة خير العباد، وذكر فضائله وأعلام نبوته وأفعاله وأحواله في المبدأ والمعاد، تح وت: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض: 274 / 12. والثابت الصحيح في الموضوع عن عائشة ما رواه البخاري في "صحيحه": (كتاب الجنائز، باب الدخول على الميت بعد الموت إذا أدرج في أكفانه)، بلفظ مغاير، وليست فيه الآيات التي ذكرها اليفرني منسوبة لعمر - ﷺ -، انظر: الصحيح، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، رقم: 1241: 71 / 23. ورواه البخاري في مواضع أخرى بالفاظ مختصرة انظر: (كتاب أصحاب النبي، باب قول النبي - ﷺ -: (لو كنت متخذًا خليلًا)، رقم: 3667 و3668 و3669: 6 / 5. (كتاب المغازي، باب مرض النبي - ﷺ - ووفاته)، أرقام: 4452 و4455: 6 / 13 وما بعدها، وفي (كتاب الطب، باب اللدود)، رقم: 5710: 7 / 127. وعزاه الهيثمي لأحمد وأبي يعلى وليس فيه الآيات. انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تح: محمد عبد القادر أحمد عطا: 31 / 9 وما بعدها، ورواه ابن إسحاق في "سيرته" عن أبي هريرة، وابن إسحاق مدلس، لم يصرح بالسماع، وليس عنده الآيات. انظر: السيرة النبوية، تح: أحمد فريد المزيدي: 713 / 2.

(1) (م): "وأما حقيقة الخطبة".

(2) (م): فهو.

(3) (ر): إليه.

(4) سقط اسم "محمد" من (م).

المسألة الثانية:

لِمَ وقعت البداية بالخطبة في أول الكلام⁽¹⁾؟

فالجواب: أنهم إنما فعلوا ذلك لجريان عادة الناس بذلك، أنهم يبتدئون بالخطبة في كل أمر مهم مما لهم فيه خوض⁽²⁾، و[عليه]⁽³⁾ إقبال.

المسألة الثالثة:

[لماذا خُصَّت الخطبة بالحمد؟]

إنما خُصَّت الخطبة بالحمد دون غيره من الأذكار لوجوه:

- أحدها: أنه ورد كثيراً في مفتتح الخطابات في الكتاب والسنة، وأجمعت على ذلك الأمة.

- وثانيها: أن الأذكار غير الحمد قاصرات⁽⁴⁾ على المذكور بها، والحمد يتعداه إلى غيره، فهو أعم؛ لأنه يَخْصُّه ويعمّ غيره، فهو أولى وأبلغ مما يَخْصُّه⁽⁵⁾ فقط.

- وثالثها: أن أوصاف الحمد والأحمد عند العرب محصورة في أربعة أشياء:⁽⁶⁾ الجمال، والكمال، والافتخار، والاقتدار، فلا يُصَوِّرُ الحمد عندهم إلا مع الاتصاف بها أو ببعضها، ولا يتصف بجميعها على الحقيقة⁽⁷⁾ إلا الله⁽⁸⁾.

(1) بدلا من العنوان أعلاه، ورد في (م): "لم تقع الخطبة في أول الكلام".

(2) (م): نهوض.

(3) في الأصل و(ق): وعليهم.

(4) (ر) و(م): قاصرة.

(5) (ر): عما يخص.

(6) أضاف (ر) و(م): وهي.

(7) سقطت الكلمة من (م).

(8) أضاف (ر) و(م): "تعالى".

وقال بعض الحكماء: "موجبات الحمد: اثنان وخمسون خصلة، ما اجتمعت قط لمخلوق، وإليها وقعت الإشارة بكلمة "حمد"؛ فإن الحاء ثمانية، والميم أربعون، والدال أربعة". [وقد أحسن المتنبي⁽¹⁾ حيث قال: [البسيط]

«تَمَلَّكَ الْحَمْدَ حَتَّى مَا لَمْ يَفْتَحِرْ»⁽²⁾ فِي الْحَمْدِ حَاءٌ وَلَا مِيمٌ وَلَا دَالٌ»⁽³⁾

وقال رسول الله - ﷺ -⁽⁴⁾: (ما من أحد أحب إليه المدح من الله، ولذلك مدح نفسه)⁽⁵⁾. وقال - ﷺ -: (أولى الناس بالله، وأولاهم بما عنده، الحامدون على السراء والضراء)⁽⁶⁾.

(1) أبو الطيب أحمد بن الحسين الجعفي، الشاعر العربي المعروف، عاش بين: (303 إلى 354 هـ)، انظر عن ترجمته مثلاً عند: كمال الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تح: إبراهيم السامرائي، ص: 223، وابن خلكان، وفيات الأعيان، تح: إحسان عباس: 1/ 120.

(2) (ر): افتخره.

(3) أي الحمد كله له بأسره وليس لغيره منه جزء. يعني أنه المحمود في أفعاله وأقواله وليس يُحمد دونه أحد. وهذا البيت كما ذكر الشارح هو لأبي الطيب: انظر: ديوان المتنبي، ص: 489، ونسب جمال الدين القفطي هذا البيت لمحمد بن إسماعيل بن إسحاق أبي الحسين الكاتب القيرواني، انظر كتابه: المحمدون من الشعراء وأشعارهم، تق وتحن: حسن معمري، ص: 157.

(4) ما بين المعقوفتين ساقط من (م).

(5) رواه مسلم في "الصحيح" عن عبد الله بن مسعود: (كتاب التوبة، باب غيرة الله - تعالى - ونحرير الفواحش): رقم: 2760 / 4 / 2113.

(6) جاء في "الدعاء" للطبراني: «عن ابن عباس، - رضيه الله عنه - قال: قال رسول الله - ﷺ -: (أول من يدعى إلى الجنة الحامدون الذين يحمدون الله على السراء والضراء)»، انظره، تح: مصطفى عبد القادر عطا، رقم: 1768، ص: 501، وقال السيوطي في "الدر المنثور في التفسير بالمأثور": «أخرج أبو الشيخ وابن مردويه والبيهقي في "شعب الإيمان" عن ابن عباس قال: قال رسول الله - ﷺ -: [وذكر الحديث السابق]، وأخرج ابن المبارك عن سعيد بن جبير قال: (إن أول من يدعى إلى الجنة الذين يحمدون الله على كل حال) [أو قال]: (في السراء والضراء)»: 4 / 267، وذكر عبد الرزاق بن عبد المحسن عن حديث الهامش أنه «رواه الطبراني في "المعجم الكبير"، وأبو نعيم في "الحلية"، والحاكم في "المستدرک"، لكن =

فإذا كان الحمد من الله⁽¹⁾ بهذه المنزلة، فلم لا يجب⁽²⁾ الافتتاح به عند المهمات ونزول الملهمات.

وإذا تقررَت هذه المسائل فلنرجع إلى الفصول⁽³⁾.

= في إسناده ضعفاً، وقد رواه ابن المبارك في "الزهد" بسند صحيح موقوفاً على سعيد ابن جبير، انظر: دراسات في الباقيات الصالحات، دراسة بمجلة "الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة"، ع: 113: 269/43.

(1) من الله: سقطت في (م).

(2) (ر): يجب.

(3) (ر): للفصول.

الفصل الأول:

في الحمد

والكلام فيه في عشر⁽¹⁾ مسائل:

المسألة الأولى:

في مدلول الحمد، والمدح، والشكر لغة.

أما الحمد: فقال ابن فارس⁽²⁾: «الحمد بخلاف⁽³⁾ الذم⁽⁴⁾».

وقال الجوهري⁽⁵⁾: «هو⁽⁶⁾ تقيض الذم⁽⁷⁾».

وقال ابن القوطية⁽⁸⁾: «هو ضد الذم⁽⁹⁾».

(1) (ر): عشرة.

(2) أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي أبو الحسن (329-395هـ / 941-1004م)، إمام من أئمة اللغة والأدب، من مؤلفاته: "معجم مقاييس اللغة"، "كتاب الصحابي" في فقه اللغة، "كتاب جامع التأويل في أصول القرآن"، "كتاب المجمل". انظر عنه مثلاً: ابن خلكان، وفيات الأعيان: 1 / 119.

(3) (ر) و(م): خلاف.

(4) انظر: ابن فارس: مجمل اللغة، تح: زهير سلطان: 1 / 250؛ ومعجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، 2 / 100.

(5) هو أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت. 393هـ / 1003م) عالم لغوي، أصله من فاراب من بلاد الترك، درس على أبي علي الفارسي، والسيرافي، ثم طاف بلاد ربيعة ومصر، فأخذ العربية مشافهة من العرب، أشهر كتبه: "تاج اللغة"، و"صحاح العربية" المعروف اختصاراً بـ«الصحاح»، وله كتاب في العروض ومقدمته في النحو. انظر عن ترجمته مثلاً: الذهبي، سير أعلام النبلاء، عناية: محمد أيمن الشبراوي: 12 / 526.

(6) سقطت «هو» من (م).

(7) الجوهري، الصحاح، تح: أحمد عبد الغفور عطار: 2 / 466.

(8) ابن القوطية هو أبو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز بن إبراهيم الأندلسي (ت. 367هـ / 977م)، مؤرخ من أعلم أهل زمانه باللغة والأدب، إشبيلي الأصل، عاش ومات بقرطبة، من أهم كتبه: "الأفعال الثلاثة والرباعية"، و"المقصود والممدود"، و"تاريخ فتح الأندلس"، انظر عنه مثلاً: ابن خلكان الوفيات: 4 / 368.

(9) انظر له: كتاب الأفعال، تح: علي فودة، ص: 43.

ويقال: "حمدت الرجل، أحده حمدا ومحمدة، فهو حميد، ومحمود، وأحمدته": وجدته محمودا، و⁽¹⁾ تقول: "هُمَّادَاكَ"، أي غايتك، / وفعلك المحمود منك⁽³⁾ غير [ص: 4] المذموم، و"التحميد" أبلغ من الحمد، و"المحمد" الذي كثرت خصاله المحمودة، ورجل "حمدة": يكثر حمد الأشياء، ويزعم فيها أكثر مما فيها.

وأما "الشكر": فهو «الثناء على المحسن بما أولاه»⁽⁴⁾ من المعروف، ويقال: شكرته، وشكرت له، وباللام أفصح⁽⁵⁾، قاله الجوهري.

وأما "المدح": فقال ابن فارس: «هونقيض الهجاء، وهو حسن الثناء على المحسن، ويقال: "انمدحت الأرض":⁽⁶⁾ اتسعت»⁽⁷⁾.

المسألة الثانية:

في حقيقته في الشرع.

اعلم أن للناس فيه تعريفات كثيرة، منها لفظية، ومنها رَسْمِيَّة، وأكثرها مدخولة، ولنقتصر فيها على حكاية الأقوال، من غير تعرض لها بتصحيح ولا إبطال⁽⁸⁾:

التعريف الأول: إن الحمد هو: «الثناء على المحمود بصفاته»⁽⁹⁾ وأفعاله المحمودة.

(1) (ر): أو.

(2) أضاف (م): أي تفعل كذا.

(3) (م): سقطت: منك.

(4) (ر) و(م): أولى له.

(5) الجوهري، الصحاح: 2/ 702.

(6) زاد (ر): أي.

(7) انظر: ابن فارس، مجمل اللغة: 1/ 826.

(8) (ر): وإبطال.

(9) (م): بجميل صفاته.

والتعريف⁽¹⁾ الثاني: إن الحمد هو: «الثناء على المحمود بما فيه من خصال السؤدد».

والتعريف⁽²⁾ الثالث: إن الحمد هو: «الثناء الحسن».

والتعريف الرابع: إن الحمد هو: «الثناء الكامل»⁽³⁾.

والتعريف الخامس: إن الحمد هو: «الثناء الحسن، والذكر الجميل».

والتعريف السادس: إن الحمد⁽⁴⁾ هو: «الثناء على المحمود بصفات الكمال ومحاسن الأمور في الأقوال والأفعال»⁽⁵⁾.

والتعريف السابع: إن الحمد هو: «إشاعة المدح وإظهاره بالقول».

والتعريف الثامن: هو: «ذكر جميل، مطرب»⁽⁶⁾ عند سماعه، صادر عن رضا النفس، وصفاء القلب».

والتعريف التاسع: هو: «ما أُرضي به المسخوط، وحُلَّ به المربوط».

والتعريف العاشر: هو: «الثناء على الله، وذكر»⁽⁷⁾ أو صاف جلاله».

والتعريف الحادي عشر: هو: «الشكر الكامل».

والتعريف الثاني عشر: هو: «المدح».

(1) (م): أسقط واو العطف.

(2) (ر) أسقط: "والتعريف" هنا وفيما تبقى من التعريفات.

(3) زاد (م): "بصفات الكمال ومحاسن الأمور في الأقوال والأفعال".

(4) (ر) أسقط: "أن الحمد".

(5) (م): سقط ما بين المعقوفتين.

(6) (ر) أسقط: مطرب.

(7) (م): وذلك.

فهذه الأقوال كلها⁽¹⁾ منقولة عن العلماء - رضوان الله عليهم -⁽²⁾.

وقال الإمام فخر الدين الرازي: «يجب علينا أن نبحث عن حقيقة الحمد، فنقول: حقيقة الحمد ليس هي عبارة عن قولنا: "الحمد لله"؛ لأن قولنا: "الحمد لله"، إخبار عن حصول الحمد، والإخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه، فوجب⁽³⁾ أن يكون تحميد الله - تعالى - مغايراً لقولنا: "الحمد لله".

فنقول: حَمْدُ المنعم عليه، عبارة عن كل فعل يُشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعمًا، وذلك الفعل إما أن يكون فعل القلب، أو فعل اللسان، أو فعل الجوارح:

- أما فعل القلب: فهو أن يعتقد فيه كونه موصوفاً بصفات الكمال.
- وأما فعل اللسان: فهو أن تكون أقواله مطابقة لاعتقاده.
- وأما فعل الجوارح: فهو أن يأتي بأفعال دالة على كون ذلك المنعم موصوفاً بصفات الكمال والجمال⁽⁴⁾»⁽⁵⁾.

وقال⁽⁶⁾: «إن⁽⁷⁾ الحمد إنما يكون حمداً على النعمة، والحمد على النعمة لا يمكن إلا بعد معرفة تلك النعمة، لكن نعم الله⁽⁸⁾ خارجة عن⁽⁹⁾ التحديد والإحصاء، قال الله⁽¹⁰⁾

(1) (م) زاد: مروية.

(2) (م): رضوان الله عليهم.

(3) (ر): فيجب.

(4) زاد (م): والجلال.

(5) الرازي، مفاتيح الغيب: 1/ 197 وما بعدها.

(6) زاد (ر): الحسن؟؟.

(7) (ر) أسقط: "إن".

(8) زاد (ر): تعالى.

(9) (ر): على.

(10) (ر): أسقط اسم الجلالة.

- تعالى -: ﴿وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا﴾⁽¹⁾. ولنتكلم في مثال واحد منها، وهو أن الإنسان مؤلف من نفس وبدن، ولا شك أن أدون الجزئين وأقلهما فضيلة ومنفعة هو البدن، وقد ذكر أصحاب التشريح فيه قريبا من خمسة آلاف نوع من المنافع⁽²⁾ والمصالح التي دبرها الله - تعالى - بحكمته في تخليق بدن الإنسان، ثم نسبة⁽³⁾ النفس من البدن أيضا بهذا⁽⁴⁾ المقدار، وعند هذا يظهر⁽⁵⁾ أن معرفة أقسام حكمة الرحمن في خلق الإنسان تشتمل على عشرة آلاف مسألة أو أكثر، ثم إذا ضم إلى هذه الجملة آثار حكمة الله - تعالى - في خلق العرش، والكرسي، والسموات⁽⁶⁾، وأجرام النيرات من الثوابت والسيارات، وتخصيص كل واحد منها بأقذارها، وأحيائها، وألوانها، ثم يضم إليها آثار تخليق الجمادات والنباتات⁽⁷⁾ والحيوان⁽⁸⁾، علم أن هذا المجموع مشتمل على ألف ألف مسألة، أو أقل، أو أكثر⁽⁹⁾، ثم إنه⁽¹⁰⁾ - تعالى - نبه على أن أكثرها مخلوق لمنفعة الإنسان كما قال⁽¹¹⁾: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾⁽¹²⁾، وقال - تعالى -: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾⁽¹³⁾،

(1) إبراهيم / 36.

(2) هنا ينتهي سقط النسخة: (ق).

(3) (ق): نسب.

(4) (ق): هذا.

(5) (ق) و(م): يظهر.

(6) زاد (ق): والأرض.

(7) في غير الأصل: والنبات.

(8) (ر): الحيوانات.

(9) (ر): أو أكثر أو أقل.

(10) (ر): الله.

(11) زاد (ق) و(ر): تعالى.

(12) الجاثية / 12.

(13) البقرة / 28.

وحيثنذ يظهر أن قوله⁽¹⁾: (الحمد لله)، مشتمل على ألف مسألة أو أكثر أو أقل⁽²⁾»⁽³⁾.

المسألة الثالثة:

في حكم الحمد.

وهو عند أهل السنة والمعتزلة واجب، خلافاً لقوم، لكن اختلفوا / في مدرك [ص: 5] الوجوب:

فقال أهل السنة: «مدركه الشرع».

وقال⁽⁴⁾ المعتزلة: «مدركه العقل».

احتج أهل السنة بالمنقول والمعقول:

أما المنقول: فالكتاب، والسنة، والإجماع.

❦ أما الكتاب: فقوله - تعالى - لنبیه محمد - ﷺ -⁽⁵⁾: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ﴾⁽⁶⁾، والأمر عند الأصوليين محمول على الوجوب إذا عري عن القرائن الصارفة عن الوجوب.

وقوله - تعالى -: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁽⁷⁾،⁽⁸⁾ على قول أكثر المفسرين: «إن

(1) تعالى.

(2) في غير الأصل: أو أقل أو أكثر.

(3) الرازي، مفاتيح الغيب: 23 / 1.

(4) في غير الأصل: وقالت.

(5) (ر): لنبیه علیه الصلاة والسلام، (م): محمد - ﷺ -.

(6) النمل / 61.

(7) (م): سقط قوله - سبحانه - : رب العالمين -.

(8) الفاتحة / 1.

معناه الطلب، و⁽¹⁾ إن كان لفظه لفظ الخبر⁽²⁾.

وأما السنة: فقلوه - ﷺ - (قيدوا النعم بالشكر)⁽³⁾، وفي بعضها: (قيدوها بالحمد)⁽⁴⁾.

وأما الإجماع: فأجمع أهل السنة على وجوبه بالسمع لا بالعقل.

وأما المعقول: فلأنه لو كان واجبا بالعقل، لكان وجوبه إما لفائدة، أو لا⁽⁵⁾ لفائدة، والقسمان باطلان، فالقول بالوجوب العقلي باطل.

إنما قلنا: إنه لا يجوز أن يكون لفائدة؛ لأن تلك الفائدة إما أن تعود إلى المحمود، أو إلى الحامد:

وعودها إلى المحمود باطل؛ لأنه - تعالى - منزه عن جلب المنافع ودفع المضار.

وعودها إلى الحامد أيضا باطل؛ لأنها إما عاجلة أو آجلة، والعاجلة باطلة؛ لأن الاشتغال بالحمد مشقة، ومضرة عاجلة، والآجلة أيضا باطلة، لعدم استقلال العقل بمعرفة الفائدة الأخروية دون إخبار الشارع⁽⁶⁾ بها، ولا إخبار. فلم يكن القطع بحصول العقاب على ترك الحمد، بل احتمال العقاب على الحمد من وجوه:

- أحدها: أن الحامد ملئ للمحمود، فأقدامه على الحمد بغير إذنه من غير ضرورة

لا يجوز.

(1) سقطت الواو في: (ر).

(2) انظر مثلاً تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش: 1/ 136.

(3) بل هو مقطوع على عمر بن عبد العزيز كما في "الشكر" لابن أبي الدنيا، رقم: 27، ص: 13، وفي "الحلية" لأبي نعيم: 340/5.

(4) لم أقف عليه بهذا اللفظ.

(5) (ق): لغير.

(6) (ر): الشرع.

- وثانيها: أن من أعطاه الملك كسرة من الخبز، أو قطرة من الماء، فاشتغل يذكرها⁽¹⁾ في المحافل العظيمة استحق التأديب، وكل نعم الدنيا بالقياس إلى خزائن⁽²⁾ الله، أقل من تلك الكسرة إلى خزانة ذلك الملك، فلعل الحامد أو الشاكر⁽³⁾ يستحق العقاب بسبب شكره.

- وثالثها: ⁽⁴⁾لعله لا يهتدي إلى الحمد اللائق بالمحمود، فيستحق العقاب على ذلك.

وإنما قلنا: إنه لا يمكن أن يجب لا لفائدة لوجهين⁽⁵⁾:

- أحدهما: أنه عبث، وهو⁽⁶⁾ قبيح على الله - تعالى -.

- والثاني: أن المعقول من الوجوب ترتيب الذم والعقاب على الترك، وإذا فُقد ذلك امتنع تحقق الوجوب.

احتج من قال بـ«الوجوب العقلي» بأن قوله - تعالى -⁽⁷⁾: ﴿إِلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾⁽⁸⁾، يدل على أن⁽⁹⁾ الحمد ملكه، وخلقه؛ لكونه أضافه إلى نفسه، وذلك يدل على استحقاق الحمد له⁽¹⁰⁾ في كل الأوقات، سواء [كان قبل الشرع أو بعده]⁽¹¹⁾.

(1) (ق) و(م): بذكرها.

(2) في غير (ق): خزانة.

(3) (ق): فلعل الحامد والشاكر، (ر): فلعل الشاكر.

(4) أضاف (م): إن الحامد.

(5) (ق): إلا لفائدة.

(6) (م): والعبث.

(7) (م): بأن من قال.

(8) الفاتحة/ 1.

(9) (ق): أسقط: أن.

(10) (ق): لله.

(11) (م): سواء كان الشرع أو لم يكن.

والجواب: أن قاعدة «الإيجاب العقلي» عندنا⁽¹⁾ باطلة، بدليل قوله - تعالى -: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾⁽²⁾، وقوله⁽³⁾: ﴿لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾⁽⁴⁾.

واحتج من قال بـ⁽⁵⁾ «أنه غير واجب»، أن⁽⁶⁾ التحميد إما أن يكون على إنعام وصل إليهم، أو⁽⁷⁾ لا.

و⁽⁸⁾ الأول: باطل؛ لأنه يقتضي أنه - تعالى - طلب منهم الجزاء على فعله والمكافأة، وذلك باطل في حقه⁽⁹⁾.

والثاني: فيه إتعاب المكلف⁽¹⁰⁾، وذلك يوجب الظلم.

وأيضا الاشتغال بالحمد فيه تعب للحامد، وغير نافع للمحمود؛ لأنه كامل لذاته، والكامل لذاته يستحيل أن يستكمل بغيره، فثبت أن الاشتغال به⁽¹¹⁾ عبث وضرر، وذلك يوجب أن لا يكون مشروعا.

(1) أي عند أصحابه من الأشاعرة.

(2) الإسراء/ 15.

(3) (ر): وقوله تعالى، (م): وقوله تعالى أيضا.

(4) النساء/ 164.

(5) سقطت الباء من (ق).

(6) (م): بأن.

(7) (ق) و(ر): أم.

(8) سقطت الواو من (ق).

(9) (م) أضاف: تبارك وتعالى.

(10) (ر): للمكلف.

(11) سقطت من: (م).

والجواب: أن ما ذكره⁽¹⁾ مبني على التحسين والتقبيح العقليين، وهما باطلان عندنا.

المسألة الرابعة:

في نسبة الحمد إلى المدح، والثناء، والشكر.

أما نسبته إلى "المدح": فاختلف الناس فيه على ثلاثة أقوال:

❖ أحدها: «أنهما لفظان مترادفان، ومعناهما واحد».

قال صاحب⁽²⁾ «الكشاف»⁽³⁾: «الحمد والمدح أخوان»⁽⁴⁾.

وقال ابن الأنباري⁽⁵⁾: «الحمد مقلوب المدح، يقال: حمد ومدح، وهذه⁽⁶⁾ كما يقال: جذب وجذب؛ [لأن الهاء تبدل من الحاء]»⁽⁷⁾⁽⁸⁾.

(1) (ر): ذكره.

(2) يقصد الزمخشري المعتزلي جار الله أبا القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، عاش في الفترة: (467 - 538 هـ / 1074 - 1143 م).

(3) طبع «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» عدة طبعات، والمعتمد في هذا التحقيق: ط: إحياء التراث العربي، بيروت. (د.ت)، بتحقيق عبد الرزاق المهدي.

(4) الزمخشري، الكشاف: 1 / 51.

(5) أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار بن الأنباري (ت. 304 هـ / 917 م)، المقرئ النحوي الإمام الحافظ اللغوي، صنف في علوم القرآن، والغريب والمشكل، والوقف والابتداء، له كتاب "الوقف والابتداء"، وكتاب "المشكل"، و"غريب الغريب النبوي"، و"شرح المفضليات"، و"شرح السبع الطوال"، وكتاب "الزاهر"، وكتاب "الكافي" في النحو وغيرها. عن ترجمته يراجع: ابن خلكان: وفيات الأعيان: 341 - 343 / 4.

(6) سقطت من (م).

(7) ساقط من (م).

(8) انظر: الثعلبي، الكشاف والبيان عن تفسير القرآن، تح: الإمام أبي محمد بن عاشور: 1 / 108، وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تح: صدقي محمد جميل: 1 / 32، وراجع: علاء الدين الصالح، =

❖ والقول الثاني: «إن الحمد أعم من المدح»، والدليل على ذلك، أن الحمد يطلق على المكرر وغير المكرر، والمدح لا يطلق إلا على المكرر.

❖ والقول الثالث: «إن المدح أعم»، وذلك من وجوه: [ص: 6]

- أحدها: أن المدح يكون للحي ولغيره من الجماد⁽¹⁾، كمدحهم للجواهر⁽²⁾ واليواقيت، فيقال: [ما أحسنها، وما أصفها]⁽³⁾، بخلاف الحمد، إنما يكون للحي.
- وثانيها: أن المدح يكون قبل الإحسان، وبعده، وأما الحمد فلا⁽⁴⁾ يكون إلا بعد الإحسان.

- وثالثها: أن المدح يكون مأمورا به، ومنهيا عنه، كقوله - ﷺ⁽⁵⁾ - : (احثوا التراب في وجوه المداحين)⁽⁶⁾، وأما الحمد، فإنه أمور به مطلقا، قال

= التحجير شرح التحرير، تح: عبد الرحمن الجبريني، عوض القرني، أحمد السراج: 1 / 53.

(1) (ق) و(ر): الجمادات.

(2) (ر): الجواهر.

(3) (ر): ما أصفها وما أحسنها.

(4) (ق) و(ر) و(م): فإنه لا.

(5) (ر): عليه الصلاة والسلام.

(6) ورد في "مسند" أحمد بلفظ: (إذا رأيتم المداحين فاحثوا في وجوههم التراب)، تح: شعيب الأرناؤوط وغيره، وعلق شعيب ومن معه في الهامش بقولهم: «صحيح لغيره... أخرجه ابن أبي شيبه: (7/ 8-9)، وعبد بن حميد في "المنتخب": (812)، والبخاري في "الأدب المفرد": (340)، وابن حبان: (5770)، والطبراني في "الكبير": (13589)، وفي "الأوسط": (2514)، والبيهقي في "الشعب": (4867)، والخطيب في "تاريخه": (107/ 11) من طرق، عن حماد، بهذا الإسناد [يعني إسناد الإمام أحمد]. وأخرجه ابن حبان: (5769)، وأبو نعيم في "الحلية": (127/ 6)، والخطيب في "تاريخه": (338/ 7) من طريق زيد بن أسلم، والعقيلي في "الضعفاء": (451/ 3)، وابن عدي في "الكامل": (7/ 2545) من طريق السائب والد عطاء، وأبو نعيم في "الحلية": (99/ 6) من طريق عبد الرحمن بن جبير، ثلاثهم عن ابن عمر، به، مرفوعا، انظر: المسند، رقم: 5684: 9/ 496، وهامش: 2 من نفس الصفحة.

وأورده الهيثمي في "مجمع الزوائد": وقال: «رواه أحمد والطبراني في "الكبير" و"الأوسط"، ورجاله رجال الصحيح»، المجمع: (باب: ما جاء في الحمد والمدح والمداحين)، رقم: 13290: 8/ 117، ورقم: 13991: 8/ 118.

- **الثناء** - (1): (من لم يحمد الناس لم يحمد الله) (2).

وأما نسبته إلى "الثناء" فاختلف فيه أيضا على ثلاثة (3) أقوال:

- ❖ أحدها: «أنهما لفظان مترادفان». ويدل عليه: أن أكثر التعريفات المذكورة أنهم إنما فسروا الحمد بالثناء، وقد قالوا: «إن الحدّ والمحدود (4) مترادفان».
- ❖ وثانيها: «أن الحمد أعم»؛ لأنه يكون مكرّرا وغير مكرّر، والثناء لا يكون إلا مكررا.

- ❖ والقول الثالث: «إن الثناء أعم، لإطلاقه على الخير والشر، قال رسول الله - ﷺ -: (أنتم شهداء الله في الأرض) (5)، فمن أثنتم عليه بخير فقد وجبت له الجنة، ومن أثنتم عليه بشر فقد وجبت له النار) (6)».

(1) (ق) و(ر): عليه الصلاة والسلام.

(2) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وقد ورد بألفاظ أخرى، منها: (من لم يشكر الناس لم يشكر الله)، رواه أحمد: (472/12:7504)، و(380/17:11280)، والترمذي: (السنن: تح: بشار عواد معروف: (أبواب البر والصلة، باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك)، وقال: «هذا حديث حسن»، رقم: 1955: 3/403)، وبلفظ: (لا يشكر الله من لا يشكر الناس)، رواه أحمد: (رقم: 7939: 13/322، ورقم: 8019: 13/392، ورقم: 9034: 15/13، ورقم: 9934: 16/32، ورقم: 10377: 16/244، ورقم: 21838: 36/159)، وأبو داود: (السنن، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، (كتاب الأدب، باب في شكر المعروف)، رقم: 4811: 4/255)، وبلفظ: (إن أشكر الناس لله أشكرهم للناس)، رواه أحمد: (رقم: 21846: 36/166).

(3) سقطت من (م).

(4) (ق) و(م): الحمد والمحمود.

(5) (ق) و(ر): في أرضه.

(6) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود الطيالسي عن أنس، انظر: "المسند"، تح: محمد بن عبد المحسن التركي رقم: 2175: 3/541، وورد عند البخاري بلفظ: («هذا أثنتم عليه خيرا، فوجبت له الجنة، وهذا أثنتم عليه شرا، فوجبت له النار، أنتم شهداء الله في الأرض»، انظر: الصحيح: (كتاب الجنائز، باب: ثناء الناس على الميت)، رقم: 1367: 2/97.

وأما نسبته إلى "الشكر"، فاختلف فيه على خمسة⁽¹⁾ أقوال:

❖ أحدها: «أنهما لفظان مترادفان»:

قال ابن قتيبة⁽²⁾: «الحمد والشكر لا يفرق الناس بينهما»⁽³⁾.

قال ثعلب⁽⁴⁾ في «الفصيح»⁽⁵⁾ -⁽⁶⁾: يقال: «حمدت الرجل، إذا شكرت له صنيعه»⁽⁷⁾.

قال ابن العربي⁽⁸⁾ -⁽⁹⁾: «واستدلوا على ذلك»⁽¹⁰⁾ بقول العرب: «الحمد لله شكر»، فجعلوا الشكر مصدر الحمد، ولولا ما هما شيء⁽¹¹⁾ واحد، لما كان مصدرا له»⁽¹²⁾.

(1) (م): سبعة ٩٩.

(2) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري وقيل المروزي: (213-276هـ / 828-889 م)، أديب، نحوي، فقيه، محدث، مؤرخ عربي. له العديد من المصنفات أشهرها «عيون الأخبار»، و«أدب الكاتب» و«المعارف» وغيرها، انظر: ابن خلكان، وفیات الأعيان: 42/3، والصفدي، الوافي بالوفيات، تح: أبو عبد الله الأسيوطي: 261/14.

(3) ابن قتيبة، أدب الكاتب، تح: محمد الدالي، ص: 36.

(4) أحمد بن يحيى بن زيد بن سيار الشيباني بالولاء، أبو العباس، المعروف بثعلب (200-291هـ / 816-914 م): إمام الكوفيين في النحو واللغة، راوية للشعر، محدث. من كتبه: «الفصيح» و«قواعد الشعر»، و«معاني القرآن»، وغير ذلك، انظر: ابن خلكان، الوفيات: 1/102، والصفدي، الوافي: 6/350.

(5) (ق): «الصحيح»، والصواب ما جاء في الأصل.

(6) كتاب «الفصيح» لثعلب، طبع بتحقيق المستشرق ج. بارث سنة: 1876، وطبع أكثر من مرة بدار المعارف، قال ثعلب في مفتحه: «هذا كتاب فصيح الكلام مما يجري في كلام الناس وكتبهم، فمنه ما فيه لغة واحدة، والناس على خلافها، فأخبرنا بصواب ذلك، ومنه ما فيه لغتان وثلاث وأكثر من ذلك، فأخبرنا بأفصحهن، ومنه ما فيه لغتان كثرتا واستعملتا، ولم تكن إحداهما أكثر من الأخرى، فأخبرنا بهما، وألفناه أوابا من ذلك». الفصيح، تح: عاطف مدكور، ص: 260.

(7) ثعلب، الفصيح، ص: 275.

(8) (ق): القاضي أبو بكر بن العربي.

(9) القاضي الأندلسي أبو بكر ابن العربي المعافري عاش في الفترة بين: (468-543هـ / 1076-1148 م).

(10) (م): له.

(11) (ق): ولولا أنها شيء واحد، (ر): ولولا ما هما شيئا واحدا.

(12) ابن العربي، الأمد الأقصى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى، ضبط نصّه: عبد الله التورائي، خرّج أحاديثه: أحمد عروبي، 2/207.

واستدلوا أيضا بقولهم: «الحمد رأس الشكر».

❖ القول الثاني: «أنهما لفظان متباينان لفظاً ومعنى»؛ أما لفظاً: فظاهر، وأما معنى: فالدليل عليه ما حكاه الثعلبي⁽¹⁾ عن بعض العلماء: «أن الحمد ثناء على الله بما هو به، والشكر ثناء على الله بما هو منه»⁽²⁾.

وقال ابن عطية⁽³⁾: «إن الحمد ثناء على الله بصفاته، والشكر ثناء على الله⁽⁴⁾ بأفعاله»⁽⁵⁾، [وهو نحو⁽⁶⁾ ما حكاه الثعلبي⁽⁷⁾] ⁽⁸⁾، ولا شك أن صفاته قديمة وأفعاله حادثة.

وقال الإمام فخر الدين: «الحمد على ما دفع من البلاء، والشكر على ما أعطى من النعماء»⁽⁹⁾ ⁽¹⁰⁾.

(1) أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، النيسابوري، يقال له: "الثعلبي" و"الثعالبي" وهو لقب له وليس بنسب، المفسر المشهور، كان أواخر زمانه في علم التفسير، وصنف (التفسير الكبير) الذي فاق غيره من التفاسير، وهو كتاب: "الكشف والبيان في تفسير القرآن"، ويسبب كثرة شيوع الكتاب وانتشاره في البلدان ولسهولة النسبة لمؤلفه سمي بالأول. انظر عن ترجمته: ابن خلكان، الوفيات: 1/ 79-80، والصفدي، الوافي بالوفيات: 1/ 106.

(2) الثعلبي، الكشف والبيان: 1/ 108.

(3) أبو محمد عبد الحق بن أبي بكر غالب بن عبد الرحمن بن عطية المحاربي (ت. 541 أو 542 أو 546هـ/ 1147 أو 1148 أو 1152م)، من أهل غرناطة الأندلسي، كان فقيهاً، عالماً بالتفسير والأحكام والحديث، وكانت له اليد الطولى في اللغة والأدب والشعر، له "فهرسة" وكتاب "المحرر الوجيز"، انظر عن سيرته عند: الذهبي، تذكرة الحفاظ: 4/ 45.

(4) (ق) و(م): عليه.

(5) انظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد: 1/ 66.

(6) (ق) سقطت: نحو.

(7) في غير (ر): الثعالبي.

(8) ما بين المعقوفين ساقط من (م).

(9) (ر): النعم.

(10) الرازي، مفاتيح الغيب، 1/ 191.

وقال ابن العربي: «الحمد لله⁽¹⁾ هو الثناء على المحمود بجميل صفاته وأفعاله، والشكر هو الثناء عليه بإنعامه»⁽²⁾.

وقيل: «الحمد خبر عن⁽³⁾ الشيء بما فيه من صفات حسنة، والشكر هو الخبر بما هو من أفعاله الحسنة»، وظاهر هذا النقل أنهما متباينان.

❖ القول الثالث: «إن الحمد أعم من الشكر»، ويدل على ذلك وجوه:

- أحدها: أن الحمد يقال على السراء والضراء، والشكر لا يقال إلا على السراء فقط، قال - تعالى -: ﴿لَيْسَ شُكْرُكُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾⁽⁴⁾.

- وثانيها: أنهم يقولون: "حمدت فلانا على خلقه وشجاعته"، ولا يقولون: "شكرت له ذلك"، وهذا يدل على أن الحمد أعم.

❖ القول الرابع: «إن الشكر أعم»؛ لأنه يكون بالفعل والقول والاعتقاد، والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة، واللغة⁽⁵⁾:

❖ أما الكتاب: فقوله - تعالى -: ﴿إِعْمَلُواْ آلَ دَاوُدَ شُكْرًا﴾⁽⁶⁾.

(1) (ق) و(ر): سقط اسم الجلالة، وهو الموافق للأصل المنقول منه.

(2) قال ابن العربي في: "الأمد الأقصى": «الحمد لله هو الثناء على المحمود بجميل صفاته وأفعاله، والشكر هو الثناء عليه بإنعامه... والحمد لله: قول باللسان، واعتقاد بالنية في الجنان، والشكر: قول وعمل»: 207/2 و209. وقال في "المفاتيح": «إن الحمد عبارة عن تعظيم الفاعل لأجل ما صدر عنه من الإنعام سواء كان ذلك الإنعام واصلاً إليك أو إلى غيرك، وأما الشكر فهو عبارة عن تعظيمه لأجل إنعام وصل إليك وحصل عندك»: 472/12.

(3) (ق): على.

(4) إبراهيم/9.

(5) سقطت في الأصل واستدركت من (ر).

(6) سبأ/13.

❖ وأما السنة: فما روي عنه - ﷺ - ، «أنه قام في الصلاة حتى تورمت قدماه، فقالوا: يا رسول الله، أليس قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ فقال: (أفلا أكون عبدا شكورا)»⁽¹⁾.

❖ وأما اللغة: فاستدل صاحب «الكشاف» بقول الشاعر: [الطويل]

«أفادتكم النعماء مني ثلاثة يدي ولساني والضمير المعجبا»⁽²⁾

والحمد باللسان وحده⁽³⁾، فهو⁽⁴⁾ إحدى شعب الشكر، قال: «ومنه قوله - ﷺ -⁽⁵⁾: (الحمد رأس الشكر، ما شكر الله عبد لم يحمد)⁽⁶⁾»⁽⁷⁾، وإنما

(1) الحديث متفق عليه: رواه البخاري في "صحيحه" عن المغيرة: (كتاب التهجد، باب قيام النبي - ﷺ - الليل، رقم: 1130 / 3 / 14، ورواه عن المغيرة أيضا (كتاب التفسير، باب (ليغفر الله لك ما تقدم من ذنبك)، رقم: 4836 / 8 / 584، وعن عائشة، رقم: 4837 / 8 / 584، وفي (كتاب الرقاق، باب الصبر على محارم الله) عن المغيرة، رقم: 6471 / 11 / 303. ورواه مسلم في "صحيحه" عن المغيرة: (كتاب صفات المنافقين، باب إكثار الأعمال والاجتهاد في العبادة)، رقم: 2819 / 4 / 2171، ورواه عن عائشة، رقم: 2820 / 4 / 2172.

(2) الزمخشري، الكشاف: 1 / 52. وقيل هو بيت لزهير.

(3) سقطت الكلمة من (ق).

(4) (ق): هو، (ر): فهي.

(5) (ر): عليه الصلاة والسلام.

(6) (ر): يحمده.

(7) عزاه في ضعيف "الجامع الصغير" لعبد الرزاق في "مصنفه"، ولبيهقي في "شعب الإيمان" عن ابن عمر، وضعفه الألباني. انظر: ضعيف الجامع الصغير، رقم: 2790 / 1 / 411، وفي "الضعيفة" عزاه للبغوي في "شرح السنة" وللديلمي عن ابن عمرو، وضعفه بعدم سماع قتادة من ابن عمرو، انظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: رقم: 3528 / 8 / 23-24. وانظر: معمر بن أبي عمر، الجامع (منشور ملحقا بمصنف عبد الرزاق)، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، رقم: 19574 / 10 / 424، والبيهقي، شعب الإيمان، تح: مختار أحمد الندوي، رقم: 4085 / 6 / 203، والبغوي، شرح السنة، تح: شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير الشاويش، رقم: 1271 / 5 / 50.

جعله رأس الشكر؛ لأن⁽¹⁾ ذكر النعمة باللسان والثناء على موليتها أشيع⁽²⁾ لها وأدل على مكانها من الاعتقاد، وأداب الجوارح لخفاء عمل القلب، وما في عمل الجوارح من الاحتمال بخلاف عمل اللسان، وهو النطق الذي⁽³⁾ يفصح عن كل خفي، ويجلي كل⁽⁴⁾ مشتبّه.

❖ القول الخامس: «أن كل واحد منهما أعم من وجه، وأخص من وجه»، وبيان [ص: 7] ذلك: أن الحمد يكون/ على السراء والضراء، والشكر لا يكون إلا على السراء، فالحمد أعم من هذا الوجه.

ومن حيث إن الشكر يكون بالقول والفعل⁽⁵⁾ والاعتقاد، والحمد لا يكون [إلا بالقول، فالشكر أعم]⁽⁶⁾ من هذا الوجه. ويجتمعان معا فيما إذا وقع الحمد والشكر باللسان.

وقال⁽⁷⁾ ابن العربي: «الحمد لله⁽⁸⁾: قول باللسان، واعتقاد بالنية في الجنان، والشكر: قول وعمل⁽⁹⁾»، وهذا يدل على أن كل واحد منهما أعم من وجه⁽¹⁰⁾، وأخص من وجه.

(1) (ق): لأنه.

(2) في غير الأصل: أشيع، وهو تحريف.

(3) (ر): لأنه.

(4) (ر): عن كل.

(5) (ق): بالفعل والقول.

(6) ساقط من النسخ جميعا عدا (م).

(7) (ر): وقد قال.

(8) (ق): أسقط لفظ الجلالة.

(9) ورد كلام للرازي قريب في معناه من هذا النص في: مفاتيح الغيب: 12 / 473.

(10) "من وجه" سقطت من (م).

المسألة الخامسة:

في أقسام الحمد

وهو ينقسم باعتبار إلى: القديم، والحادث.

قال أبو إسحاق الشيرازي⁽¹⁾: «الحمد القديم، هو ثناء الله على نفسه، وذلك بكلامه، وكلامه قديم، والحادث هو ثناء الخلق على الله، ومدحهم له، وشكرهم إياه ولغيره⁽²⁾ من الخلق، (قال): وأما الحمد الذي هو⁽³⁾ بمعنى الشكر، فلا يصح في حق الله - تعالى -؛ لأنه ليس بمنعم عليه، وإنما هو المنعم على غيره».

وينقسم أيضا باعتبار آخر إلى: مطلق، ومقيد.

فالمطلق لا تقسيم فيه، ومثاله: «الحمد لله».

والمقيد ينقسم قسمين⁽⁴⁾: مقيد بنفي، ومقيد بإثبات. فالمقيد بنفي⁽⁵⁾ لا تقسيم فيه، ومثاله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾⁽⁶⁾، والمقيد بإثبات⁽⁷⁾، ينقسم

(1) أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، الفارسي الأصل (393هـ - 476هـ / 1003 - 1084م)، تفقه في مسقط رأسه، ثم انتقل منها إلى البصرة، ثم إلى بغداد، انتهت إليه رئاسة مذهب الشافعية في زمانه، وبنى له نظام الملك المدرسة النظامية ببغداد فدرس بها، من مؤلفاته: "المهذب" في الفقه الشافعي، و"التبيه" في الفقه الشافعي، و"اللمع في أصول الفقه"، و"طبقات الفقهاء"، و"البصرة في أصول الفقه"، و"المعونة في الجدل"، وغيرها، انظر عن سيرته: النووي، تهذيب الأسماء واللغات: 2/ 172، وابن خلكان، الوفيات: 1/ 27، والصفدي، الوافي بالوفيات: 4/ 372.

(2) (ر): ولغيرهم.

(3) سقطت من (م).

(4) (ق): على قسمين.

(5) (ق) و(ر): بالنفي.

(6) الإسراء/ 110.

(7) (ر): بالإثبات.

قسمين⁽¹⁾: إثبات وجود⁽²⁾، وإثبات حال⁽³⁾.

والوجود⁽⁴⁾ ينقسم قسمين⁽⁵⁾:

- وجود⁽⁶⁾ صفة؛ ومثاله: «الحمد لله العالم⁽⁷⁾ القادر».

- ووجود فعل⁽⁸⁾: «الحمد لله الخالق الرازق⁽⁹⁾».

والحال على قسمين:

- حال نفسية، ومثالها⁽¹⁰⁾: «الحمد لله القديم الباقي».

- وحال معنوية، ومثالها⁽¹¹⁾: «الحمد لله على كونه عالما وقادرا⁽¹²⁾».

واعلم أن فائدة⁽¹³⁾ التقسيم⁽¹⁴⁾ إنها⁽¹⁵⁾ هو ليعلم أي أقسامه أفضل؛ وقد اختلف في

(1) (ق): على قسمين.، (ر): قسبان.

(2) (ق): وجودي.

(3) (ق): حالي.

(4) (ق): والوجودي.

(5) (ق): على قسمين.

(6) (ق): وجودي؟

(7) (ق): سقطت كلمة: العالم.

(8) زاد في (م): ومثاله.

(9) (ق): الرازق.

(10) (ق) و(ر): ومثاله.

(11) (ر): ومثاله، وسقطت من (م).

(12) (ق) و(ر): قادرا وعالما.

(13) زاد (م): هذا.

(14) (ق) و(ر): هذا التقسيم.

(15) (ق): سقطت "إنها".

ذلك، فقال مالك⁽¹⁾: «المقيد أفضل؛ لأنه أكثر ما ورد في كتاب الله - تعالى - وفي خطب النبي - ﷺ -، وخطب أصحابه»⁽²⁾.

وقال الشافعي⁽³⁾: «المطلق أفضل؛ لأنه يصدق على جميع المحامد كلها، معلومها وغير معلومها، قال رسول الله - ﷺ -: (لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك)»⁽⁴⁾⁽⁵⁾.

وقال بعض الشافعية: «أفضل المحامد، أن يقال: "الحمد لله حمدا يوافي نعمه، ويكافئ مزيده"»⁽⁶⁾.

واحتج على ذلك بما جاء في بعض الأخبار، أن الله - تعالى - «لما أهبط آدم - ﷺ - إلى الأرض، قال: يا رب علمني المكاسب، وعلمني كلمة»⁽⁷⁾ تجمع⁽⁸⁾ لي فيها المحامد،

(1) أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري المدني (93-176هـ / 711-795م)، صاحب المذهب المالكي ورائده.

(2) وقال النفزاوي في "الفواكه الدواني": «واختلف الأئمة في الأفضل، فالذي عليه مالك أن المقيد أفضل من المطلق... والدليل على أفضلية المقيد كثرة وروده في القرآن؛ ولأنه يشاب عليه ثواب الواجب؛ لأن الغالب وقوعه في مقابلة نعمة، وفصل الثناء نفى المطلق لصدقه على جميع المحامد»، انظر: الفواكه: 1/ 11.

(3) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي المصطفي القرشي (150-204هـ / 767-820م)، ثالث الأئمة الفقهاء الأربعة عند أهل السنة والجماعة.

(4) رواه مسلم في "الصحيح" عن أبي هريرة، (كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود): رقم: 486 / 1 / 352. وورد في الكتب الحديثية الأخرى في مواضع كثيرة.

(5) راجع: الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، تح: عبد العظيم محمود الديب: 18 / 415، وانظر: شرح على منظومة سواطع الجمال للشيخ سيدي محمد بن سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم، (مخطوطة خاصة).

(6) راجع: البجيرمي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب (حاشية البجيرمي على الخطيب): 1 / 27.

(7) (ر): كلمات.

(8) (م): يجمع.

فأوحى الله - تعالى - ⁽¹⁾إليه أن قل ⁽²⁾ثلاث مرات عند كل مساء وصباح: "الحمد لله حمدا يوافي نعمك، ويكافئ مزيدك"، فقد جمعت لك فيها جميع ⁽³⁾المحامد ⁽⁴⁾.

وقيل: «المحامد كلها أن يقال: "الحمد لله بجميع المحامد كلها، ما علمت منها، وما لم أعلم، على جميع نعمه، ما علمت منها، وما لم أعلم"، واحتج له بما روي: «أن رجلا قال هذه الكلمات بعرفات، فلما كان من العام القابل ⁽⁵⁾، حج، وأراد أن يقول هذه ⁽⁶⁾الكلمات، فسمع قائلا يقول ⁽⁷⁾»: "يا عبد الله، لقد أتعبت الحفظة، فإنهم يكتبون ثواب هذه الكلمات من العام الماضي إلى الآن" ⁽⁸⁾.

وينبني على ⁽⁹⁾هذا الخلاف مسألة فقهية: وهي أن ⁽¹⁰⁾من حلف بطلاق زوجته ليحمدن الله بأفضل المحامد، فقال ⁽¹¹⁾فريق: «لا يبرأ ⁽¹²⁾إلا بما عيَّنه من تلك المحامد». وقيل: «لا يبرأ ⁽¹³⁾حتى يقول: (اللهم ⁽¹⁴⁾لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على

(1) (ق): سقطت كلمة: تعالى.

(2) (ق): أن تقول، (ر): أن تقل.

(3) (م) سقطت الكلمة.

(4) انظر: البجيرمي، تحفة الحبيب: 27 / 1.

(5) (ق): الآخر.

(6) (م): تلك.

(7) أضاف (ق): له.

(8) انظر: البجيرمي، تحفة الحبيب: 27 / 1.

(9) (م): أسقط: على.

(10) (ر): أنه، (م): أسقط: أن.

(11) زاد في الأصل وبقية النسخ عدا (ق): كل؟؟.

(12) أضاف (ق): من يمينه.

(13) (ق): يبرئه.

(14) (ق): زاد: إني.

نفسك⁽¹⁾».

المسألة السادسة:

في المعنى الموجب للابتداء بالحمد في أول التوالمف.

وقد اختلف الناس في ذلك:

فقال القاضي عبد الوهاب المالكي⁽²⁾ -⁽³⁾: «إنما وقعت البداية بالحمد⁽⁴⁾، تأدبا بأداب الشريعة»⁽⁵⁾.

وقيل: «تأسيا بكتاب الله»⁽⁶⁾.

وقيل: «تأسيا بالنبي - ﷺ -؛ لأنه كان يبتدئ خطبه ومواعظه بالحمد».

وقيل: «إنما ابتداء⁽⁷⁾ بالحمد لما حصل له من الدرجة الرفيعة والمرتبة الشريفة، وهي درجة العلم».

(1) تقدم تخريجه: (مسلم وغيره)، انظر: فهرس الأطراف الخديثة).

(2) (ق): المالك، (ر): سقطت كلمة: المالك.

(3) القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر أبو محمد البغدادي (362-422هـ/973-1031م)، انتهت إليه رئاسة المذهب المالكي، وهو الذي نشر مذهب مالك في العراق، من مؤلفاته: "كتاب التلقين"، و"شرح الرسالة"، و"شرح المدونة"، و"النصرة لمذهب إمام دار الهجرة"، و"الإشراف على مسائل الخلاف" وغيرها، انظر عنه: عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تح: سعيد أعراب: 7/220 وما بعدها، والذهبي، تاريخ الإسلام، تح: بشار عواد معروف: 8/658.

(4) أضاف (ق) اسم الجلالة: الله.

(5) عبد الوهاب البغدادي، شرح عقيدة مالك الصغير، تح: محمد بوخبزة وبدر العمراني، ص: 74.

(6) أضاف (ر): تعالى.

(7) (ق): بدأ.

وقيل: «إنها ابتداء بالحمد خيفة النقصان وعدم التمام، وقد قال رسول الله ﷺ -: كل أمر مهم ذي بال لا يبتدأ فيه بالحمد⁽¹⁾، فهو أجذم، ويُروى: (أبتر)، و(أقطع)، و(أجذع)⁽²⁾؛ أي ناقص غير تام⁽⁴⁾».

[ص: 8] وقيل / : «ابتداء بالحمد، توطئة للدعاء، لقوله: (أرشدك الله)، وقد جاء في الحديث عن النبي ﷺ - أنه قال: (إذا ابتدئ بالشئ قبل الدعاء⁽⁵⁾ أجيب الدعاء، وإذا ابتدئ بالدعاء قبل الشئ كان على الرجاء)⁽⁶⁾».

(1) (م): زاد: الله.

(2) (ق) و(م): أجذم.

(3) قال الألباني في "إرواء الغليل": «حديث: (كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله، فهو أقطع)، وفي رواية: (بحمد الله)، وفي رواية: (بالحمد)، وفي رواية: (فهو أجذم): رواها الحافظ الرهاوي في "الأربعين" له (ص: 5): ضعيف. ورواه ابن ماجه (1894) عن قره عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: (بالحمد - أقطع). ورواه ابن حبان في "صحيحه" من هذا الوجه بالرواية الثانية: (بحمد الله) كما في طبقات السبكي: (4/1). ورواه الدارقطني في "سننه": (ص: 85) بلفظ: (بذكر الله - أقطع)، ورواه أبو داود في "سننه": (4840) بلفظ: (بالحمد لله - فهو أجذم). وقال: "رواه يونس وعقيل وشعيب وسعيد ابن عبد العزيز عن الزهري عن النبي ﷺ - مرسلًا". يشير إلى أن الصحيح فيه مرسل، وهو الذي جزم به الدارقطني كما نقله السبكي وهو الصواب؛ لأن هؤلاء الذين أرسلوه أكثر وأوثق من قره وهو ابن عبد الرحمن المعافري المصري. بل إن هذا فيه ضعف من قبل حفظه، ولذلك لم يحتج به مسلم، وإنما أخرج له في الشواهد... ومما يدل على ضعفه زيادة على ما تقدم اضطرابه في متن الحديث فهو تارة يقول: (أقطع)، وتارة يقول: (أبتر)، وتارة: (أجذم)، وتارة: يذكر (الحمد) وتارة يقول: (بذكر الله).

وجملة القول: إن هذا الحديث ضعيف، لا اضطراب الرواة فيه على الزهري، وكل من رواه عنه موصولاً ضعيف، أو السند إليه ضعيف. والصحيح عنه مرسلًا - كما تقدم عن الدارقطني وغيره -. إرواء الغليل في تخریج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، رقم: 2: 30 / 1.

(4) في الأصل: تمام.

(5) (ر): زاد: إذن.

(6) لم أقف عليه بهذا اللفظ أما معناه فصحيح؛ وذلك لما روى الترمذي عن فضالة بن عبيد قال: «بينا رسول الله ﷺ - قاعد إذ دخل رجل فصلى، فقال: "اللهم اغفر لي وارحمني"، فقال رسول الله ﷺ -: =

المسألة السابعة:

[فوائد الحمد]

قال الإمام فخر الدين: «الحمد لله⁽¹⁾ يدل على فوائد:

⊗ **الفائدة الأولى:** الحمد لله⁽²⁾ ثمانية أحرف، وأبواب الجنة ثمانية، فمن قال هذه الثمانية عن صفاء قلبه، استحق ثمانية أبواب الجنة.

⊗ **الفائدة الثانية:** الحمد لله كلمة جليلة شريفة⁽³⁾، لا تذكر إلا في موضعها، وإلا لم يحصل المقصود منها.

قيل لسري السقطي⁽⁴⁾: "كيف يجب الإتيان بها في موضعها؟".

قال: "أنا منذ ثلاثين سنة أستغفر الله من قولي مرة واحدة⁽⁵⁾: "الحمد لله".

(عجلت أيها المصلي، إذا صليت فقعدت فاحمد الله بها هو أهله، وصل على ثم ادعه). قال: ثم صلى رجل آخر بعد ذلك فحمد الله وصلى على النبي - ﷺ - فقال له النبي - ﷺ -: (أيها المصلي ادع تحب). قال الترمذي: «هذا حديث حسن» (كتاب الدعوات، رقم: 3476: 393/5، وفي رواية له: (3477): (إذا صلى أحدكم فليبدأ بتحميد الله والثناء عليه، ثم ليصل على النبي - ﷺ -، ثم ليدع بعد بما شاء). قال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح» (الموضع السابق): رقم: 3477: 394/5، وصححهما الألباني في "صحيح الترمذي": الرقمان: 3476، و3477: 3/432-433.

(1) أضاف (ر): كلمة شريفة!.

(2) زاد: (م): فيه.

(3) (ر): شريفة جليلة.

(4) أبو الحسن سري الدين بن المغلس السقطي، من أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري، وأول من تكلم في بغداد في التوحيد وحقائق الأحوال، وكان تلميذ معروف الكرخي، وخال الجنيد وأستاذه، انظر: ابن العديم العقيلي، بغية الطلب في تاريخ حلب، تح: سهيل زكار: 4212/9، والسلمي، الطبقات الصوفية، تح: أحمد الشرباصي، ص: 19.

(5) (ق): على قولي.

فقليل له: "وكيف ذلك؟".

قال: "وقع الحريق في بغداد، واحترقت الدكاكين، فأخبروني أن دكاني لم يحترق، فقلت: "الحمد لله"، وكان معناه أي فرحت⁽¹⁾ ببقاء دكاني، وكان حق الدين والمروءة ألا أفرح بذلك، فأنا في الاستغفار منذ ثلاثين سنة من قولي⁽²⁾: "الحمد لله"⁽³⁾.

⊗ الفائدة الثالثة: إن الذي يُحمد ويُمدح في الدنيا إنما يكون لأحد أمور أربعة⁽⁴⁾:

- إما لكونه كاملاً في ذاته وصفاته عن⁽⁵⁾ جميع النقائص والآفات، وإن لم يكن له إحسان إليك.

- وإما لكونه محسناً إليك.

- وإما لأنك⁽⁶⁾ ترجو وصول⁽⁷⁾ إحسانه إليك في المستقبل من الزمان.

- وإما لأنك تكون خائفاً من قهره وقدرته.

فهذه⁽⁸⁾ الجهات الموجبة للتعظيم؛ وكأنه - سبحانه - يقول:

- إن كنتم ممن يعظمون⁽⁹⁾ للكمال الذاتي فاحمدوني، فإنني إله العالمين.

(1) (ق): زاد: قد.

(2) (ق): من قول.

(3) زاد (ق): في غير موضعه.

(4) (ر): أربعة أمور.

(5) (ر): من.

(6) (م): لكونك.

(7) سقطت كلمة "وصول" من (م).

(8) زاد (ر): هي.

(9) (ق): تعظمون.

- وإن كنتم ممن يعظمون⁽¹⁾ للإحسان⁽²⁾، فأنا رب العالمين.
- وإن كنتم ممن يعظمون⁽³⁾ للطمع في المستقبل، فأنا الرحمن الرحيم.
- وإن كنتم ممن⁽⁴⁾ يعظمون⁽⁵⁾ للخوف فأنا ملك⁽⁶⁾ يوم الدين⁽⁷⁾.
- ✽ الفائدة الرابعة: أول كلمة ذكرها أبونا آدم⁽⁸⁾: «الحمد»⁽⁹⁾، وآخر كلمة تذكرها⁽¹⁰⁾ أهل الجنة: «الحمد لله».
- أما الأول: فإنه لما بلغ الروح إلى سرته عطس، فقال: «الحمد لله رب العالمين».
- وأما الثاني⁽¹¹⁾: فكما حكى⁽¹²⁾ الله - تعالى - عن⁽¹³⁾ أهل الجنة في قوله⁽¹⁴⁾: ﴿وَهُ أَخِرُ دَعْوِيلَهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁽¹⁵⁾، ففاتحة العالم⁽¹⁶⁾ مبنية على "الحمد"، وخاتمة مبنية على "الحمد".

(1) (ق) و(م): تعظمون، وفي (ر): ممن يعظمون.

(2) (ق): الإحسان، (م): الأحسن.

(3) (ق): تعظمون، (م): إن كنتم تعظمون.

(4) سقطت "ممن" من (م).

(5) (ر): يعظمون.

(6) (ق): مالك.

(7) بياض في (م).

(8) زاد (م): عليه السلام.

(9) في غير الأصل: الحمد لله.

(10) (ر): يذكر.

(11) (ق): القول الثاني.

(12) (ق) و(م): فيما حكاها، (ر): فلما حكاها.

(13) (م): على.

(14) (ر): في قوله تعالى، (م): بقوله.

(15) يونس/ 10.

(16) (ق): العلم؟!

فاجتهد حتى يكون أول أعمالك وآخرها مقرونا بهذه الكلمة؛ فإن الإنسان عالم صغير، فوجب⁽¹⁾ أن تكون أحواله موافقة لأحوال العالم الكبير.

⊗ الفائدة الخامسة: «أن لفظ «الحمد» معرّف⁽²⁾، لا يقال إلا في حق الله - تعالى -؛ لأنه يدل على التعظيم، والتعظيم لا يكون إلا لله - تعالى -»⁽³⁾.

«ولا يجوز أن يقال: "الحمد لزيد" على جهة التعظيم له⁽⁴⁾»⁽⁵⁾، قاله سيبويه⁽⁶⁾.

المسألة الثامنة:

في فضل الحمد.

حكى أبو إسحاق الثعلبي، «عن⁽⁷⁾ حذيفة بن اليمان⁽⁸⁾، [عن النبي - ﷺ -]»⁽⁹⁾، أنه قال: (إن القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا، فيقول صبي من صبيانهم في الكتاب: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، فيرفع الله عنهم العذاب⁽¹⁰⁾ بذلك أربعين

(1) (ق) و(م): فيجب.

(2) في الأصل: معروفا، وفي (ق): معرف، والتصحيح من (م).

(3) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، 1/ 190 - 198.

(4) أسقط (م): له.

(5) انظر: سيبويه: الكتاب، تح: عبد السلام هارون: 2/ 69.

(6) هو عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، يُكنى أبا بشر، ويلقب بـ "سيبويه": إمام النحاة، وأول من بسّط علم النحو، عاش في الفترة: (148هـ - 180هـ / 765 - 796م).

(7) (ق): "الواو" بدل "عن"؟!

(8) في (الأصل): حذيفة بن اليماني، (ق) و(م): حذيفة اليماني، وفي (ر): حذيفة بن اليماني - ﷺ - وهو الصحابي الجليل المعروف (ت. 36هـ / 656م).

(9) ما بين المعقوفتين ساقط من (ر).

(10) (ر): العذاب عنهم.

يوما⁽¹⁾ (2).

وذكر ابن العربي في «القانون»⁽³⁾: عن أنس⁽⁴⁾، أن النبي - ﷺ - قال: (ما من شيء أحب إلى الله من الحمد، وأبلغ الحمد: "الحمد لله على كل حال")⁽⁵⁾، [ثم قال]⁽⁶⁾: وروى في بعض الآثار، (أنه إذا كان يوم القيامة، وجمعت الأمم، ينادي مناد⁽⁷⁾ من قِبل

(1) جاء في الأصل الذي نقل عنه اليفري: «أربعين سنة» بدل «أربعين يوماً». انظر: الثعلبي، الكشف والتبيين، 90 / 1.

(2) الحديث أخرجه الثعلبي في «الكشف والبيان عن تفسير القرآن» (الجزء والصفحة السابقان) قال: «أخبرنا أبو الحسن محمد بن القاسم بن أحمد، حدثنا أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن أيوب، حدثنا أبو عبد الله محمد بن صاحب، حدثنا المأمون بن أحمد، حدثنا أحمد بن عبد الله، حدثنا أبو معاوية الضرير عن أبي مالك الأشجعي عن ابن حمران عن حذيفة بن البيان قال: قال رسول الله - ﷺ -: (إن القوم ليعت الله عليهم العذاب حتماً مقضياً فيقرأ صبي من صبيانهم في الكتاب: - الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ - فيسمعه الله - عز وجل - فيرفع عنهم ذلك العذاب أربعين سنة)». قال الشريبي الشافعي في «السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير»: 1 / 14، والمنادي في «الفتح السماوي»: 1 / 119، والسيوطي في «نواهد الأبقار وشوارد الأفكار» في حاشيته على «تفسير البيضاوي»: 1 / 252، والعجلوني في «كشف الخفاء»: 1 / 251: «موضوع».

(3) لم يرد النص الذي سينسبه الشارح لابن العربي لاحقاً في كتاب «قانون التأويل» المطبوع بتحقيق محمد السليمان، ط: دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علوم القرآن سنة: 1406-1986. ولعله يوجد في كتاب «قانون التأويل في تفسير القرآن»؛ وهو كتاب كبير كان موجوداً ومنتشراً إلى القرن الحادي عشر الهجري ونقل عنه بعض العلماء قبل أن يضيع. راجع: سعيد أعراب، مع القاضي ابن العربي، ص: 123-121.

(4) (ق): أضاف: ابن مالك. (ر): أنس بن مالك - ﷺ -. وأنس بن مالك هو الصحابي الجليل المعروف خدام رسول الله - ﷺ - (ت: 93هـ / 712م).

(5) أخرجه أبو يعلى عن أنس بن مالك: 7 / 247-248، برقم: 4256. قال الألباني عن إسناده: «قلت: وهذا إسناد حسن رجاله ثقات رجال الشيخين غير سعد بن سنان وهو حسن الحديث»: السلسلة الصحيحة: 4 / 404.

(6) ساقط في (ر).

(7) (ق): وينادي، (ر): فينادي مناد، (م): ونادي مناد.

الله⁽¹⁾: "ليقم⁽²⁾ الحامدون لله على كل حال". فتقوم طائفة عن يمين العرش، وجوهمهم أضوء من نور القمر ليلة البدر، فيحاسبون حساباً يسيراً، ثم يُنطلق بهم إلى الجنة⁽³⁾، قال، وفي⁽⁴⁾ بعض الآثار: (ما من نعمة عظمت⁽⁵⁾ إلا و"الحمد لله"⁽⁶⁾ أعظم منها⁽⁷⁾)⁽⁸⁾.

(1) زاد: (ق) و (ر): تعالى.

(2) (ق): ليقوم.

(3) ورد جزء من هذا الأثر بألفاظ مختلفة في: "الزهد والرقائق" لابن المبارك، تح: حبيب الرحمن الأعظمي: 101/2، وأخرجه البيهقي في "شعب الإيمان": 539/4، وأورده البوصيري الكتاني في "إنحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة"، وقال: «رواه الحارث بن أبي أسامة موقوفاً بإسناد حسن»: رقم: 7693. 161/8.

(4) (ق) سقطت واو العطف.

(5) (ق): عظيمة.

(6) أسقط (ق): اسم الجلالة.

(7) في (م): سقطت كلمة: "منها".

(8) نقله الثعالبي في "الجواهر الحسان": 443/2. وذكر محققاً هذا التفسير بأنه «أخرجه الطبري في "تفسيره": (143/5) برقم: (13043) عن السدي، وذكره ابن عطية في "تفسيره": (266/2)، والسيوطي في "الدر المنثور" (6/3)، وعزاه لابن جرير»، ولم أجده كذلك. والحديث ورد بلفظ: (ما أنعم الله على عبد نعمة فقال: الحمد لله، إلا كان الذي أعطى أفضل مما أخذ)، عن أنس، انظر: سنن ابن ماجه: (كتاب الأدب، باب فضل الحامدين)، رقم: 3805: 1250/2، ورواه الطبراني في "الأوسط"، رقم: 1375: 93/2، وعند البيهقي باللفظ السابق عن الحسن، انظر: "شعب الإيمان": 4094: 235/6، ورواه بلفظ: (ما أنعم الله على عبد نعمة، فحمد الله عليها، إلا كان حمد الله - تعالى - أعظم منها كائناً ما كانت): رقم: 4093: 235/6، وورد عند غير هؤلاء بألفاظ مختلفة، ضعفها الألباني، وقال: «قد روي... دون قوله: (وإن عظمت)، ولفظه: (ما أنعم الله على عبد نعمة، فقال: الحمد لله، إلا كان الذي أعطاه أفضل مما أخذ)؛ أخرجه ابن ماجه: (2/422)، وابن السني: (رقم: 350)، والخرائطي في "فضيلة الشكر": (2/1)، والضياء: (ق: 2/130) من طريق أبي عاصم عن شبيب ابن بشر، عن أنس مرفوعاً، ولفظ الخرائطي: (إلا كان الحمد أكثر من النعمة)، وهذا إسناد حسن»، انظر: السلسلة الضعيفة: في الحديث عن حديث رقم: 2011: 24/5.

وقال كعب الأحبار⁽¹⁾: «لو أن التوراة والإنجيل والفرقان⁽²⁾ في كفة، و"الحمد لله" في كفة، لرجح "الحمد لله" على ذلك».

وذكر ابن عطية، عن أنس بن مالك، «أن النبي - ﷺ - قال: ("الحمد لله رب العالمين" يفضل بثلاثين حسنة⁽³⁾ على سائر الكلام»⁽⁴⁾.

وفي حديث آخر عن النبي - ﷺ - / أنه قال: (من قال: "سبحان الله"، فله عشر [ص: 9] حسنات، ومن قال: "لا إله إلا الله" فله عشرون حسنة، ومن قال: "الحمد لله" كتبت⁽⁵⁾ له ثلاثون⁽⁶⁾ حسنة⁽⁷⁾). وإنما قال⁽⁸⁾ ذلك كذلك؛ لأن الحمد في ضمنه التوحيد الذي هو معنى: «لا إله إلا الله»، ففي قوله: "الحمد لله رب العالمين" توحيد وحمد، وقولنا⁽⁹⁾: "لا إله إلا الله" توحيد فقط.

واعترض على هذا الحديث بقوله⁽¹⁰⁾ - ﷺ -⁽¹¹⁾: (أفضل ما قلته أنا والنبئون⁽¹²⁾):

(1) قال ابن سعد في "طبقاته": «كعب الأحبار ويكنى أبا إسحاق وهو من حير من آل ذي رعين. وكان على دين يهود فأسلم، وقدم المدينة، ثم خرج إلى الشام فسكن حمص حتى توفي بها سنة اثنتين وثلاثين في خلافة عثمان بن عفان»، فهو من علماء اليهود الذين أسلموا، ونقلوا الكثير من التراث اليهودي ومن الإسرائيليات إلى الثقافة الإسلامية. انظر عنه مثلاً: الطبقات الكبرى: 309 / 7.

(2) (ر) و(م): والقرآن.

(3) سقطت كلمة: "حسنة" من (م).

(4) ابن عطية في تفسيره عن أنس، المحرر الوجيز: 66 / 1، ولم أقف عليه بهذا اللفظ في كتب الحديث.

(5) (ر): كتب، (م): كتب الله.

(6) (ق): ثلاثين ١٩.

(7) ذكر ابن عطية جزءاً من هذا الخبر في "المحرر الوجيز": 66 / 1، ولم أقف عليه بهتمام هذا اللفظ في كتب الحديث.

(8) في غير الأصل: كان.

(9) (ق) و(ر): وقوله، (م): في قوله.

(10) (ق): قوله.

(11) (ق) و(ر): عليه الصلاة والسلام.

(12) في غير الأصل أضيف: "من قبلي".

"لا إله إلا الله" (1).

وأجيب: بأنه محمول على من أراد الخروج من الكفر إلى الإسلام، فكلمة (2) التوحيد أفضل له، والأول لمن استقر (3) الإيمان في قلبه وثبت.

وقال بعض العلماء: [لو كان شيء من الثناء والتحميد أبلغ وأكمل] (4) من «الحمد لله» (5) لقاله أهل الجنة، ولكن الحمد أوسع الصفات، قال - تعالى -: ﴿لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ﴾ (6)، أما حمده في الأولى: يعني به حمد المؤمنين في الدنيا، وأما حمده في الآخرة: فقول (7) أهل الجنة: «الحمد لله رب العالمين».

وكذلك أهل النار يحمدونه؛ لأنهم يعلمون (8) أنه عدل فيهم، ولم يظلمهم، ولكن ظلموا أنفسهم، قال - تعالى - بعد دخول أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار:

(1) عزاه الألباني إلى الطبراني ثم علق عليه بقوله: «وهذا إسناد لا بأس به في الشواهد»، ثم ذكر بعض شواهد، وختم الكلام عليه بقوله: «وجملة القول: إن الحديث ثابت بمجموع هذه الشواهد، والله أعلم»، انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة، رقم: 7503: 4/ 6-8. وراجع الأصل وهو ما أخرجه الطبراني عن علي قال: «قال رسول الله - ﷺ -: (أفضل ما قلت أنا والنبيون عشيّة عرفة: لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير)»، انظر: الطبراني، فضل عشر ذي الحجة، تح: أبو عبد الله عمار بن سعيد تمالت الجزائري. رقم: 51: 1/ 55، وأخرجه الطبراني في نفس المصدر عن ابن عمر قال: «كان عامة دعاء النبي - ﷺ - والأنبياء قبله عشيّة عرفة لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الحمد وله الملك، وهو على كل شيء قدير»، رقم: 52: 1/ 56.

(2) في الأصل: بكلمة؟! والتصحيح من بقية النسخ.

(3) أضاف (ق): له.

(4) (ق): لو كان شيء أفضل من الثناء والتوحيد والتحميد أبلغ وأكمل، (ر): لو كان شيء من الثناء والتوحيد أبلغ، (م): لو كان شيء من الثناء والتوحيد والتحميد أبلغ وأكمل.

(5) أضاف (ر): رب العالمين.

(6) القصص / 70.

(7) (ر): فيقول.

(8) (ق): علموا.

﴿وَفُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَفِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁽¹⁾، فأخبر الله⁽²⁾ في هذه الآية عن الخلق كلهم، أنهم قالوا: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ إذ⁽³⁾ فُضِيَ الأمر.

المسألة التاسعة:

في تفسير مشايخ الصوفية «الحمد لله»⁽⁴⁾.

قال جعفر بن محمد⁽⁵⁾: »

"ألف" «الحمد» من "الآية"، فبالآية أنقذ⁽⁶⁾ أهل معرفته من سخطه وسوء قضائه.

و"اللام" من "لطفه"، فبلطفه أذاقهم حلاوة عطفه، وسقاهم كأس سرّه.

و"الحاء" من "حمده"، وهو [السابق بحمد نفسه قبل خلقه]⁽⁷⁾، فبسابق حمده استقرت النعمة على خلقه، وقَدَرُوا على حمده.

و"الميم" من "مجده"، فبجلال مجده زينهم بنور قدسه.

(1) الزمر/ 72.

(2) في غير الأصل: تعالى.

(3) (ق) و(ر): إذا.

(4) (ر): الحمد لله رب العالمين، (م): للحمد لله.

(5) قال البخاري: «جعفر بن محمد بن علي بن حسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي المدني أبو عبد الله الهاشمي، سمع أباه والقاسم وعطاء، سمع منه مالك والثوري وشعبة، قال أبو نعيم: مات سنة ثمان وأربعين ومائة [184 هـ/ 800 م]، وقال لي عياش بن المغيرة: ولد سنة الجحاف سنة ثمانين»، التاريخ الكبير: 2/ 198-199.

(6) (م): إنقاذ.

(7) (ق): السابق لحمد نفسه، (م): السابق لخلقته بحمد نفسه.

و"الدال" من "دينه الإسلام"، فهو السلام، ودينه⁽¹⁾ الإسلام، ودار السلام، وتحيتهم فيها سلام لأهل الإسلام⁽²⁾.

وقال أيضا: «الحمد»: حاء، وميم، ودال.

فـ"الحاء": من "الوحدانية".⁽³⁾

و"الميم": من "الملك".

و"الدال": من "الديمومة"⁽⁴⁾.

فمن عرفه بالوحدانية، والملك، والديمومة⁽⁵⁾، فقد عرفه⁽⁶⁾.

وذكر عن ابن عطاء⁽⁷⁾ أنه قال: «الحمد لله:

- إقرار المؤمنين بوحدانيته.
- وإقرار الموحدين⁽⁸⁾ بفردانيته.
- وإقرار العارفين باستحقاق ربوبيته.

(1) (ر): دينهم.

(2) أورده السلمي في: حقائق التفسير، تح: سيد عمران: 35 / 1.

(3) سقطت "من" من (ق).

(4) (ق): الديمومية.

(5) (ق): الديمومية؟

(6) السلمي، حقائق التفسير: 33 / 1.

(7) ابن عطاء الله، قال السلمي: «أبو عبد الله الروذباري واسمه أحمد بن عطاء بن أحمد الروذباري... يرجع إلى أحوال يختص بها، وأنواع من العلوم من علم القراءات في القرآن، وعلم الشريعة، وعلم الحقيقة، وأخلاق، وشيائل يختص بها، وتعظيم للفقير، وصيانة له... مات بصور في ذي الحجة سنة تسع وستين وثلاثمائة

[369هـ / 980م]، وأسند الحديث». السلمي، طبقات الصوفية، رقم: 97: ص: 370.

(8) (م): المؤمنين.

فالأول: إقرار بالألوهية، والثاني: إقرار بالربوبية، والثالث: إقرار بالتعظيم⁽¹⁾.

وقال [الحسين]⁽²⁾ -⁽³⁾: «ما من نعمة إلا والحمد أفضل منها، والحميد⁽⁴⁾:

النبي - ﷺ -، والمحمود: الله - تعالى -⁽⁵⁾، والحمد: العبد، والحميد: حاله التي توصل بالمزيد⁽⁶⁾.

وقيل: «لما علم عجز عباده عن حمده، حمد نفسه بنفسه⁽⁷⁾ في أزل أزله⁽⁸⁾»⁽⁹⁾، ألا

تري سيد المرسلين - ﷺ -⁽¹⁰⁾ أظهر العجز⁽¹¹⁾ بقوله: (لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك)⁽¹²⁾.

[الطويل]

وأنشد بعضهم في ذلك:

«إذا نحن أثينا عليك بصالح فانت كما ثني⁽¹³⁾ وفوق الذي ثني⁽¹⁴⁾»

(1) السلمي، حقائق التفسير: 34 / 1.

(2) في الأصل: الحسن، والتصحيح من (ق) و(م).

(3) أبو عبد الله الحسين بن منصور الحلاج: (5244-309هـ / 858-922م)، الصوفي الشهير المقتول.

(4) (ق) و(م): والحمد وهو ما ثبت في الأصل المنقول عنه، (ر): والحمد.

(5) (م): سقطت: تعالى.

(6) السلمي، حقائق التفسير: 34 / 1.

(7) (ق) و(م): لنفسه.

(8) (م): أزل كان له.

(9) السلمي، حقائق التفسير: 34 / 1.

(10) (م): سقطت التصلية.

(11) (ق): عجزه.

(12) تقدم تخريجه، (انظر: فهرس الأطراف الحديثية).

(13) (ق): ثني.

(14) هذا البيت أورده الراغب في "المفردات في غريب القرآن"، ولم ينسبه، انظر: تح: صفوان الداودي:

480 / 1، واحتج به القرطبي في "الجامع لأحكام القرآن" ولم ينسبه كذلك: 135 / 1. ونسبه أبو =

وحده لنفسه في الأزل، لما علم من كثرة نعمه على عباده، وعجزهم عن القيام بواجب حمده، فحمد نفسه عنهم⁽¹⁾، لتكون النعمة [أهنأ لديهم]⁽²⁾، حيث أسقط عنهم به ثقل المنة⁽³⁾، ذكر هذا النقل، صاحب «كشف الحقائق»⁽⁵⁾.

المسألة العاشرة:

[لماذا اختص إضافة الحمد لاسم "الله"؟]

إنما اختص إضافة الحمد إلى هذا الاسم من⁽⁶⁾ دون سائر الأسماء⁽⁷⁾ الحسنی لشرفه. ويدل على ذلك وجوه:

الأول: أن هذا الاسم لم يتسم به أحد، قال الخليل⁽⁸⁾: «اتفق جميع الخلق على أن⁽⁹⁾

= الفرّج النهرواني في "الجليس الصالح"، ص: 234، وابن عساكر في "تاريخ دمشق" إلى أبي نواس، انظر: تح: عمرو العمروي: 417 / 13. وهو بالفعل في الديوان. انظر: ديوان أبي نواس بن هاني الحكمي، تح: إيفالد فاغنز، ص: 139.

(1) (ق) و(م): عليهم.

(2) (ق) و(م): أهدى لدينهم.

(3) (ر): ثقال المشقة.

(4) السلمي، حقائق التفسير: 1 / 35.

(5) يقصد التفسير الصوفي المعروف بـ "حقائق التفسير" أو "تفسير السلمي" لأبي عبد الرحمن السلمي (ت. 412 هـ).

(6) (ر): سقطت: "من".

(7) في غير الأصل: أسماؤه.

(8) الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيدي، أبو عبد الرحمن (100 هـ - 170 هـ / 718 م - 786 م)، من أئمة

اللغة والأدب، وواضع علم العروض، أستاذ سيويه والأصمعي والكسائي، من مؤلفاته: "كتاب

معجم العين" هو أول معجم في العربية، و"كتاب العروض"، و"كتاب الشواهد"، وغيرها، انظر ترجمته

عند: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 2 / 244-248، والذهبي، السير: 7 / 97، رقم: 1162،

والصفدي، الوافي بالوفيات: 11 / 115.

(9) (ر): سقطت: أن.

قولنا: "الله" مخصوص بالله⁽¹⁾.

قال الشبلي⁽²⁾ - ⁽³⁾: «ما قال أحد: "أنا الله" سوى الله⁽⁴⁾».

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «والتسمي به ممنوع منع [إيجاد]⁽⁵⁾، فلا يتسمى⁽⁶⁾ به أحد⁽⁷⁾، لا حقيقة ولا مجازاً، ويدل على أنه لم يتسم بهذا الاسم أحد، قوله - تعالى - ⁽⁸⁾: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾⁽⁹⁾، ⁽¹⁰⁾ معناه: هل تعلم أن⁽¹¹⁾ أحداً تسمى بـ "الله"⁽¹²⁾؟ وهذا يدل⁽¹³⁾ على شرفه، وأما سائر الأسماء /، فقد يتسمى به⁽¹⁴⁾ غيره.

[ص: 10]

والثاني: أن معنى هذا الاسم خاص به - تعالى - خصوصاً، لا تُتصوّر فيه المشاركة

(1) ورد هذا النص أيضاً عند الرازي في: "مفاتيح الغيب": 1 / 149.

(2) (ق): أبو بكر الشبلي.

(3) أبو بكر دلف بن جعفر بن يونس الشبلي (247-334 هـ / 861-945 م)، تلميذ الجنيد الصوفي، عُين أميراً على دومانة من عمل طبرستان، ولكنه طلب إعفاءه للتفرغ للعبادة، أخذ العلم على يد علماء عصره وخدم الحديث الشريف، وغلبت عليه نزعة الزهد، والتعلق بالتصوف، انظر عن سيرته وزهده: أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: 10 / 366، والذهبي، سير أعلام النبلاء: رقم: 3036: 11 / 544.

(4) السلمي، حقائق التفسير، 1 / 27.

(5) في الأصل: "الإيجاب" بدل "الإيجاد"، والتصحيح من المصدر وهو: الأمد الأقصى: 1 / 237.

(6) (ق): يسمى.

(7) ابن العربي، الأمد الأقصى: 1 / 237.

(8) (م): تبارك وتعالى.

(9) مريم / 65.

(10) أضاف: (ر) الواو هنا.

(11) أسقط (ر) و(م): "أن".

(12) أضاف (ق) و(م): سوى الله.

(13) (ق): ويدل، (م): مما يدل.

(14) (ر): تسمى بها.

بالحقيقة ولا بالمجاز، وأما غيره، فقد تُتصور⁽¹⁾ المشاركة في معناه، كالرحيم، والصبور⁽²⁾، والشكور، وغير ذلك من أسمائه.

و⁽³⁾ الثالث: أن كثيرا من العلماء زعموا أنه اسم الله الأعظم، الذي إذا دُعي به أجاب، وإذا سئل به أعطى.

والرابع: أن هذا الاسم جامع للذات والصفات؛ لأن مدلوله، الوجود⁽⁴⁾ المنزه عن كل نقص، الموصوف بصفات الكمال والجلال، كما أن الحمد جامع لجميع أجناس⁽⁵⁾ المحامد كلها، فطوبق بينهما هذه المناسبة، وذلك يدل على أن هذا الاسم أشرف الأسماء.

والخامس: أن هذا الاسم هو الأصل في⁽⁶⁾ أسمائه - تعالى -، وسائر الأسماء مضافة إليه، قال الله - تعالى -⁽⁷⁾: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾⁽⁸⁾، فأضاف سائر الأسماء إليه، ولا محالة أن الموصوف أشرف من الصفة.

والسادس: أن هذا الاسم من خاصيته [أنه]⁽⁹⁾ كلما أسقط منه حرف، لا يختل معناه، ويبقى اسم الله - تعالى - بخلاف غيره من الأسماء:

(1) أضاف (م): فيه.

(2) (ر): الغفور.

(3) أضاف (ق): "القول" هنا، وفيها تبقى من الأقوال.

(4) (ر): الموجد.

(5) (م): أسقط: أجناس.

(6) (م): أضاف: سائر هنا.

(7) (ق): قال تعالى.

(8) الأعراف/ 180.

(9) في الأصل: أن.

- [فإذا أسقط "الألف" منه⁽¹⁾]، بقي: «الله»، قال - تعالى -: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾⁽²⁾.
- ثم إذا أسقطت "اللام" الأول⁽³⁾ بقي: «له»، وهو⁽⁴⁾ من صفات الله - تعالى - قال - تعالى -: ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽⁵⁾.
- ثم إذا أسقطت⁽⁶⁾ "اللام" الثانية⁽⁷⁾ بقي: «هو»، و«هو» أيضا من صفاته⁽⁸⁾، قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾⁽⁹⁾.

وإذا⁽¹⁰⁾ ثبتت هذه الخاصية لهذا الاسم دون غيره، وجب أن يكون أشرف الأسماء.

والسابع: أن الكافر لا ينجيه من السيف إلا التلفظ بهذا الاسم⁽¹¹⁾، ولا يكفيه أن يقول: «لا إله إلا هو»، أو⁽¹²⁾ «لا إله إلا الرحمن»، أو «العزیز»، أو غير ذلك من الأسماء؛ لاحتمال أن يكون أشار به إلى مخلوق هو⁽¹³⁾ معبوده، ولهذا المعنى، وقعت

(1) (ق): فإذا أسقطت الألف، (م): فإذا أسقطت منه حرف الألف.

(2) البقرة/ 283.

(3) (ر) و(م): الأولى.

(4) (ق): وهي.

(5) البقرة/ 106.

(6) (ر): أسقط.

(7) (ق): الثاني.

(8) أضاف (ق) و(ر): تعالى.

(9) الإخلاص/ 1.

(10) (م): وحيث.

(11) (م) زاد: الشريف.

(12) في غير الأصل: الواو بدل "أو".

(13) (ر) و(م): وهو.

الإشارة بقوله - ﷺ - ⁽¹⁾: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: "لا إله إلا الله") ⁽²⁾، ولما [كانت] ⁽³⁾ النجاة من الهلاك ⁽⁴⁾، والفوز بالدرجات، موقوفة على هذا الاسم، وجب أن يكون أشرف الأسماء.

والثامن: أن هذه الإضافة هي الموجودة في الوجود قبل آدم ⁽⁵⁾، وعلى لسان آدم ونبيه ⁽⁶⁾، [وما أنزل كتاب] ⁽⁷⁾ من السماء، إلا وفيه هذه الإضافة، وأول التوراة: «الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض» ⁽⁸⁾، وذلك يدل أيضاً على شرفه.

والتاسع: قال ⁽⁹⁾ - تعالى -: ﴿فَلِإِلَهِهِ⁽¹⁰⁾ ثُمَّ دَرَّهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ ⁽¹¹⁾، فالله - تعالى - أمر عبده بالإعراض عن كل ما سوى الله، والإقبال على عبادة الله، وأن

(1) (ق) و(ر): عليه الصلاة والسلام.

(2) هذا جزء من حديث أخرجه البخاري في ستة مواضع: عن ابن عمر (كتاب الإيمان، باب - فإن تابوا وأقاموا الصلاة -)، رقم: 25 / 14 / 1، وعن أنس بن مالك: (كتاب الصلاة، باب فضل استقبال القبلة)، رقم: 392 / 1 / 87، وعن أبي هريرة: (كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة)، رقم: 1399 / 2 / 105، وعن أبي هريرة: (كتاب الجهاد والسير، باب: دعاء النبي...)، رقم: 2946 / 4 / 48، وعن أبي هريرة: (كتاب استئابة المرتدين، باب قتل من أبى قبول الفرائض)، رقم: 6924 / 9 / 15، وعن أبي هريرة: (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله...)، رقم: 7284 / 9 / 93.

(3) في الأصل: كان.

(4) (ق): المهالك.

(5) أضاف (ق) و(ر): ﷺ.

(6) (ق): نبيه آدم.

(7) (ق) و(ر): وما أنزل كتاباً، (م): وما أنزل الله.

(8) هذا ما ذكره البغوي عن كعب الأحبار، انظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، تح: عبد الرزاق المهدي: 108 / 2.

(9) (ر) و(م): قوله.

(10) أخطأ (ق) فذكر: (قل الحمد لله).

(11) الأنعام / 92.

يذكر ربه بهذا⁽¹⁾ الاسم، وذلك يدل على شرفه.

والعاشر: أن الأصح عند أكثر العلماء، أن هذا الاسم لا سبيل إلى اشتقاقه، وثبت أيضا أن كنه ذات الله - تعالى -⁽²⁾ لا سبيل إلى معرفته، فكان هذا الاسم له زيادة مناسبة مع هذا المسمى من هذا الوجه، وسائر الأسماء ليس⁽³⁾ كذلك، فوجب أن يكون أشرف الأسماء.

والحادي عشر: أن أول آية⁽⁴⁾ في القرآن، هي ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، على قول، أو⁽⁵⁾ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، على قول، وكون هذا الاسم في هاتين الآيتين أول الأسماء المذكورة في الكتاب، يدل على أنه أشرفها.

والثاني عشر: أن هذا الاسم مذكور في أول القرآن وفي آخره، أما أوله: ففي الآيتين المذكورتين، وأما آخره: فقوله - تعالى -: ﴿مَلِكِ النَّاسِ﴾⁽⁶⁾، إلهه النَّاسِ⁽⁷⁾، وذلك يدل على أنه أشرف الأسماء المذكورة في القرآن.

والثالث عشر: أن لفظ⁽⁸⁾ «الإله» على قول أكثر العلماء مشتق من العبادة، والعبادة⁽⁹⁾ غاية التواضع، وذلك لا يحسن إلا إذا كان المعبود في غاية العظمة، ولما

(1) (ر): بذلك.

(2) أسقط (ق): "تعالى".

(3) أسقط (م) كلمة: "ليس".

(4) أضاف (ق): "نزلت".

(5) (ق) و(ر): الواو بدل "أو".

(6) سقط من (ر) قوله: "ملك الناس".

(7) الناس / 2-3.

(8) (ر): لفظة.

(9) الكلمة ساقطة من (ق).

كان هذا الاسم مستحقاً للعبادة، وجب أن يكون دالاً على كمال عظمته، وليس سائر الأسماء دالاً على هذا المعنى، فوجب أن يكون هذا الاسم أشرف الأسماء⁽¹⁾.

[ص: 11] والرابع عشر: أن هذا الاسم له خاصية دون غيره، وهي / أن سائر الأسماء والصفات إذا دخل عليها⁽²⁾ حرف النداء أسقط منها⁽³⁾ الألف واللام، وأما هذا الاسم فلا تسقط⁽⁴⁾ منه الألف واللام، فيقال: «يا الله»⁽⁵⁾؛ لأن الألف واللام صاراً كالجزم من الكلمة، فلذلك لا يسقطان في النداء.

وفيه إشارة لطيفة، وذلك أن الألف واللام للتعريف، فعدم سقوطها من هذا الاسم يدل على أن⁽⁶⁾ هذه المعرفة لا تزول البتة، وحصول المعرفة مع السلاطين من أعظم الوسائل إلى استجلاب⁽⁷⁾ كرمهم، فهذا يدل على أن نتائج كرمه لا تنقطع عن⁽⁸⁾ العبد في وقت من الأوقات.

الخامس عشر: أنه يختص بقطع همزة الوصل عند دخول حرف النداء، فتقول: «يا الله»⁽⁹⁾.

(1) (ق): المسمى ١٩

(2) (ق): عليه.

(3) (ر): منها.

(4) (ق): يسقط منه، (م): تسقط منها.

(5) (ق) و(م): لله، والصواب ما ورد في الأصل.

(6) أسقط (ق) "أن" خطأ.

(7) (ق): استحباب.

(8) (ق): على.

(9) (ق) و(م): يا الله.

والسادس عشر: أنه يختص بدخول ألف الاستفهام عوضاً من⁽¹⁾ حرف القسم، قالوا: «الله لأفعلن» بالخفض، والأصل: «والله لأفعلن».

والسابع عشر: أنه يختص بالتاء في القسم تقول: «تالله»، ولا تقول: «تالرب»، ولا: «تالرحمن».

والثامن عشر: تفخيم اللام إذا كان⁽²⁾ قبلها ضمة أو فتحة، ولا يكون ذلك في غيره. والتاسع عشر: أنه يختص بدخول اللام عليه⁽³⁾ في التعجب، تقول⁽⁴⁾: "الله لا يبقى أحد!" إذا كنت متعجباً.

فهذه الاختصاصات كلها تدل على تعظيم هذا الاسم [الله]ـ⁽⁵⁾، فناسب⁽⁶⁾ ذلك إضافة الحمد لله⁽⁷⁾.

(1) (م): عن.

(2) (ر): كانت.

(3) أسقط (م): عليه.

(4) (م): فتقول.

(5) ساقط من (م).

(6) (م): فيها.

(7) (ر): إليه.

الفصل الثاني:

في اللفظة ⁽¹⁾ الكريمة وهي لفظة: «الله»

ويشتمل الكلام فيها على تسع ⁽²⁾ مسائل:

المسألة الأولى:

[أصل كلمة: «الله»]

قال المازري ⁽³⁾: «أصل هذه الكلمة "إلاه" على وزن فعال، واختلفوا كيف علل حتى جاء: «الله» على وجوه:

- أحدها: أنه حذفت الهمزة حذفاً على غير قياس، وأدخلت الألف واللام للتعظيم على «لاه» ⁽⁴⁾، فصار: «الله».
- وثانيها: قال سيبويه: «سألت الخليل عن هذا الاسم، فقال: أصله "إله"، فأدخلت الألف واللام بدلاً من الهمزة» ⁽⁵⁾.
- وثالثها: أنه أدخلت الألف واللام على "إله"، ثم نقلت حركة الهمزة إلى اللام فجاء «اللاه»، ثم أدغمت اللام في اللام.
- ورابعها: [أنه أدخلت الألف واللام على «إله»،] ⁽⁶⁾ فصار "الالاه"، ولم يكن بين الهمزتين إلا حرف ساكن، وهو غير حاجز، فكأن الهمزتين ملتقيتان ⁽⁷⁾، ومن

(1) في غير الأصل: الكلمة.

(2) (ق) و(م): تسعة.

(3) (ق): المازري؟!.

(4) (ق): على إله، (م): أسقط: على "لاه".

(5) ينظر: سيبويه، الكتاب تح: عبد السلام هارون: 2/ 195.

(6) ما بين المعقوفتين ساقط من (م).

(7) (م): ملتقيتين؟.

شأنهم [إذا التقت الهمزتان]⁽¹⁾ أن يخففا إحداهما، أو يسقطوها، ولو خففت هاهنا إحداهما أدى⁽²⁾ إلى اجتماع الساكنين⁽³⁾، ولو أسقطت الهمزة⁽⁴⁾ الأولى وقد جلبت ليتوصل⁽⁵⁾ بها إلى النطق بالساكن الذي هو اللام لاحتياج إلى غيرها، فكان إسقاط الأخيرة⁽⁶⁾ أولى، وكان اللامان قد [اجتمعا]⁽⁷⁾ وأولهما⁽⁸⁾ ساكن، فأدغموا لام المعرفة في لام الأصل، وهذا هو الموجب لتشديد اللام، فقليل: «الله»، ثم لزم حرف التعريف الكلمة حتى كأنه كالجُزء منها لما كان عوضاً من الهمزة الذاهبة.

- وقال الكوفيون: «أصله: "لاه"، فأدخلوا الألف واللام فصار: "الله"».

- وقال ابن خروف⁽⁹⁾: «الألف واللام دخلت على "إلاه" للغلبة كما كانت في الثريا والدبران».

(1) (م): أن الهمزتين إذا التقتا.

(2) أضاف (م): ذلك.

(3) (م): ساكنين.

(4) سقطت من (م).

(5) (ق): للتوصل.

(6) (ق) و(م): الآخرة.

(7) في الأصل: اجتمعتا.

(8) (ر): وأولاهما.

(9) أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن خروف الحضرمي الإشبيلي (524-609هـ/ 1130-1212م) النحوي، كان إماماً في العربية، محققاً مدققاً ماهراً، مشاركاً في علم الأصول، أخذ النحو عن الأستاذ أبي بكر ابن طاهر المعروف بالحدّث صاحب الحواشي على "كتاب سيبويه" بمدينة فاس. شرح "كتاب سيبويه" بـ"شرح سماء: "تنقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب"، وشرح أيضاً كتاب "الجمال" لأبي القاسم الزجاجي، انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، تح: إحسان عباس: 5/ 1969-1970.

- وقال الفراء⁽¹⁾: «لتعريف اللفظ ليتطابق⁽²⁾ اللفظ والمعنى؛ إذ لفظ: "إلاه" نكرة، فدخلته الألف واللام لتعريف اللفظي⁽³⁾؛ إذ هو ليس بعلم».
- وقيل: «إن⁽⁴⁾ الألف واللام على القول بعدم الاشتقاق⁽⁵⁾ لازمة للكلمة ليست للتعريف ولا غيره، بل هكذا وضع الاسم وضع علم»، هكذا حكاه ابن خروف عن المازري⁽⁶⁾ في «شرح سيبويه».
- واعلم أن بعض النحويين قال: «اللام في قوله: "الله" للملك، أي لا يستحق أن يملك الحمد حقيقة إلا هو - ﷻ -؛ لأنه المنعم على الخلق والمتفضل عليهم».
- قلت: وما قاله⁽⁷⁾ فيه نظر؛ لأن من أقسام الحمد حمد الله⁽⁸⁾ - تعالى - لنفسه في أزل أزله، وحمده لنفسه⁽⁹⁾ بكلامه، وكلامه قديم، والقديم لا يصح ملكه، فيتعين⁽¹⁰⁾ أن
-
- (1) أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (144-207هـ / 761-823م)، أوسع الكوفيين علماً، له كتب في العربية كثيرة جداً، وفي القرآن كتابه مشهور، وكتبه في العربية يقال لها الحدود "حد كان" كتاب، "حد الاستثناء"، وكذلك كان يصنع في أبواب العربية. وله كتاب "المقصود والممدود"، وكان يقال: "الفراء أمير المؤمنين في النحو"، انظر: أبو المحاسن التنوخي، تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، تح: الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، ص: 187، وأبو البركات الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ص: 81 وما بعدها.
- (2) في الأصل: "ليطابق"، والصواب ما أثبتناه من بقية النسخ.
- (3) (م): لتعريف اللفظ.
- (4) "إن" سقطت في (م).
- (5) (م): الاكتفاء، ولا معنى له.
- (6) (ق): مرة أخرى سماه: "المازني".
- (7) (م): قال.
- (8) (م): حمده تعالى.
- (9) سقطت من (م).
- (10) (ر): فتعين.

تكون⁽¹⁾ اللام للاستحقاق، وإنما حذفت ألف الوصل من قوله: «الله» لكثرة الاستعمال⁽²⁾.

[ص: 12]

المسألة الثانية:/

[لم ترك تفخيم اللام؟]

أطبق القراء على ترك تفخيم اللام من قوله: ﴿يَسْمِ اللّٰهَ﴾، و﴿لِحَمْدِ اللّٰهِ﴾، وفخموها إذا كانت الكلمة مرفوعة، كقوله⁽³⁾: ﴿اللّٰهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ﴾⁽⁴⁾، و﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ أَحَدٌ﴾⁽⁵⁾.

والسبب في عدم تفخيم الأولى⁽⁶⁾: أن الانتقال من الكسرة إلى اللام المفخمة ثقيل؛ لأن الانتقال من التسفل إلى التصعد ثقيل.

والسبب في تفخيم الثاني⁽⁷⁾ أمور:

- الأول: الفرق⁽⁸⁾ بينه وبين اللات⁽⁹⁾ في الذكر.
- الثاني: أن التفخيم مشعر بالتعظيم، وهذا اللفظ يستحق المبالغة في التعظيم.

(1) (ق) و(ر): يكون.

(2) (ق) و(م): الأمثال؟.

(3) أضاف (ق): تعالى.

(4) الشورى / 17.

(5) الإخلاص / 1.

(6) في غير الأصل: الأول.

(7) أخطأ (ق) فذكر هنا: الأول.

(8) (م): للفرق.

(9) (م): الله.

- والثالث: أن اللام الرقيقة إنما⁽¹⁾ تذكر بطرف اللسان، واللام المغلظة⁽²⁾ تذكر بكل اللسان، فكان العمل فيها أكثر، فوجب أن تكون⁽³⁾ أدخل في الثواب. فلا جرم كان التفخيم أدخل في التعظيم.

المسألة الثالثة:

[لماذا حذفوا الألف قبل الهاء؟]

- إنما حذفوا الألف قبل الهاء⁽⁴⁾ من الخط لكرهية اجتماع الأمثال في اللفظ عند القراءة.

- وقيل: إنما حذفت لثلاث أشكال بـ: «اللآت».

- وقيل: تخفيف⁽⁵⁾.

- وقيل: هي لغة، فاستعملت في الخط، ومنه قول الشاعر:

«أقبل سيل جاء⁽⁶⁾ من عند الله يجرّد حرد⁽⁷⁾ الجنّة⁽⁸⁾ المغلّة⁽⁹⁾»

(1) سقطت "إنما" في (ر).

(2) (م): العظيمة.

(3) (ر): يكون.

(4) (ق): الحاء؟!

(5) (ر)، (م): تخفيفاً.

(6) (ق): بهاء.

(7) (م): مجرد جرج؟؟.

(8) في الأصل: الحية؟؟.

(9) الحرد: الإسراع في السير، والمغلّة: التي لها غلة. والمعنى: أن السيل جاء بالخير من عند الله يسرع بغلاته الوفيرة، والبيت ورد عند أبي الفتح الموصلي، في "صناعة الإعراب": 353 / 2، وعند أبي نصر الفارابي في "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية"، تح: أحمد عبد الغفور عطار: 1785 / 5 غير منسوب. ونسبه ابن عصفور الإشبيلي في "ضرائر الشعر" تح: السيد إبراهيم محمد، ص: 132 إلى قطرب.

المسألة الرابعة:

[إشارة إلى حالة عجيبة عند التلفظ بالكلمة]

إن قولنا: «الله»، أربعة أحرف في الخط: همزة، ولا مان، وهاء.

فالهمزة من أقصى الحلق.

واللام من طرف اللسان.

والهاء من أقصى الحلق.

وذلك إشارة إلى حالة عجيبة بأن يتبدى من أقصى⁽¹⁾ الحلق عند التلفظ⁽²⁾ بالحرف، ثم لا يزال يترقى قليلا قليلا إلى أن [يصل إلى طرف اللسان]⁽³⁾، ثم يعود إلى الهاء الذي هو في داخل الحلق ومحل الروح، فكذلك العبد يتبدى من أول حالته التي هي حالة الذكر والجهالة⁽⁴⁾، ويرقى قليلا قليلا في مقامات العبودية، حتى إذا وصل إلى آخر مراتب الوضع واللطافة، وذلك في عالم [المكاشفات]⁽⁵⁾ والأنوار، أخذ يرجع قليلا قليلا حتى ينتهي إلى الفناء في بحر التوحيد، فهو⁽⁶⁾ إشارة إلى أن ما قبل النهاية رجوع إلى البداية.

(1) (ر): بأقصى.

(2) (ق): اللفظ.

(3) (ق): يعمل إلى أطرف.

(4) سقطت من (ق).

(5) في الأصل: المكاشف؟! وما أثبتناه في المتن وارد في بقية النسخ.

(6) (ر): وهي، وفي طرته: فهذه، (م): وهو.

المسألة الخامسة:

[اسم: «الله» عربي أم معرب؟]

اختلفوا في هذا الاسم هل هو عربي أو معرب.

حكى الإمام⁽¹⁾ فخر الدين عن أبي⁽²⁾ زيد البلخي⁽³⁾ أنه قال: «قولنا: "الله" ليس من الألفاظ العربية، بل هي عبرانية أو سريانية». واحتج بأن اليهود والنصارى يقولون: «إلاها»⁽⁴⁾، و«رحمانا»، و«مرحاما»، فلما عُرِّب⁽⁵⁾ قالوا: «الله»، «الرحمن»، «الرحيم».

واحتج الإمام فخر الدين على أنه عربي بوجوه:

- «أحدها: أن العرب كانوا معترفين بوجود خالق العالم، ويبعد أن يقال: إنهم مع هذا الاعتراف أنهم⁽⁶⁾ ما كانوا يعرفون له اسماً⁽⁷⁾ في لغتهم حتى أخذوه من لغة أخرى.

(1) سقطت من (ق).

(2) (ق): ابن.

(3) أبو زيد البلخي (235-322 هـ / 849-934 م): كان من حكماء الإسلام وفصحائه وبلغائه وله تصانيف كثيرة في كل فن، منها "كتاب الأمد الأقصى"، و"كتاب الإبانة عن علل الديانة"، و"كتاب في الأخلاق" و"أقسام العلوم"، و"شرائع الأديان"، و"كتاب السياسة الكبير"، و"كتاب السياسة الصغير"، و"الأسماء والكنى والألقاب"، و"ما يصح من أحكام النجوم"، وكتب آخر كثيرة، انظر عنه مثلاً: ياقوت الحموي: 1/ 247، وابن حجر، لسان الميزان، تح: دائرة المعرفة النظامية، الهند: 1/ 183.

(4) (م): آله.

(5) (ر): عرف؟؟.

(6) سقطت من (ر).

(7) (ق): أسماء.

- وثانيها: [قوله - تعالى -] ⁽¹⁾: ﴿وَلَيْسَ سَأَلَتْهُمْ مِّنْ خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

لَيَقُولَنَّ اللَّهُ ⁽²⁾، أخبر عنهم أنهم معترفون ⁽³⁾ بالله - تعالى -.

- وثالثها: أن ⁽⁴⁾ القرآن أنزل ⁽⁵⁾ بلغة العرب، فلو لم تكن هذه اللفظة عربية مع

كثرتها في القرآن لم يكن القرآن كله عربيا.

وأما استدلالهم بأن هذا اللفظ موجود في العبرانية والسريانية فبعيد؛ لأنه يحتمل ⁽⁶⁾

أن يكون من باب توافق اللغات، ومع هذا الاحتمال يسقط ما قالوه، فثبت ⁽⁷⁾ أن

هذه اللفظة عربية ⁽⁸⁾.

المسألة السادسة:

[الاختلاف في اشتقاق اسم: «الله»]

قال الإمام فخر الدين: «اتفق العلماء الذين تكلموا ⁽⁹⁾ في معاني أسماء الله - تعالى -

على أن ما سوى هذا الاسم من أسماء الله - تعالى - أنه من باب الصفات المشتقة ⁽¹⁰⁾،

أما هذا الاسم فاختلف فيه:

(1) سقطت من (ق).

(2) لقمان/ 24.

(3) (م): معترفين؟؟.

(4) سقطت "أن" في (م).

(5) (ر): نزل.

(6) (م): محتمل.

(7) (ر): فيثبت.

(8) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب: 1/ 143.

(9) (م): يتكلمون.

(10) (م): المشتقات.

فذهب الخليل، وسيبويه، والمبرد⁽¹⁾ من الأدباء، ومن الفقهاء الشافعي، وأبو⁽²⁾ حنيفة⁽³⁾، والقفال الشاشي⁽⁴⁾، وأبو⁽⁵⁾ سليمان الخطابي⁽⁶⁾، وأبو⁽⁷⁾ زيد البلخي، والشيخ الغزالي⁽⁸⁾، وأكثر الأصوليين إلى أنه غير مشتق.

وذهب كثير من الأدباء وجهور المعتزلة إلى أنه من باب الأسماء المشتقة⁽⁹⁾ -⁽¹⁰⁾.

(1) المبرد هو محمد بن يزيد بن عبد الأكبر بن عمير بن حسان بن سليم بن سعد: (210-286هـ/825-899م)، صاحب "الكامل في اللغة والأدب"، وكان إمام العربية ببغداد، وإليه انتهى علمها بعد طبقة الجريري والمازني، وكان حسن المحاضرة فصيحاً بليغاً مليح الأخبار، ثقة فيما يرويه، كثير النوادر فيه ظرافة ولباقة. وإنما لقب بـ "المبرد"؛ لأنه لما صنف المازني "كتاب الألف واللام" سأله عن دقيقه وعويصه فأجابه بأحسن جواب، فقال له المازني: "قم فأنت المبرد - بكسر الراء -"، أي المبتدئ للحق، فحرفه الكوفيون وفتحوا الراء، انظر عن سيرته: أبو المحاسن التنوخي، تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، ص: 53، وياقوت الحموي، معجم الأدباء: 6/2679.

(2) (ق) و(م): وأبي.

(3) عاش أبو حنيفة النعمان رائد المذهب الحنفي وإمامه بين: (80-150هـ/699-767م).

(4) القفال الشاشي (291-365هـ/904-976م)، قال أبو إسحاق الشيرازي: «درس على أبي العباس ابن سريج... وكان إماماً وله مصنفات كثيرة ليس لأحد مثلها، أول من صنف الجدل الحسن من الفقهاء، وله كتاب في "أصول الفقه"، وله "شرح الرسالة"، وعنه انتشر فقه الشافعي فيما وراء النهر»، انظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء، تح: إحسان عباس، ص: 112.

(5) (ق) و(م): وأبي.

(6) حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب أبو سليمان الخطابي (319-388هـ/931-988م)، من ولد زيد ابن الخطاب، أخيه عمر - عليه السلام - قال السلفي: ذكر الجسم الغفير أن اسمه "حمد" بفتح الحاء، وهو الصواب. وقيل: اسمه أحمد. كان حجة صدوقاً، رحل إلى العراق والحجاز وجال خراسان، وخرج إلى ما وراء النهر، وتفقه بالقفال الشاشي، وغيره. وله من التصانيف: "غريب الحديث"، و"شرح البخاري"، و"شرح أبي داود"، و"العزلة"، وغير ذلك. انظر: السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، رقم: 1144: 1/574.

(7) (ق) و(م): وأبي.

(8) عاش أبو حامد الغزالي بين: (450هـ-505هـ/1058م-1111م).

(9) بخصوص ما ذكره الرازي هنا راجع: مفاتيح الغيب: 1/144.

(10) ورد عند اليفرني بعد هذا النص قوله: «هذا نقل الإمام».

وقال صاحب «الأسرار العقلية»⁽¹⁾: «الصحيح عندنا»⁽²⁾ أنه كان مشتقاً ثم صار علماً، ولا مانع من ذلك»⁽³⁾. وهو جمع بين القولين، / وحسم لمادة النزاع بين [ص: 13] الخصمين⁽⁴⁾، وبه يندفع الترادف عن أسماء الله الحسنی المذكورة في الحديث، وهو أصل معتبر في هذا العلم.

قال ابن خروف في «شرح سيبويه»⁽⁵⁾: «اختلف في هذا اللفظ: أمقول»⁽⁶⁾ هو أم مرتجل، فأكثر الأئمة على أنه منقول، وأن أصله: "إلاه"؛ منهم سيبويه، ويونس⁽⁷⁾،

(1) وهو تقي الدين المقترح وأما كتاب "الأسرار العقلية في الكلمات النبوية" فقد طبع مؤخراً بتحقيق نزار حمادي، ط: مؤسسة المعارف: 2009. وتقي الدين المقترح (ت. 612هـ / 1215م) هو مظفر بن عبد الله ابن علي بن الحسين الإمام تقي الدين المصري، والمقترح لقب عليه، كان إماماً في الفقه والخلاف وأصول الدين، نظاراً على قهر الخصوم وإزهاقهم إلى الانقطاع، صنف التصانيف الكثيرة، وتخرج به خلق. كان كثير الإفادة، منتصباً لمن يقرأ عليه، ولى التدريس بالمدرسة المعروفة بالسلفى بالإسكندرية مدة وتوجه إلى مكة، فأشيعت وفاته وأخذت المدرسة، فعاد ولم يتفق عوده إليها، فأقام بجامع مصر يقرىء، واجتمع عليه جماعة كثيرة، ودرس بمدرسة الشريف ابن ثعلب. وتوفي في شعبان سنة اثنتى عشرة وستمائة [612هـ / 1215م]. انظر: السيوطي، طبقات الشافعية الكبرى: رقم: 1271: 8 / 373.

(2) سقطت الكلمة من (ر).

(3) المقترح، الأسرار العقلية في الكلمات النبوية، تح: نزار حمادي، ص: 43.

(4) إضافة: القولين في (م).

(5) كتاب «شرح كتاب سيبويه» لابن خروف يسمى - كما ذكرنا آنفاً -: «تنقيح الأبواب في شرح غوامض الكتاب»، نشر جزء منه بتحقيق: خليفة محمد خليفة بدوي، منشورات كلية الدعوة الإسلامية ولجنة الحفاظ على التراث الإسلامي، ط: كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس: 1425 / 1995.

(6) (ق): منقولاً.

(7) يونس بن حبيب الضبي بالولاء، أبو عبد الرحمن، ويعرف بالنعحوي: (94-182هـ / 713-798م)، علامة بالأدب، كان إماماً نحاة البصرة في عصره. وهو من قرية "جبُّل" بين بغداد وواسط. أعجمي الأصل. أخذ عنه سيبويه والكسائي والفراء وغيرهم من الأئمة. من كتبه: "معاني القرآن" كبير، وصغير، و"اللغات"، و"النوادر"، و"الأمثال". انظر: ابن النديم، الفهرست، تح: إبراهيم رمضان: 1 / 64 وما بعدها.

وعيسى بن عمر⁽¹⁾، والخليل، والكسائي⁽²⁾، وأبو⁽³⁾ الحسن الأخفش⁽⁴⁾، والفراء، والمبرد، وذهب بعضهم إلى أنه مرتجل غير منقول. وإليه ذهب أكثر أهل الأصول، وليس هذا من شأنهم.

وزعم المازني⁽⁵⁾ - من النحويين - أنه اسم علم موضوع هكذا⁽⁶⁾ -⁽⁷⁾.

قال الإمام فخر الدين: «والمختار عندنا هو القول الأول⁽⁸⁾، ويدل عليه وجوه⁽⁹⁾:

(1) عيسى بن عمر الثقفي بالولاء، أبو سليمان (ت. 149هـ / 766م)، من أئمة اللغة، شيخ الخليل وسيبويه وابن العلاء، وأول من هذب النحو ورتبه. وعلى طريقته مشى سيبويه وأشباهه، وهو من أهل البصرة. له نحو سبعين مصنفًا احترق أكثرها، منها "الجامع" و"الإكمال" في النحو. انظر: أبو سعيد السيرافي، أخبار النحويين البصريين، تح: طه محمد الزيني، ص: 26، وأبو المحاسن التنوخي، تاريخ العلماء النحويين، ص: 135.

(2) أبو الحسن علي بن حمزة الكسائي (ت. 189هـ / 805م)، أحد القراء السبعة، أخذ علم النحو عن الرؤاسي، وتوفي في الري. له تصانيف، منها "معاني القرآن"، و"المصادر"، و"الحروف"، و"القرآت"، و"مختصر في النحو"، و"المتشابه في القرآن"، انظر: التنوخي، تاريخ العلماء النحويين، ص: 190، وابن خلكان، وفيات الأعيان، رقم: 433 / 3: 295-297.

(3) (م): وأبي؟؟.

(4) قال الخطيب البغدادي: «علي بن سليمان بن الفضل أبو الحسن الأخفش النحوي، سمع أبوي العباس ثعلبا، والمبرد، وفضلا اليزيدي، وأبا العيناء الضرير. روى عنه علي بن هارون القرميسيني، وأبو عبيد الله المرزباني، والمعافي بن زكريا الجريري، وكان ثقة. بلغني عن أبي الفتح عبيد الله بن أحمد النحوي، قال: توفي أبو الحسن علي بن سليمان الأخفش في ذي القعدة سنة خمس عشرة وثلاث مائة [315هـ / 927]»، تاريخ بغداد، تح: بشار عواد معروف: رقم: 6278 / 13: 383، وراجع أيضا: القفطي: إنباه الرواة على أنباه النحاة: 2 / 276.

(5) (م): المازري؟؟.

(6) هذا النص غير موجود في الجزء المطبوع من شرح ابن خروف.

(7) ورد عند اليفرنى بعد هذا النص قوله: «انظر هذا النقل مع نقل الإمام فهو مخالف له».

(8) مفاتيح الغيب: 1 / 144.

(9) زاد (ر): من الحجاج.

- الحجة الأولى: لو كانت هذه اللفظة مشتقة لما كان قولنا: "لا إله إلا الله" توحيدا⁽¹⁾، لكنه توحيد، فوجب أن لا تكون هذه اللفظة مشتقة.

بيان الملازمة: أن المفهوم من الاسم المشتق ذات هي موصوفة بالمشتق منه، وهذا المفهوم كلي لا يمنع نفس تصويره من وقوع الشركة فيه؛ لأن⁽²⁾ الشركة ممتنعة في نفس الأمر بدليل خارج لا من مفهوم اللفظ، فثبت أنه لو كان مشتقا لكان كليا، ولو كان كليا لم يكن قولنا: "لا إله إلا الله" مانعا من وقوع الشركة [فيه، ولما كان وقوع الشركة]⁽³⁾ باطلا بإجماع المسلمين، علمنا أن هذا الاسم علم غير مشتق⁽⁴⁾.

- الحجة الثانية: قوله - تعالى -: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾⁽⁵⁾؟ لم يتسم⁽⁶⁾ باسم الله لا الله، فثبت أن هذا اللفظ اسم، ولو كان مشتقا لما كان اسما، بل صفة⁽⁷⁾.

- الحجة الثالثة: أن الأسماء المشتقة صفات، والصفات⁽⁸⁾ لا يمكن ذكرها إلا بعد ذكر الموصوف، فلا⁽⁹⁾ بد لذات الموصوف من اسم، ولما كان كل ما سوى هذا الاسم من باب الصفات، وجب القطع بأن هذا⁽¹⁰⁾ الاسم اسم للذات⁽¹¹⁾ المخصوصة⁽¹²⁾.

(1) (م): توحيدا؟؟.

(2) (ق) و(م): لكن.

(3) ما بين المعقوفتين ساقط من (ر).

(4) راجع: الرازي، مفاتيح الغيب: 1/ 143-144.

(5) مريم/ 65.

(6) (ق): يتسمى؟؟.

(7) راجع: الرازي، مفاتيح الغيب: 1/ 144.

(8) (ق) و(م): والصفة.

(9) (ر): ولا بد.

(10) في الأصل: بهذا؟؟.

(11) (ق): لذات؟؟.

(12) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب: 1/ 144.

- الحجة الرابعة: أن سائر الأسماء مضافة إلى هذا الاسم، فوجب أن يكون هذا الاسم اسم الذات⁽¹⁾. والدليل على ذلك قوله - تعالى -: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ قَادُّعُوهُ بِهَا﴾⁽²⁾، فأضاف جميعها لهذا الاسم، وقوله - ﷺ -⁽³⁾: (إن لله تسعة وتسعين⁽⁴⁾ اسما)⁽⁵⁾ أضاف سائرهما إليه⁽⁶⁾.

واحتج القائلون بالاشتقاق⁽⁷⁾ بوجوه⁽⁸⁾:

- الحجة الأولى: اسم العلم لا يوضع إلا لما⁽¹⁰⁾ كان معلوماً، والبشر لا يعلمون حقيقة الله - تعالى -، فكان وضع الاسم⁽¹¹⁾ العلم لها محالاً⁽¹²⁾.

- الحجة الثانية: المقصود من اسم العلم أن يميز المسمى عما يشاركه⁽¹⁴⁾ في نوعه،

(1) في غير الأصل: اسماً للذات.

(2) الأعراف/ 180.

(3) (ق) و(ر): عليه الصلاة والسلام.

(4) (م): وتسعون؟؟.

(5) رواه البخاري في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب الدعوات، باب لله مائة اسم غير واحدة)، رقم: 6410/11/214، ورواه عن أبي هريرة في (كتاب الشروط، باب ما يجوز من الاشتراط والثبنا في الإقرار)، رقم: 2736/5/354، ورواه كذلك عن أبي هريرة: (كتاب التوحيد، باب: إن لله مائة اسم إلا واحدة)، رقم: 7392/13/377.

(6) من "مفاتيح الغيب" للرازي بتصرف: 1/144 والصفحات التالية.

(7) (ق): باشتقاق؟؟.

(8) في طرة (ر): بحجج.

(9) أضاف (م): إن.

(10) (ر): لمن.

(11) في طرة (ق) وفي (ر): اسم.

(12) راجع: الرازي، مفاتيح الغيب: 1/144.

(13) (م) أضاف: إن.

(14) (ر): شاركة.

أو جنسه، والله - تعالى⁽¹⁾ - منزّه عن أن يكون تحت نوع، أو جنس، فامتنع أن يوضع له الاسم⁽²⁾ العلم⁽³⁾.

- الحجة الثالثة: قوله - تعالى -: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾⁽⁴⁾،⁽⁵⁾،⁽⁶⁾ حكم⁽⁷⁾ بأنها موصوفة بالحسنى، والاسم إنما يكون حسنًا إذا كان المسمى به كذلك، والمسمى إنما يكون حسنًا بحسب صفاته، لا بحسب ذاته، فوجب أن تكون جميع أسمائه دالة على صفاته، لا على ذاته.

- والجواب عن الأولى⁽⁸⁾: أن أكثر الحقائق مجهولة كالروح، والمَلَك، مع أنه لم يمنع⁽⁹⁾ ذلك من وضع الاسم لها فكذا⁽¹⁰⁾ هاهنا.

- وعن الثانية⁽¹¹⁾: أن الاسم العلم هو الذي وضع لتعيين الذات المعينة، ولا حاجة فيه⁽¹²⁾ إلى كون ذلك⁽¹³⁾ المسمى مشارا⁽¹⁴⁾ إلى جنسه، أو نوعه.

(1) (ق): سبحانه.

(2) (ق): اسم.

(3) راجع: الرازي، مفاتيح الغيب: 1/ 143-144.

(4) (ر): فادعوه بها.

(5) الأعراف/ 180.

(6) (م): زاد: فهذا.

(7) زاد (ر): فيها.

(8) (ق) و(ر): الأول.

(9) (ر): يمتنع.

(10) (ر): فكذلك.

(11) (ق): الثاني.

(12) (م): أسقط: فيه.

(13) (م): ذات.

(14) (ق): مشار.

- وعن الثالثة⁽¹⁾: أنه - تعالى - قال⁽²⁾: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾، فأضافها إليه، فوجب كون⁽³⁾ هذا الاسم خارجا عنها⁽⁴⁾.

المسألة السابعة:

[مصدر الاشتقاق لمن قال به]

⁽⁵⁾القائلون بأن هذه اللفظة مشتقة ذكروا في ذلك أقوالا:

⊗ ⁽⁶⁾الأول: أنه مشتق من «أله الرجل إلى الرجل يأله إليه إذا فزع إليه من أمر نزل به، فألهه⁽⁷⁾؛ أي أجاره، فيسمى إلها فأدخلوا الألف واللام، فقالوا: "الله"، وإلى هذا القول ذهب المحاسبي⁽⁸⁾، وجماعة⁽⁹⁾، وأنشد⁽¹⁰⁾:

[الطويل]

«ولهمت إليكم في قضايا تنوبني فالفيتكم فيها كراما مجدا»⁽¹¹⁾

(1) (ق): الثالث.

(2) (ق) و(م): أنه قال - تعالى -.

(3) (م): أن يكون.

(4) راجع: الرازي، مفاتيح الغيب: 1/ 144-145.

(5) أضاف (ق): اختلف.

(6) زاد (م): القول.

(7) زاد (م): فذلك.

(8) الحارث بن أسد المحاسبي (ت. 243 هـ / 857 م)، الصوفي المتكلم المعروف.

(9) (م): وغيره.

(10) (ق) و(م): وأنشدوا.

(11) البيت ورد في تفسير الخازن (لباب التأويل في معاني التنزيل) غير منسوب، وورد بلفظ:

«ولهمت إليكم في بلايا تنوبني فالفيتكم فيها كرائم محتد»

انظر التفسير: تصحيح: محمد علي شاهين: 1/ 17.

/ واعتُرض على ⁽¹⁾ هذا القول بأنه - تعالى - إله الجمادات والبهائم، وإن ⁽²⁾ [لم [ص: 14] يوجد منهم الفرع إليه ⁽³⁾ في الحوائج.

والجواب: أن الجمادات والبهائم وإن ⁽⁴⁾ لم يكن لها فرع إلى الله ⁽⁵⁾، ولكن لها احتياج في ذاتها وصفاتها إلى إيجاد الله ⁽⁶⁾ وتكوينه، فكان ذلك عبارة عن هذا الفرع.

❖ القول الثاني: إنه مشتق من «وليه يوليه ولها»، وأصله ولاه، فأبدلت الواو همزة كما قالوا: وكاف ⁽⁷⁾ وإكاف ⁽⁸⁾، ووسادة وإسادة، والوله: عبارة عن المحبة الشديدة، والمحبة الشديدة يلزمها طرب شديد عند الوجدان والاتصال، وخوف شديد عند الفقدان والانفصال.

❖ القول الثالث: أنه مأخوذ من: «لاه يلؤه إذا احتجب»، وأنشد: [البيسط]

«لاهِت ⁽⁹⁾ فما برزت ⁽¹⁰⁾ يوماً بغارحة ⁽¹¹⁾ يا ليتها برزت ⁽¹²⁾ حتى نجيبها ⁽¹³⁾» ⁽¹⁴⁾

(1) (م): سقطت: "على".

(2) (م) سقطت: "إن".

(3) سقطت من (م).

(4) ما بين المعقوفين سقط في الأصل وأثبتنا الساقط من بقية النسخ.

(5) زاد (ر): تعالى.

(6) زاد (ر): تعالى هنا كذلك.

(7) (ر): وكاب.

(8) (ر): إكاف.

(9) لاهت العروس تلوه لوها: إذا احتجبت.

(10) في بعض الروايات: عرضت.

(11) في الأصل وغيره: بجارحة؟؟ والتصحيح من مصادر ضبط وتوثيق البيت.

(12) في بعض الروايات: خرجت.

(13) في بعض الروايات: "رأيناها"، وفي غيرها: "عرفناها".

(14) أورده الثعلبي غير منسوب بلفظ:

⊗ ⁽¹⁾ القول الرابع: أنه مشتق من: «لاَ يَلُوهُ، إذا ارتفع»، ومنه قولهم: "لاَهت الشمس"، إذا ارتفعت وأنشد ⁽²⁾:

«ولاهك [قد] يغشى العشيعة ⁽³⁾ نوره ونورك نور في الجديدين ساطع» ⁽⁴⁾

أي ارتفاعك وعظيم شأنك، والله - تعالى - مرتفع بالمنزلة والمكانة.

⊗ القول الخامس: أنه «مأخوذ من الوله، وهو ⁽⁵⁾ التحير»، يقال: ألِه الرجل يألِه إلهاءً، إذا تحير؛ فمنهم من وله قلبه في وجود معروفه ومعرفته ⁽⁶⁾، ومنهم من وله سره في عظمته، وجلاله، وكبريائه، ومنهم من وله لسانه بدوام ذكره، ومنهم من وله في سعة رحمته، كيف انبسطت على خلقه، فسبحان من هو بالعظمة موصوف، وبالقدرة والحكمة معروف، وفي القلوب مثبت مألوف ⁽⁷⁾، وسمي البارئ - تعالى - بهذا الاسم لأن العقول تتحير في ⁽⁸⁾ كنه ⁽⁹⁾ جماله، وجلاله، قال الشاعر:

= «لاَهت فما عرفت يوما بخارجة ياليتها خرجت حتى رأيناها»

انظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن: 98 / 1. وأورده القرطبي بلفظ الثعلبي غير منسوب أيضا. انظر الجامع: 101 / 17.

(1) أضاف (ر) الواو هنا.

(2) (ر): وأنشدوا.

(3) في الأصل عدا (ر): للعشيعة؟؟.

(4) أورده الأخضري في "شرح الجواهر المكنون في صدف الثلاثة الفنون" ولم ينسبه، تح: محمد ابن عبدالعزيز نصيف، 10 / 2.

(5) (م): الذي هو.

(6) (م): تعرف معرفته.

(7) (م): وفي القلب نسبة مألوف؟؟.

(8) (ق): من.

(9) سقطت الكلمة من (ق).

«قد تحيرتُ فيك خذ بيدي يا دليلاً⁽¹⁾ لمن تحير فيك⁽²⁾»⁽³⁾

✽ القول السادس: «أنه مأخوذ من العبادة، من قولهم: تأله إذا تعبد»، يقال: "إله الله العبدُ يألوه إلهة"، بمعنى عبده عبادة، والعرب كانوا⁽⁴⁾ يسمون الأصنام آلهة؛ لأنهم كانوا يعبدونها، والألوهية والتأله: التعبد، فالإله: المعبود⁽⁵⁾، و[أنشد رؤبة⁽⁶⁾]⁽⁷⁾:

[الرجز]

«لله در الغانيات المـُدَّة سبَّحْنَ واسترجعن من تألهي⁽⁸⁾»⁽⁹⁾

ولما كان البارئ - سبحانه⁽¹⁰⁾ وتعالى - هو المعبود في الحقيقة، لا جرم سمي "إلهاً".

(1) (ق): دليل؟؟.

(2) في (م): فيكا، وفي بعض الروايات: فيه.

(3) ورد عند المقرئ في "نفع الطيب" غير منسوب، انظر: تح: إحسان عباس: 324/5، ونسبه الكلاباذي في "التعرف لمذهب أهل التصوف" إلى الشبلي، انظر: التعرف، ص: 108.

(4) سقطت الكلمة من (م).

(5) سقطت: "المعبود" من (م).

(6) رؤية هو ابن العجاج التميمي (ت. 145 هـ / 762 م): الراجز، من فصحاء العرب، أخذ عن أبيه وغيره، وعنه أخذ يحيى القطان وطائفة كثيرة، وكان لغويا علامة وقته، انظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق: رقم:

2195: 212/18، وياقوت الحموي: معجم الأدياء: 1312/3.

(7) في الأصل و(ق): كلمة غير واضحة، (ر) سقطت فيه، (م): وأنشدوا فيه.

(8) في الأصل وغيره: تأله.

(9) (لله در الغانيات): أي النساء اللواتي استغنين بجمالهن عن التجميل، أو استغنين بزوجهن عن النظر إلى غيره، (المدّة): و"المدّة" جمع: مده، كركع جمع راع، من "المدّة" وهو المدح؛ أي المادحات. والمعنى: لله

در الغانيات المادحات، (سبَّحن): أي قلن: "سبحان الله". (واسترجعن): أي قلن: "إنا لله وإنا إليه

راجعون"، (من تألهي): أي بسبب عبادتي لله، من: هنا فالمعنى: سبَّحن واسترجعن بسبب عبادتي لله

- عز وجل - والبيت ثابت النسبة لرؤية، انظر: ديوان رؤية بن العجاج، بعناية وتصحيح وليام بن الورد

البروسي، ص: 165، وراجع: المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تح: أحمد أبو الفضل إبراهيم: 108/3.

(10) سقطت من (ر).

واعترض على هذا القول بأنه - تعالى - كان إلها في الأزل، وما كان في الأزل عابداً يعبد، وأنه إله من لا تصح منه العبادات⁽¹⁾ كالجمادات والبهايم.

والجواب: أن هذا إنما يلزم أن لو قلنا: "الإله هو المعبود"، أما إذا قلنا: "الإله هو الموصوف بصفات"⁽²⁾ لأجلها يستحق أن يكون معبوداً للخلق، زال الإشكال.

⊗ القول السابع: «أنه مأخوذ من الإقامة»، يقال: ألهمتُ بالمكان، إذا أقمت فيه، وأنشد⁽³⁾:

[الطويل]

«إِلَهْنَا بَدَارَ مَا تَبِيدَ رَسُومَهَا كَانُ بَقَايَاهَا وَشَامُ⁽⁴⁾ عَلَى [يَدِ]⁽⁵⁾»⁽⁶⁾

فهو - تعالى - إنما اشتق من هذا الاسم لدوام وجوده من⁽⁷⁾ الأزل إلى الأبد.

⊗ القول الثامن: «أن الإله⁽⁸⁾ من له الإلهية، وهو القدرة على الاختراع».

(1) في غير الأصل: العبادة.

(2) (م): بأوصاف.

(3) (ق) و (م): وأنشدوا.

(4) (م): وشوم.

(5) في الأصل: اليد.

(6) البيت أورده شهاب الدين أحمد الحفاجي المصري في "عناية القاضي وكفاية الراضي" (حاشيته على تفسير البيضاوي) ولم ينسبه: 54 / 1، وذكره الزبيدي في "تاج العروس" دون نسبه أيضاً:

325 / 36

(7) (ر): في.

(8) زاد (ر): هو.

المسألة الثامنة:

[هل لله - تعالى - بحسب ذاته المخصوصة اسم موضوع؟]

قال الإمام فخر الدين: «اختلفوا هل لله - تعالى - بحسب ذاته المخصوصة اسم موضوع أم لا؟

فُنقل عن الفلاسفة إنكار ذلك، واستدلوا على ذلك، بأن الوضع فرع تصور الموضوع له، وذات الله - تعالى - غير معلومة، فلا يصح الوضع لها.

وأما الذين قالوا بثبوته، قالوا: لا بد أن يكون ذلك الاسم أشرف الأسماء وأعظمها؛ لأنه اسم للذات⁽¹⁾، ولا شيء من المعلومات أشرف من ذات الله - تعالى -، فيجب⁽²⁾ أن يكون ذلك الاسم أشرف الأسماء؛ لأن الاسم يشرف بشرف مسماه، وذلك الاسم هو اسم الله الأعظم⁽³⁾.

وهؤلاء اختلفوا في تعيينه:

فمنهم من قال: إنه غير معين، بل كل اسم يذكر العبد به ربه حال ما يكون مستغرقاً في معرفة الله منقطعاً عن كل ما سواه، فذلك الاسم هو الاسم الأعظم⁽⁴⁾، واحتجوا على ذلك بوجوه:

- الأول: أن⁽⁵⁾ الاسم كلمة مركبة من الحروف، اصطلحوا⁽⁶⁾ على جعلها

معروفة للمسمى، / فعلى هذا الاسم لا يكون له شرف في ذاته، إنما شرفه بشرف⁽⁷⁾ [ص: 15]

(1) (ر): الذات.

(2) (م): فوجب.

(3) راجع: الرازي، مفاتيح الغيب: 1 / 110.

(4) (م): هو اسم الله العظيم الأعظم.

(5) سقطت من (ق).

(6) (ق): فاصطلحوا، (م): واصطلحوا.

(7) (ر): في شرف.

مسماه، وأشرف الموجودات هو الله - تعالى - ، فعلى هذا كل اسم ذكر العبد به ربه فذلك الاسم هو الاسم الأعظم.

- وثانيها: ما روي أن رجلاً قال لأبي يزيد⁽¹⁾: «أخبرني عن الاسم الأعظم⁽²⁾؟»، فقال أبو يزيد: «اسم الله الأعظم ليس له حد محدود، ولكن فرغ قلبك بوحدانيته⁽³⁾، فإذا كنت كذلك، فاذكر أي اسم شئت، فهو اسم الله الأعظم».

- وثالثها: ما روي عن الجنيد⁽⁴⁾: «أن امرأة قالت له: "ادع الله لي، فإن ابناً لي ضاع". فقال لها: "اذهبي واصبري".

فمضت، ثم عادت، فقال لها: "اصبري".

فقالت: "عيل صبري فادع لي".

فقال الجنيد: "إن كان كما قلت فاذهبي، فقد رجع ابنك".

فمضت فوجدته، ثم عادت تشكره.

فقيل للجنيد: "بم عرفت ذلك⁽⁵⁾؟".

فقال: بقوله - تعالى -: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَا﴾⁽⁶⁾»⁽⁷⁾.

(1) أبو يزيد هو طيفور بن عيسى بن شروسان البسطامي، من أعلام صوفية القرن الثالث الهجري (188-261هـ/804-874م)، يلقب بـ"سلطان العارفين"، روى عن السدي، وجعفر الصادق، السلمي، انظر: طبقات الصوفية، رقم: 8، ص: 67.

(2) في طرة الأصل، وفي (ق) و(ر) و(م): عن اسم الله الأعظم.

(3) في غير الأصل: لوحدانيته.

(4) أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز القواريري، الصوفي الكبير المشهور عاش: (221-297هـ/836-910م).

(5) (م): ذاك.

(6) النمل/ 64.

(7) هذه القصة أوردها القشيري في "الرسالة": 2/ 421.

ومنهم من قال ⁽¹⁾: الاسم ⁽²⁾ الأعظم لله - تعالى - ⁽³⁾ هو معين، والقائلون ⁽⁴⁾ بهذا القول فريقان:

- الفريق الأول: قالوا: إنه غير معلوم للخلق.

- والفريق الثاني: قالوا: إنه معلوم للخلق.

فأما الفريق الأول: فاستدلوا بما رُوي في بعض الأخبار أن «الله - تعالى - أربعة آلاف اسم، ألف لا يعلمها إلا الله، وألف لا يعلمها إلا الله - تعالى - ⁽⁵⁾ والملائكة، وألف لا يعلمها إلا الله - تعالى - ⁽⁶⁾ والملائكة والأنبياء، وأما الألف الرابعة ⁽⁷⁾: فإن المؤمنين يعلمونها، فثلاثمائة منها في التوراة، وثلثمائة ⁽⁸⁾ في الإنجيل، وثلثمائة ⁽⁹⁾ في الزبور، ومائة في الفرقان، تسعة وتسعون ⁽¹⁰⁾ ظاهرة، وواحد مكتوم، من أحصاها دخل الجنة» ⁽¹¹⁾، فهذا يدل على أنه غير معلوم.

وأما الفريق الثاني: القائلون بأنه معلوم للبشر، فاختلفوا فيه على أقوال:

(1) (ق): ومنهم قال؟؟ (ر): ومنهم الاسم.

(2) (ق) و(م): اسم الله.

(3) (م): سقط: لله تعالى.

(4) (ق): قائلون؟؟.

(5) سقطت كلمة: "تعالى" من (ق) و(ر) و(م).

(6) سقطت "تعالى" في (ق) و(ر) و(م).

(7) (ق): الرابع.

(8) أضاف (ق): منها.

(9) زاد (ق) هنا: منها أيضا.

(10) في الأصل: وتسعين.

(11) راجع: الرازي: مفاتيح الغيب: 14 / 22.

(1) الأول: «أن اسم الله الأعظم، هو قولنا⁽²⁾: "الله"، والدليل على ذلك: الوجوه المذكورة⁽³⁾ قبل هذا في إضافة الحمد إلى هذا الاسم، وتلك الوجوه كلها تدل على أنه أشرف الأسماء، فيكون هو اسم الله الأعظم».

القول الثاني: «إن الاسم الأعظم هو قولنا: "هو"، والدليل على ذلك أن هذا الاسم فيه لطائف تدل على شرفه، وهو عند أهل الإشارة نهاية⁽⁴⁾ التحقيق، وله هيبة عظيمة، ولذلك إذا أرادوا المبالغة في الدعاء قالوا: "يا هو"، "يا من لا هو إلا هو"، "يا من به هوية كل هو".

اللطيفة الأولى: إن «هو» مركب من حرفين، الهاء والواو، والهاء هو الأصل، والواو زائدة⁽⁵⁾، بدليل سقوطه في التثنية والجمع، فيقال: "هما"، "هم"، والهاء حرف واحد، يدل على الواحد الحق، وليست هذه الخاصة لغيره من الأسماء.

اللطيفة الثانية: إن «الهاء»⁽⁶⁾ من حروف الحلق، وهي⁽⁷⁾ أول مخارج الحروف، وهي باطن، و«الواو» من حروف الشفتين، وهي آخر مخارج الحروف، وهي من الحروف الظاهرة، فهذان الحرفان يدلان على أن ابتداء كل حادث منه، وانتهاء كل حادث إليه، ويدلان أيضا على أنه - تعالى - هو الأول والآخر، والظاهر والباطن، فالأول: إخبار عن قدمه، والآخر⁽⁸⁾: إخبار عن بقاءه واستحالة عدمه.

(1) أضاف (م): القول.

(2) (ر): قولك.

(3) (م): المتقدمة.

(4) (ق): مثابة.

(5) (ق): زيد، (ر) و(م): زائد.

(6) (ر) و(ق): إنه.

(7) (ق): وهو.

(8) (ق): والثاني.

(1) اللطيفة الثالثة: أن «هو» كناية عن فرد موجود على سبيل الغنية عن جميع

الممكنات:

- أما الوجود: فله بذاته ومن (2) ذاته، [ولغيره (3) ومن (4) غيره] (5).
- وأما الفردانية: فهو الفرد المطلق من كل الوجوه، ليس إلا هو.
- وأما الغنية عن (6) الممكنات: فلأنه يستحيل أن يكون حالا بغيره (7)، ومحلا لغيره، فإذا لا مناسبة بينه وبين الممكنات.
- فثبت أن الصفات التي يدل عليها قولنا: «هو»، لا تليق إلا به - تعالى (8) -، فكانت هذه الكلمة أخص الأسماء به - تعالى -.
- ويحكى عن بعض العارفين أنه قال: «رأيت بعض الوالihin (9)، فقلت له: "ما اسمك؟"».

فقال (10): "هو".

فقلت له: "من أنت؟".

(1) أضاف (ق) الواو هنا .

(2) "من": بإسقاط الواو في (ر).

(3) (ق): وبغيره.

(4) (ر): بدون واو.

(5) ساقط في (م).

(6) (ر): زاد: كل.

(7) في الأصل وفي (ق) و(م): لغيره.

(8) (م): - - - - -

(9) (ق) و(م): الوالihin.

(10) زاد (ر): لي.

فقال: "هو".

فقلت له: "من أين جئت؟".

فقال: "هو"؟.

فقلت له: "من تعني بذلك؟".

فقال: "هو".

فما سألته عن شيء، إلا قال ⁽¹⁾: "هو".

فقلت له: "لعلك تريد" الله".

فصاح صيحة فمات - ﷺ ⁽²⁾ - ⁽³⁾.

[ص: 16] القول الثالث: إن اسم الله الأعظم هو قولنا: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ / الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ ⁽⁴⁾، ويدل عليه ما روي عن ⁽⁵⁾ أبي بن كعب ⁽⁶⁾، سأل النبي - ﷺ - أن يعلمه اسم الله الأعظم، فقال: (هو في قوله ⁽⁷⁾: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ ⁽⁸⁾).

(1) زاد (ر): لي.

(2) (م): رحمة الله عليه.

(3) نقله القشيري، انظر: سعد بن عبد الرحمن ندا، مفهوم الأسماء والصفات، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة: ع: 58: 117.

(4) البقرة/ 253.

(5) (ر): أن.

(6) ابن قيس، الصحابي الجليل، وكاتب الوحي: (ت. 30هـ/ 649م).

(7) (ر): قولك.

(8) لم تثبت هذه الرواية لأبي بن كعب - ﷺ - في الصحيح وغيره.

القول الرابع: إن اسم الله الأعظم مذكور في الحروف المذكورة في أوائل السور، يروى⁽¹⁾ عن علي بن أبي طالب - عليه السلام -، أنه كان إذا صعب عليه أمر قال: «يا كهيعص، يا حرم عسق»⁽²⁾.

القول الخامس: يروى عن زين العابدين⁽³⁾، أنه قال: "سألت الله⁽⁴⁾ أن يعلمني الاسم⁽⁵⁾ الأعظم الذي إذا دعي به أجاب⁽⁶⁾"، فقيل له في النوم، قل: "اللهم إني أسألك: الله، الله، الله، الذي لا إله إلا هو رب العرش العظيم"، قال⁽⁷⁾: "فما دعوت الله به إلا رأيت النجح"⁽⁸⁾.

وذكر الأستاذ أبو القاسم القشيري⁽⁹⁾ حديثاً مسنداً عن أنس بن مالك⁽¹⁰⁾ قال: (كان

(1) (ق): وروي، (ر): وروى.

(2) مما نقل عن علي في هذا المعنى ما عزاه إليه المزي في "تهذيب الكمال" في ترجمة نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم القارئ المدني عن فاطمة بنت علي: 284 / 29، وانظر أيضاً: الطبري، جامع البيان، تح: أحمد محمود شاكر: 14 / 18، وذكر صاحب ابن أبي الحديد في: "شرح نهج البلاغة" أنه قد: «روى سعد بن طريف عن الأصغر بن نباتة قال: "ما كان علي - عليه السلام - في قتال إلا نادى: "يا كهيعص"»، انظر: النهج، تح: محمد عبد الكريم النمرى: 1722 / 1.

(3) (ق): علي بن الحسين بن علي - عليه السلام - السجادة، واشتهر بـ "زين العابدين" (38-95 هـ / 658-713 م)، الإمام الرابع لدى الشيعة، وهو عند أهل السنة سيد شباب أهل الجنة، وله من الفضل والعلم ما لا ينكره أحد، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 227 / 5.

(4) زاد (ر): عز وجل.

(5) (ق): اسم الله.

(6) (ق) و(م) زادا: وإذا سئل به أعطي.

(7) (م): فقال.

(8) انظر: ابن حجر، فتح الباري: 225 / 11.

(9) عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك أبو القاسم القشيري إمام الصوفية، وصاحب "الرسالة القشيرية" في علم التصوف، فقيه، مفسر، محدث، أصولي، أديب وشاعر، عاش بين: (376 هـ - 465 هـ / 986-1074 م).

(10) (ر): - عليه السلام -.

رجل على عهد رسول الله - ﷺ - يتجر من المدينة إلى الشام وحده، فعرض له لص، فقال⁽¹⁾: "شأنك بالمال"⁽²⁾.

فقال⁽³⁾ اللص: "المال مالي، وإنما أريد نفسك".

فرفع التاجر يديه⁽⁴⁾ وقال: "يا ودود يا ودود، يا ذا العرش المجيد، يا مُبدي يا معيد، يا فعال لما يريد، أسألك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك، وأسألك بقدرتك التي قدرت بها على⁽⁵⁾ خلقك، وبرحمتك التي وسعت كل شيء، لا إله إلا أنت، يا مغيث أغثني"، ثلاث مرات⁽⁶⁾.

فلما فرغ من دعائه، إذا بفارس ويديه حربة من نور، فطعن بها اللص طعنة أسقطه في الأرض، فقال له التاجر: "من أنت؟".

فقال⁽⁷⁾: "أنا مَلَك من السماء الثالثة، حين دعوت الأولى⁽⁸⁾، سمعنا لأبواب السماء قعقعة، فقلنا: أمر حدث، ثم دعوت الثانية، ففتحت أبواب السماء ولها شرر كشرر⁽⁹⁾ النار، ثم دعوت الثالثة، فهبط جبريل - ﷺ - وهو ينادي: من لهذا المكروب، فدعوت ربي⁽¹⁰⁾ أن يوليني قتله، واعلم⁽¹¹⁾ يا عبد الله أن من دعا بدعائك هذا في كل

(1) (ق) و(ر): زادا: له.

(2) (ق): كأنك تريد المال.

(3) (ق) و(ر): زيادة: له.

(4) في (ر): يده.

(5) (ر) زاد: جميع.

(6) (م): ثلاثا.

(7) (ق) و(ر): قال.

(8) (ر): بدعوة الأمان.

(9) (ق): شرار؟؟.

(10) (ق): الله.

(11) أسقط (ق) "الواو" هنا.

ربة، وشدة فرج الله عليه وأغاثة⁽¹⁾ (2).

قال: فجاء التاجر سالماً إلى المدينة، ودخل على النبي - ﷺ -، وأخبره بالقصة⁽³⁾،
فقال - ﷺ -: (4): (لقد لقتك الله أسماء الحسنى التي⁽⁵⁾ إذا دُعي بها أجاب وإذا
سئل بها⁽⁶⁾ أعطى)⁽⁷⁾ (8) - (9).

(1) (م): وأعانه.

(2) هذا الجزء من القصة ذكره ابن حجر في "الإصابة"، مع بعض الاختلاف في الألفاظ، انظر: رقم:
313 / 7: 10551.

(3) (ر): بالقضية.

(4) (ر): عليه الصلاة والسلام.

(5) (ق) و(م): الذي.

(6) سقطت من: (ق).

(7) هذا الحديث أورده ابن أبي الدنيا في كتاب: "الهواتف" وفي كتاب: "مجاوب الدعوة" (وكتب ابن أبي
الدنيا من مظان الضعيف والموضوع)، ورواه اللالكائي في "كرامات الأولياء"، ولم ينقلها فيما ذكرها:
«فقال رسول الله - ﷺ -: (لقد لقتك الله أسماء الحسنى التي إذا دُعي بها أجاب، وإذا سئل بها أعطى)». ولكن
ذكرها في آخره قول أنس بن مالك: «فاعلم أنه من تَوْضُأً وصلى أربع ركعات ودعا بهذا الدعاء
استجيب له مكروباً كان أم غير مكروب». انظر: عبد الرحيم السحيم، الفتاوى العامة: 1 / 228.

(8) القشيري، الرسالة القشيرية، تبع: عبد الحليم محمود، محمد بن الشريف، 2 / 423.

(9) الواقع أن العلماء اختلفوا في تعيين اسم الله الأعظم على أربعة عشر قولاً، وقد ساق الحافظ هذه الأقوال
في "الفتح"، وذكر لكل قول دليله، وأكثر هذه الأقوال تستدل بالأحاديث، ولكن بعضها استند إلى مجرد
الرأي، مثل القول الثاني عشر؛ فإن دليله: (أن فلاناً سأل الله أن يعلمه الاسم الأعظم، فرأى في النوم؛
(هو الله، الله، الذي لا إله إلا هو رب العرش العظيم!!)) (نسبه الفخر - كما عرفنا - إلى زين
العابدين). وتلك الأحاديث - كما يذكر الألباني - منها الصحيح، ولكنه ليس صريح الدلالة، ومنها
الموقوف، ومنها الصريح الدلالة؛ وهو قسمان: قسم صحيح صريح، وهو حديث بريدة: (الله لا إله إلا
هو، الأحد الصمد الذي لم يلد... إلخ) (أخرجه أبو داود: (رقم: 1 / 1493: 89)، والترمذي:
(3475: 5 / 515)، وابن ماجه: (رقم: 2 / 1267)، وابن حبان: (رقم: 893: 3 / 176)، والحاكم:
(رقم: 1858: 1 / 683) من حديث بريدة). قال الحافظ ابن حجر: «وهو أرجح من حيث السند من
جميع ما ورد في ذلك» (فتح الباري: 11 / 225). والقسم الآخر: صريح غير صحيح، بعضه مما صرح
الحافظ بضعفه؛ كحديث القول الثالث عن عائشة في ابن ماجه: (3859)، وبعضه مما سكت عنه؛ فلم =

المسألة التاسعة:

في تفسير المشايخ لهذا الاسم.

قال الواسطي⁽¹⁾: «ما دعا الله - عز وجل - أحد باسم من أسمائه إلا ولنفسه في ذلك نصيب، إلا قوله: «الله»⁽²⁾ فإن هذا الاسم يدعو إلى الوجدانية، وليس للنفس⁽³⁾ فيه نصيب»⁽⁴⁾.

وقال جعفر بن محمد الصادق⁽⁵⁾: «الله اسم تام، فيه⁽⁶⁾ أربعة أحرف: الألف: وهو عمود التوحيد، واللام الأولى: لوح الفهم، والثانية: لوح النبوة، والهاء: النهاية⁽⁷⁾ في الإشارة»⁽⁸⁾.

= يُحَسِّن! كحديث القول الثامن من حديث معاذ ابن جبل في الترمذي. قال الألباني: «وهناك أحاديث أخرى صريحة لم يتعرض الحافظ لذكرها ولكنها واهية، وهي خرجة هناك بأرقام: (2772 و 2773 و 2775). "الضعيفة": (13 / 1 / 278-80)»، انظر: موسوعة محمد ناصر الدين الألباني، ص: شادي ابن محمد بن سالم آل نعمان: 205 / 6.

(1) الصوفي الواسطي هو أبو بكر محمد بن موسى الواسطي، خراساني الأصل من فرغانة ولذلك عرف بـ"ابن الفرغاني"، صاحب الجنيد والنوري، أقام بمرو ومات بعد العشرين والثلاثمائة. انظر: السلمي، طبقات الصوفية، ص: رقم: 52، ص: 232.

(2) زاد (ر): تعالى.

(3) (ق): لنفس.

(4) السلمي، حقائق التفسير: 1 / 26.

(5) أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (80-148 هـ / 702-765 م)، من ذرية الحسين بن علي بن أبي طالب، وهو سادس أئمة الشيعة الإثنا عشرية، والخامس عند الإسماعيلية، واليه ينسب انتشار مدرستهم الفقهية، ولهذا تسمى الإمامية بالجعفرية، وقد روى عنه علماء السنة الذين يعتقدون فيه اعتقادات مخالفة لما يعتقده الشيعة. انظر عنه مثلاً: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 362 / 6.

(6) سقطت من (ر).

(7) (ر): الناهية؟؟.

(8) السلمي، حقائق التفسير: 1 / 31.

«وسئل الحسين⁽¹⁾ بن منصور⁽²⁾: "هل ذكره أحد على الحقيقة؟".

فقال: "كيف يذكر عن الحقيقة من لا أمر لكونه، ولا علة لفعله. ليس له درّاك، ولا لغيبه هتّاك، له من الأسماء معناها، ومن الحروف فحواها⁽³⁾، إذ الحروف مبدوعة⁽⁴⁾، والأنفس مصنوعة⁽⁵⁾."

[وقيل: «الوله كلمة من إظهار اسمه: "الله"⁽⁶⁾ يوله به [المحبّون]⁽⁷⁾، حين عجزوا⁽⁸⁾ عن⁽⁹⁾ علم شيء منه»]⁽¹⁰⁾.

حكى عن أبي الحسن⁽¹¹⁾ النوري⁽¹²⁾ أنه بقي في منزله سبعة أيام، لم يأكل ولم يشرب، ويقول في ولّه⁽¹³⁾: "الله الله" وهو قائم يدور، فأخبر الجنيد بذلك، فقال: "[أمحفوظ هو]⁽¹⁴⁾ في أوقاته؟".

(1) (ق) و(ر): الحسن.

(2) أبو عبد الله الخلاج.

(3) في غير الأصل: مجراها.

(4) (ر): عبارة؟؟.

(5) السلمي، حقائق التفسير: 1 / 28.

(6) كرر (ق) ذكر اسم الجلالة.

(7) في الأصل: المجنون؟؟.

(8) (ق): عجزنا.

(9) (ر): على.

(10) ما بين المعقوفين سقط من (م).

(11) (ق): ابن الحسين، (ر) و(م): الحسين.

(12) أبو الحسين النوري هو أحمد بن محمد البغوي المعروف بابن البغوي، من أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري (ت. 295 هـ / 907 م)، بغدادى المنشأ والمولد، خراساني الأصل، صاحب السري السقطي، وكان من أقران الجنيد. انظر السلمي، طبقات الصوفية، رقم: 22، ص: 135.

(13) (ق): ولوه.

(14) كلام غير واضح في الأصل.

فقالوا: "إنه يصلي الفرائض".

فقال: "الحمد لله الذي لم يجعل للشيطان عليه سبيلا".

ثم قال: "تعالوا نزوره، إما نستفيد⁽¹⁾ منه، أو نفيده".

فدخل⁽²⁾ عليه في ولّيه، فقال: "يا أبا الحسن⁽³⁾، ما الذي دهاك؟".

فقال: "أقول: الله، الله، زيدوا عليّ".

فقال الجنيد: "هل قولك: الله، بالله؟ أم⁽⁴⁾ قولك: الله، بقولك؟ إن كنت القائل الله بالله، فلست القائل له، وإن كنت تقوله⁽⁵⁾ بنفسك، [فأنت مع نفسك]⁽⁶⁾، فما معنى الوَلّه".

فقال له: "نعم المؤدب أنت".

فسكت⁽⁷⁾ عن ولّه⁽⁸⁾.

وكتب أبو سعيد الخراز⁽⁹⁾ إلى بعض⁽¹⁰⁾ إخوانه: «[هل]⁽¹¹⁾ هو إلا الله، وهل يقدر

(1) (ر): تستفيد؟؟.

(2) (ق): فدخلوا.

(3) (ر) و(م): الحسين.

(4) (ر): أو.

(5) (ر): تقول.

(6) سقطت من (ر).

(7) (ق) و(ر) و(م): فسكن.

(8) انظر: السلمي، حقائق التفسير: 30 / 1.

(9) أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز، من مشايخ أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري (ت. 286هـ/

899م)، من أهل بغداد، نسبته إلى خرز الجلود، قيل أول من تكلم في علم الفناء والبقاء. من كتبه:

"كتاب الصدق". انظر: السلمي، طبقات الصوفية، رقم: 34، ص: 183.

(10) (ر): لبعض.

(11) سقطت في الأصل.

أحد⁽¹⁾ أن يقول: الله إلا الله، / وهل يرى الله إلا الله، [وهل يعرف الله إلا الله]⁽²⁾، [ص: 17]
[وهل كان قبل الخلق إلا الله]⁽³⁾، وهل كان إلها في السماوات والأرضين⁽⁴⁾ [وما
بينهما]⁽⁵⁾ إلا الله، ولم يكونوا فكانوا بالله والله⁽⁶⁾»⁽⁷⁾.

وقال بعض البغداديين: «ليس الله ما يبدو لكم، ووالله⁽⁸⁾، والله⁽⁹⁾ ما هذا
هو الله، هذه⁽¹⁰⁾ حروف تبدو لكم وبكم، فإذا تمعنت فمعناها⁽¹¹⁾ هو
الله»⁽¹²⁾.

وقال أبو سعيد الخراز: «رأيت حكيما من الحكماء، فقلت له: "ما غاية هذا
الأمر؟".

فقال: "الله".

قلت⁽¹³⁾ له: "فما معنى قولك: الله؟".

(1) سقطت الكلمة من (ق).

(2) ساقط من (م).

(3) سقط في (ق).

(4) (ر): الأرض.

(5) ساقط من (ق).

(6) "الله" سقطت في (م).

(7) السلمي، حقائق التفسير: 31 / 1.

(8) (ق): والله.

(9) (ر): ووالله.

(10) (م): وهذه.

(11) في الأصل: فمناها؟

(12) السلمي، حقائق التفسير: 31 / 1.

(13) (ق): فقلت.

قال: "نقول⁽¹⁾: اللهم دلني عليك، وثبتي عند وجودك، ولا تجعلني ممن يرضى
بجميع ما هو دونك، وأقر فؤادي عند لقائك⁽²⁾"⁽³⁾.

(1) في غير الأصل: تقول.

(2) سقطت من (م).

(3) السلمي، حقائق التفسير: 31 / 1.

الفصل الثالث: في لفظة: «الرب»

ويشتمل الكلام فيه ⁽¹⁾ على ⁽²⁾ أربع ⁽³⁾ مسائل:

المسألة الأولى:

في موارده شريعة

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «اعلموا أن هذا الاسم من أصول الأسماء، وأمهاات الصفات، وهو في أسماء الأفعال ⁽⁴⁾ عدل قولنا: "الله" في أسماء الذات، وإن كان قولنا: "الله" يعطى ⁽⁵⁾ الأسماء كلها المتعلقة ⁽⁶⁾ بالذات وبالأفعال؛ ألا ترى أنك تقول: "إله العالمين"، و"إله السماوات والأرض"، وقد ورد هذا الاسم في القرآن ⁽⁷⁾ والسنة، وأجمعت ⁽⁸⁾ عليه الأمة، إلا أنه لم يرد في حديث أبي هريرة [المفسر] من طريق شعيب ⁽⁹⁾، وورد من طريق عبد العزيز ⁽¹⁰⁾ ⁽¹¹⁾.

(1) (ر): فيها.

(2) (ر): في.

(3) (ق): أربعة؟.

(4) (ر): أسماء الله تعالى.

(5) في الأصل: يغطي.

(6) (م): المتعلقات.

(7) (ر): الكتاب.

(8) (ق): اجتمعت.

(9) يقصد طريق: صفوان بن صالح حدثنا الوليد بن مسلم حدثنا شعيب بن أبي حمزة عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة.

(10) يريد: طريق عبد العزيز بن الحصين عن أيوب عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة.

(11) ابن العربي، الأمد الأقصى: 2 / 278.

المسألة الثانية:

في شرحه لغة.

(1) اعلم أن هذا الاسم وزنه فَعَلَ (بكسر العين)، وليس وزنه فَعْل (بسكون العين)، لأنهم قالوا: أرباباً، وأفعال لا يكون جمعاً (2) لفعل، قال - تعالى -: ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّمَّنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (3)، فهذا جمع رب، وقد يجمع في الكثير على فعول، قالوا: ربوب، ولو كان وزنه فعلاً (4) لَجُمع في القليل على أفعال، مثل: كَفَّ وأكفَّ، ولا يصح أن يقال: (5) وزنه فَعَلَ (بفتح العين)؛ إذ لو كان كذلك، لأظهر (6) التضعيف، قالوا: طلالاً وشرراً (7)، لأن فعلاً في الأسماء لا يدغم، [وإنما يدغم] (8) فَعَلَ وفَعْل (بكسر العين وضمها)، وإذا تقرر هذا، فقد (9) ذكر العلماء فيه ستة أقوال:

الأول (10): أن (11) الرب (12) هو "المعبود"، يدل عليه حديث عذاب القبر، حيث يقال له: (من ربك؟) (13)، المراد: من معبودك؟ قال الشاعر: [الطويل]

(1) (م): زاد: فنقول.

(2) سقطت من (ق).

(3) آل عمران/ 63.

(4) (ر): فعل.

(5) (ر): في وزنه.

(6) (م): لظهر.

(7) في الأصل: شرر.

(8) سقط من (ق).

(9) (ر): فنقول قد.

(10) (ق): الأولى؟؟.

(11) (ر): سقطت أن.

(12) كلمة غير واضحة في (ق).

(13) أخرجه مسلم عن البراء بن عازب: (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميت من =

«أرب يبـول الثعلبان برأسه لقد هان⁽¹⁾ من باتت عليه الثعلاب»⁽²⁾

[أراد: معبود⁽³⁾ يكون بهذه الحالة]⁽⁴⁾.

والثاني: أن الرب هو "المالك"، ومن ذلك قول يوسف الصديق - عليه السلام -⁽⁵⁾:
﴿أَذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ﴾⁽⁶⁾، و⁽⁷⁾: ﴿إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾⁽⁸⁾، ومنه قوله - صلى الله عليه وسلم -⁽⁹⁾: (أن تلد الأمة ربتها وربتها)⁽¹⁰⁾؛⁽¹¹⁾ يعني من يكون مولاه و⁽¹²⁾ مالكةا في

= الجنة والنار)، رقم: 2871 / 4 : 2201.

(1) وفي رواية القرطبي: ذل.

(2) ذكروا أن صنم: "سواع" كان لبني سليم بن منصور؛ فبينما كان غاوي بن ظالم السلمي عند الصنم؛ إذ أقبل ثعلبان يشتدان حتى تسنأ، فبالا عليه، فأنشد هذا البيت، ثم قال: "يا معشر سليم، لا والله هذا الصنم لا يضر ولا ينفع، ولا يعطي ولا يمنع؛ فكسره"، ولحق بالنبي عام الفتح؛ فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - : "ما اسمك؟" فقال: غاوي ابن عبد العزى، فقال: "بل أنت راشد بن عبد ربه"، وعقد له على قومه. وقيل: إن هذا البيت لعباس بن مرادس السلمي، وقيل لأبي ذر الغفاري. انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، تح: محمد عبدالقادر عطا: 1 / 234، وجواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: 11 / 259.

(3) (ق): معبودا.

(4) سقطت من (م).

(5) (ر): على نبينا وعليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم، (م): صلى الله عليه.

(6) يوسف / 42.

(7) (م): وقوله.

(8) يوسف / 23.

(9) (ر): عليه الصلاة والسلام.

(10) (ر): ربّتها وربّها، (م): ربّتها، وفي طرته: أوريها.

(11) جزء من حديث جبريل المشهور، رواه البخاري في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي - صلى الله عليه وسلم - عن الإيمان والإسلام والإحسان، رقم: 50 / 19 / 1 بلفظ: (إذا ولدت الأمة ربتها)، وأخرجه أيضا في (كتاب التفسير، باب - إن الله عنده علم الساعة -) عن أبي هريرة، رقم: 4777 / 6 / 115 بلفظ: (إذا ولدت المرأة ربتها).

(12) زاد (ق): وربّها.

الحسب⁽¹⁾، وهو⁽²⁾ ولدها، ومنه قول النابغة⁽³⁾:
 «تخب⁽⁴⁾ إلى النعمان حتى تناله فدى⁽⁵⁾ لك من رب طريفي⁽⁶⁾ وتالدي⁽⁷⁾»⁽⁸⁾

والثالث: أن الرب هو "السيد"، وكذلك فسر ابن عباس ﴿رب العالمين﴾، [معناه: سيد العالمين]⁽⁹⁾، ومنه قول الأعشى⁽¹⁰⁾:
 «واهلكن يوماً رب كنفة⁽¹¹⁾ وابنه وربّ معدّ⁽¹²⁾ بين خبت⁽¹³⁾ وعزعر⁽¹⁴⁾»⁽¹⁵⁾

-
- (1) (ق): في الحساب؟
 (2) "وهو" سقطت في (م).
 (3) النابغة الذبياني (535-604م)، هو زياد بن معاوية من غيظ بن مرة من ذبيان، من شعراء الجاهلية، وكنيته أبو أمامة، لقب بالنابغة لنبوغه في الشعر وهو كبير دفعة واحدة بعد أن أحكمته التجارب ومشى به السن. وهو أحد الأشراف الذين غض الشعر منهم، ويعد من شعراء الطبقة الأولى مع امرئ القيس، وكانت تضرب له قبة بسوق عكاظ فتأتيه الشعراء تعرض عليه أشعارها فيفاضل بينهم. انظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق، رقم: 2315: 221/19.
 (4) في الأصل: نحن؟؟ والتصحيح من (ق).
 (5) (ق): فرى لك.
 (6) (م): طرف.
 (7) الطريف: هو المال المستحدث. والتالدي: المال العتيق الذي ولد عندك.
 (8) هذا البيت أنشده النابغة في النعمان بن الحارث، انظر: ديوان النابغة، تح: محمد أبو الفضل، ص: 140.
 (9) ما بين المعقوفتين سقط من (ق).
 (10) أعشى قيس (-74هـ/570-629م) هو ميمون بن قيس بن جندل بن شراحى، أحد الأعلام من شعراء الجاهلية وفحولهم، عاش عمراً طويلاً وأدرك الإسلام ولم يسلم، ولقب بالأعشى لضعف بصره، وعمى في أواخر عمره. مولده ووفاته في قرية منفوحة بالبيامة، وفيها داره وبها قبره. انظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق: 327/61.
 (11) هو أبو امرئ القيس.
 (12) هو حذيفة بن بدر.
 (13) المستوي من الأرض.
 (14) اسم شجر.
 (15) هذا البيت نسبه إلى لبيد بن ربيعة: الطبري في "جامع البيان": 1/141، وابن عطية في "المحرر =

والرابع: الرب هو "المصلح" للشيء، القائم عليه بتدبيره، وإتمام ما لا بد له منه، ومنه قولهم: أديم مربوب، أي مصلح، قال الشاعر:

«كانوا كسائلةٍ حمقاء إذ حَقَّتْ سِلاءُها⁽¹⁾ في أديم⁽²⁾ غير مربوب⁽³⁾»⁽⁴⁾

والخامس: ⁽⁵⁾ الرب بمعنى "المربي"، تقول العرب في تصريفه: "رَبُّ الشيء يربُّه" ⁽⁶⁾ رباة وربوبا⁽⁷⁾، فهو رب، وتقول العرب: "رَبُّ البيت"، أي القائم بأموره، وسُمِّي العلماء «ربانيين»⁽⁸⁾، لأنهم يربون الناس بصغار العلم قبل كباره، قال الشاعر⁽⁹⁾:

«يرب⁽¹⁰⁾ الذي يأتي من الخير كله إذا فعل المعروف زاد وتَمَّما»⁽¹¹⁾

= الوجيز: 67 / 1، ونسبه الثعلبي في "الكشف والبيان" إلى الأعشى / 109 / 1. والصواب أنه لليد، انظر: ديوان لبيد بن ربيعة العامري، عناية: حمدو طماس، ص: 46.

(1) (ق) و(م): سماها. وسأ السمن يسلؤه: طبخه وعالجه فأذاب زبدته. والسلاء، بكسر السين: السمن. (2) (م): ادم.

(3) المربوب: المطلي بالرب، أي أنه يرشح.

(4) هذا البيت للفرزدق، انظر ديوانه، شرح وضبط: علي فاعور، ص: 26.

(5) زاد (م): أن.

(6) (م): يريه.

(7) (م): وربيا.

(8) (م): ربانيين.

(9) زاد (ق) و(ر): في معنى ذلك.

(10) في الأصل: يربى؟؟

(11) هذا البيت ذكره الواحدي في "التفسير البسيط" غير منسوب: 486 / 1. ولم ينسبه الثعلبي في "الكشف والبيان" حيث ذكره بلفظ:

«يرب الذي يأتي من العرف إنه إذا سئل المعروف زاد وتَمَّما»

والسادس: أن الرب هو "الثابت"، من غير إثبات أحد، يقال: أرب وألب⁽¹⁾ [ص: 18] بالمكان؛ إذا أقام فيه⁽²⁾، وفي الحديث / أنه - ~~بالتحليل~~ -⁽³⁾: (كان يتعوذ بالله من فقر مرب أو أو ملب)⁽⁴⁾، المرب⁽⁵⁾ والملب: المفقر⁽⁶⁾ الملزق⁽⁷⁾ بالأرض، وهو⁽⁸⁾ كقول الناس: "لرزق⁽⁹⁾ فلان بالأرض"؛ إذا افتقر.

المسألة الثالثة⁽¹⁰⁾:

في شرحه حقيقة وعقدا

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «فالذي⁽¹¹⁾ يدل عليه الاشتقاق ويعضده المعنى، أن يكون الرب هو المصلح، وإليه يرجع المالك والسيد، فإن كل⁽¹²⁾ مالك وسيد رب مصلح، يقوم بالمعاش، ويرب في صلاح الحال، ومنه رب البيت؛ أي القيم⁽¹³⁾ بأموره، الجالب لمصالحه، فثبت أن الرب هو المصلح المربي على العموم في الصفات والأحوال

(1) سقطت الكلمة في (ق) و(م).

(2) (ق): قام به.

(3) (ق) و(ر): عليه الصلاة والسلام.

(4) هكذا في لسان العرب لابن منظور: 1 / 403، وانظر: ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث والأثر، تح: محمد زهري النجار، ص: 7.

(5) (م): والمرب.

(6) (ق) و(ر): المقعد.

(7) (ق): المزلق؟ (ر): المزلق؟.

(8) في غير الأصل: وهذا.

(9) (ق): قد لرف؟، (ر): قد زلق؟.

(10) (ق): الثانية؟؟.

(11) (ق) و(ر) و(م): الذي.

(12) (ق): كان؟؟.

(13) (ق): القائم.

والأعيان، وإذا ثبت أن الرب هو المصلح للأشياء، فهو من صفات الأفعال، ويكون اسم الرب في أسماء الأفعال، عديل قولنا: "الله" في أسماء الذات؛ لأن هذا يتناول جميع الأفعال، كما يتناول ذلك جميع الأسماء، ولذلك فرق بينهما في الحمد، [فقال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁽¹⁾،] ⁽²⁾ فقوله ⁽³⁾: ﴿الحمد﴾ يعم الشئ لجميع صفات الكمال، وقولك: "الله" يعم جميع الأسماء، وقولك: "رب العالمين" يعم جميع الأفعال، ولهذا صار هذا الكلام فاتحة الكتاب، وخاتمة ⁽⁴⁾ كلام أهل البيان، لعموم تناوله للخالق ⁽⁵⁾ والمخلوق، والفاضل والمفضول ⁽⁶⁾.

وقال بعض العلماء: «الرب هو الخالق ابتداء، والمربي غذاء، والغافر انتهاء»، وهذا أيضا راجع إلى المصلح.

وقال الإمام فخر الدين: «المربي على قسمين:

أحدهما: أن يربي شيئا ليربح عليه المربي، والثاني: أن يريه ليربح المربي [على المربي]⁽⁷⁾، وتربية كل الخلق على القسم الأول؛ لأنهم إنما يربون غيرهم ليربحوا عليه، إما ثوابا، وإما ثناء.

والقسم الثاني: هو الحق - ﷻ -، كما قال: "خلقتكم لتربحوا علي لا أن" ⁽⁸⁾ أرباح

(1) الفاتحة / 1.

(2) (ق): في الحمد لله رب العالمين.

(3) (ق): قولك، (م): فقولك.

(4) (ر): وخاتمته؟؟.

(5) (ق): للخلق.

(6) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 2 / 281.

(7) سقطت من (ق).

(8) (م): أنا؟؟.

عليكم"، فهو - تعالى - يرب⁽¹⁾ ويربي⁽²⁾ ويحسن، بخلاف غيره من المرين⁽³⁾، ووجه المخالفة بينهما من وجوه:

- أحدها: أن غيره إذا ربا فبقدر⁽⁴⁾ تلك التربية يظهر النقصان في خزانته وماله، والرب - تعالى - يتعالى عن النقصان⁽⁵⁾ كما قال: ﴿وَإِنْ مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ﴾⁽⁶⁾.

- وثانيها: أن غيره إذا ألح⁽⁷⁾ عليه الفقير بغضه⁽⁸⁾ وحرمه⁽⁹⁾، والله - تعالى - يحبه ويعطيه.

- وثالثها: أن الله - تعالى - يربي عبده⁽¹⁰⁾ لا لغرض نفسه، بل لغرضهم، وغيره يربي لغرض نفسه.

- ورابعها: أن غيره⁽¹¹⁾ إذا لم يطلب منه لم يعط، والرب - تعالى - يعطي من غير سؤال.

- وخامسها: أن غيره ينقطع إحسانه، وإحسان الله - تعالى - لا ينقطع⁽¹²⁾ البتة.

(1) (ق): يربي؟؟.

(2) سقطت من (ر) و(م).

(3) في الأصل: المؤمنين، والتصحيح من بقية النسخ.

(4) (ق) و(ر): فيقدر؟؟.

(5) (ق): تعالى عن النقصان، (ر): يتعلّى عن النقصان.

(6) الحجرات / 21.

(7) (ق): لَمَّ.

(8) (م): بغضبه.

(9) في الأصل: وأخذه؟؟ (م): أكرمه، وهو مناقض لكلام المؤلف؟؟.

(10) (ر): عباده.

(11) سقطت "أن غيره" من (م).

(12) (ق): تنقطع؟؟.

- وسادسها: أن إحسان الرب⁽¹⁾ - تعالى - عام لجميع الخلائق، وغيره ليس كذلك⁽²⁾.

المسألة الرابعة:

في ذكر فوائد تتعلق بهذا الاسم.

⊗ الفائدة الأولى: تربية الله - تعالى - للعبد كثيرة:

- منها: أنه لما وقعت⁽³⁾ قطرة النطفة من صلب الأب إلى رحم الأم، فانظر كيف رباها حتى صارت علقة أولاً، ثم مضغة ثانية، ثم تولدت عنه⁽⁴⁾ أعضاء مختلفة مثل العظام والغضاريف⁽⁵⁾ والرباطات والأوتار والأوردة⁽⁶⁾ والشرابين⁽⁷⁾، ثم اتصل البعض ببعض، ثم حصل في كل⁽⁸⁾ [واحد منها⁽⁹⁾] نوع خاص من أنواع القوى، فحصلت القوة الباصرة في العين، والسامعة في الأذن، والناطقة في اللسان، فسبحان⁽¹¹⁾ من أسمع بعظم، وأبصر بشحم، وأنطق بلحم⁽¹²⁾.

(1) (ق): رب؟؟.

(2) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب: 1 / 199 وما بعدها.

(3) (م): وفق؟؟.

(4) (ق): منه.

(5) في غير (ر) و(م): الغطاريف.

(6) (ق): سقطت "واو" العطف.

(7) (ق) و(م): والشرابين.

(8) (م): لكل.

(9) في الأصل: منها.

(10) سقطت من: (م).

(11) سقطت الفاء من: (ق).

(12) (ق): بحلم؟؟.

- ومنها: أن⁽¹⁾ الحبة إذا وقعت في الأرض ووصلت نداوة الأرض إليها⁽²⁾، انفتحت⁽³⁾ وانشقت من أعلاها وأسفلها، أما الشق الأعلى، فيخرج منه الجزء الصاعد من الشجرة، ويحصل له بذلك ساق، ثم يتفصل⁽⁴⁾ من ذلك الساق أغصان كثيرة، ثم يظهر على تلك الأغصان الأنوار أولاً، ثم الثمار⁽⁵⁾ ثانياً، ويحصل لتلك الثمار أجزاء مختلفة بالكثافة واللطافة، وهي⁽⁶⁾ القشور واللبوب⁽⁷⁾ و⁽⁸⁾ الأدهان. وأما الجزء الغائص عن⁽⁹⁾ الشجرة، فإن تلك العروق تنتهي إلى أطرافها، وتلك الأطراف تكون في اللطافة كأنها مياه منعقدة، / ومع لطافتها فإنها تغوص في الأرض، وأودع الله فيها قوى جاذبة، تجذب الأجزاء اللطيفة من الطين إلى نفسها، والحكمة في هذه التدبيرات⁽¹⁰⁾، تحصيل ما يحتاج إليه الإنسان من الغذاء والإدام والفواكه والأشربة، وقد نبه الله - تعالى -⁽¹¹⁾ على ذلك: ﴿إِنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا﴾، إلى آخر الآية⁽¹²⁾.
- ومنها: أنه وضع الأفلاك⁽¹³⁾ سبباً لحصول مصالح العباد، فخلق الليل ليكون سبباً للراحة، والنهار سبباً للمعاش، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً

(1) سقطت "أن" من: (ر).

(2) سقطت من: (ق).

(3) (م): انتفتحت.

(4) (ق) و(م): يتفصل.

(5) (م): والثمار.

(6) (ق): وهو.

(7) (م): اللباب.

(8) (ق) و(ر) و(م): ثم.

(9) (ق) و(ر): من.

(10) في غير (ر): التريبات.

(11) سقطت الكلمة في: (ق).

(12) عيس / 25-26.

(13) زاد (ر) و(م): والكواكب.

وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ⁽¹⁾، وقال - تعالى - : ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾⁽²⁾.

واعلم أنك إذا تأملت في عجائب المعادن، والنبات، والحيوان، وآثار حكمة الرحمن في خلق الإنسان، قضى صريح العقل بأن آثار تربية⁽³⁾ الله - تعالى - لعبد كثيرة، ودلائل رحمته ظاهرة لائحة، وعند ذلك تظهر⁽⁴⁾ لك قطرة⁽⁵⁾ من بحار أسرار قوله - تعالى -⁽⁶⁾: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁽⁷⁾.

❖ الفائدة الثانية: أنه أضاف الحمد إلى نفسه، فقال: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾، ثم أضاف نفسه إلى العالمين، فقال: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾؛ والتقدير: إني أحب الحمد، ثم لما ذكرت نفسي عرفت نفسي بكوني ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، ومن عرف ذاتا بصفة، فإنه يحاول⁽⁸⁾ ذكر أحسن الصفات، والأمر كذلك؛ لأن أكمل المراتب أن يكون⁽⁹⁾ تاما، وفوق التمام، فقولنا⁽¹⁰⁾: "الحمد لله" يدل على كونه واجب الوجود لذاته في ذاته⁽¹¹⁾ وبذاته،

(1) يونس / 5.

(2) الأنعام / 98.

(3) (ر): ترتيب.

(4) (ر): يظهر.

(5) (ق): قطعة.

(6) سقطت "تعالى" في بقية النسخ.

(7) الفاتحة / 1.

(8) (م): يحافل؟؟.

(9) (ق): تكون.

(10) (ر): فقله.

(11) سقطت "في ذاته" من (م).

وهو التمام⁽¹⁾، وقوله: "رب العالمين"؛ معناه: أن وجود كل ما سواه كائن عن تربية⁽²⁾ وجوده، وهو المراد من قولنا: "إنه⁽³⁾ فوق التمام".

❦ الفائدة الثالثة: إنه - تعالى - يربيك كأنه ليس له عبد سواك، وأنت تخدمه⁽⁴⁾ كأن لك ربا سواه، فما أحسن هذه التربية، أليس أنه يحفظك بالنهار من الآفات بغير عوض، وحراس الملوك بعوض، فهل⁽⁵⁾ يحرسونهم من البليات، ولذغ⁽⁶⁾ الحشرات، أما الرب - تعالى - فإنه يحرسك من الآفات، ويصونك من المخلوقات، قال - تعالى -: ﴿فَلْ مَنْ يَكْلُؤُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مِنَ الرَّحْمَنِ﴾⁽⁷⁾، ماذا إلا الملك الجبار، الواحد القهار، مقلب القلوب والأبصار، المطلع على الضمائر والأسرار.

الفائدة الرابعة: أنه لا يقال: "الرب" معرّفا بالألف واللام في حق المخلوق، وإنما يقال في حقه مضافا، فيقال: [رب الدار]⁽⁸⁾، ورب السلعة، لأنه لا يملك الكل إلا الله - تعالى -⁽⁹⁾، والألف واللام يدلّان على العموم⁽¹⁰⁾.

(1) (م): التام.

(2) (ر): ترتيب.

(3) سقطت "إنه" من (م).

(4) كلمة غير واضحة في (ق)، وهكذا توجد في الأصل وعند الرازي.

(5) (ر): سقطت الفاء.

(6) في الأصل و(ق) و(م): لدغ.

(7) الأنبياء / 42.

(8) سقطت في (ق).

(9) (م): تبارك وتعالى.

(10) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب: 1 / 198 وما بعدها.

الفصل الرابع: في لفظة: «العالمين»

والكلام فيه⁽¹⁾ في مسائل:

المسألة الأولى:

في معناه

العالمون: جمع عالم، وهو اسم جمع لا واحد له من لفظه⁽²⁾، كالرهب والأنام. والعالم اسم وليس صفة⁽³⁾.

وقال بعض العلماء: «جمعه بالواو والنون، والياء والنون على غير قياس؛ لأنه ليس بـ«يَعْلَم» بدليل⁽⁴⁾ دخول الألف واللام؛ لأن الأعلام لا تدخل عليها وإن نكرت، لكنه⁽⁵⁾ وإن كان اسماً، لوحظ فيه الصفة، فجمع لذلك بالواو والنون، والياء والنون، وغلب فيه من يعقل على غيره⁽⁶⁾؛ لأنه يقع [على العاقل وعلى غيره⁽⁷⁾]»⁽⁸⁾.

وقيل: «العالمون⁽⁹⁾: جمع الجمع».

(1) (ر): فيها.

(2) بياض في (ق).

(3) (ق) و(ر) و(م): بصفة.

(4) "دليل" سقط في (ر).

(5) (م): لكن.

(6) (ر): على من لا يعقل.

(7) (م): وغيره، بإسقاط "على".

(8) (ر): عليها.

(9) (ر): العالمين.

المسألة الثانية:

في اشتقاقه

وقد اختلف الناس فيه، فمنهم من قال: «إنه مشتق من العلامة؛ لأن كل مُحَدَّث فيه علامة تدل على مُحَدِّثه، كما قال الشاعر⁽¹⁾:

[المتقارب]

«وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد»⁽²⁾

ومنهم من قال: «إنه مشتق من العلم، لأن النظر في المحدث ووجه حدوثه سبب في حصول⁽³⁾ العلم بمحدثه⁽⁴⁾./

قال الأستاذ ابن أبي الربيع⁽⁵⁾: «واشتقاقه من العلامة أولى⁽⁶⁾؛ لأنه يكون مشتقا من

(1) بياض في الأصل.

(2) قال ابن المعتز، ويروى لأبي العتاهية:

«فيا عجباً كيف يعصى الإله	أم كيف يجحده الجاحدُ
وَلله في كُلِّ تحرٍ سَكَّةٌ	وفي كل تسكينٍ شاهدُ
وفي كل شيء له آيةٌ	تدل على أنه واحدُ

راجع: ابن عطية، المحرر الوجيز: 461/5، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، ط2: 1420/1999: 1/733. وانظر: ديوان أبي العتاهية، ص: 122.

(3) (ق): حول؟؟.

(4) في غير (ر) و(م): لمحدثه.

(5) الأستاذ ابن أبي الربيع عبيد الله بن أحمد بن عبد الله القرشي الإشبيلي السبتي (599-688هـ/1203-1289م)، أحاط بأكثر العلوم العقلية والنقلية التي كانت شغل العالمين والدارسين في عصره. ونعت باللغوي والنحوي، والفرضي، وإمام المقرئين، الحافظ، الحساي المتقن. من مؤلفاته: "كتاب البسيط"، و"الشرح الأوسط على كتاب الجمل"، و"كتاب الكافي في الإفصاح عن مسائل كتاب الإيضاح"، و"تقييد على كتاب سيبويه"، و"الشرح الصغير على كتاب الإيضاح"، و"تفسير الكتاب العزيز وإعرابه". تنظر ترجمته في: الذيل والتكملة: 6/240، وبغية الوعاة: 2/125.

(6) في غير الأصل: أقوى.

صفته⁽¹⁾، وإذا أخذ⁽²⁾ من العلم فيكون مأخوذاً⁽³⁾ من صفة غيره، وهو العلم الحاصل عن⁽⁴⁾ النظر فيه⁽⁵⁾.

فأما⁽⁶⁾ الذين قالوا: إنه مشتق من العلم فاختلّفوا في مسماه: - ما هو؟ - على أقوال⁽⁷⁾:

فقال أبو معاذ⁽⁸⁾ -⁽⁹⁾: «هم بنو آدم»⁽¹⁰⁾.

وقال أبو الهيثم خالد بن يزيد⁽¹¹⁾: «هم الجن والإنس، لقوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾»⁽¹²⁾، ورواه ابن جبير⁽¹³⁾، عن ابن عباس⁽¹⁴⁾.

(1) (ق): صفة.

(2) (ر): وأما أخذه.

(3) (ق): مأخوذاً؟؟.

(4) (ر): من.

(5) جاء في كتاب «تفسير القرآن الكريم» لابن أبي الربيع السبتي بالحرف: «وإذا صح ما ذكرته، فالعلم اسم لا صفة، وهو اسم لكل مخلوق؛ لأن المخلوق يدل على خالقه، فقد صار علامة تدل عليه سبحانه، فاشتقاقه من هذا. وقد قيل: إنه مشتق من العلم؛ لأنه من نظر فيه تحصل له العلم بحدوثه وافتقاره إلى موجد، والاشتقاق الأول أقرب». تح: د. صالحة بنت راشد بن غنيم آل غنيم: 175-176.

(6) (ر): وأما.

(7) انظر هذه الأقوال في: الثعلبي، الكشف والبيان، 1/ 711.

(8) في الأصل و(ق) و(ر): معاذ.

(9) أبو معاذ الفضل بن خالد النحوي المروزي الباهلي (ت. 211 هـ / 827 م): المقرئ اللغوي النحوي من مؤلفاته: «كتاب القراءة» و«معاني القرآن». انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء: 5/ 2177.

(10) تفسير الثعلبي: 1/ 11.

(11) «أبو الهيثم العدوي العمري المكي [ت. 229 هـ / 844 م]، وبعضهم كناه أبا الوليد، روى عن ابن أبي ذئب، والثوري، وعنه علي بن حرب، ومحمد بن عوف الطائي، وجماعة. كذبه يحيى، وأبو حاتم. وقال ابن حبان: «يروى الموضوعات عن الثقات»، الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 1451: 8/ 131.

(12) الفرقان/ 1.

(13) في الأصل: خير؟؟.

(14) انظر: الطبري، جامع البيان، قال: «حدثني علي بن الحسن، قال: حدثنا مسلم بن عبد الرحمن، قال:

حدثنا محمد بن مصعب، عن قيس بن الربيع، عن عطاء بن السائب، عن سعيد بن جبير، عن =

وقال الفراء وأبو عبيد⁽¹⁾: «هم أربع أمم: الملائكة، والإنس، والجن، والشياطين»⁽²⁾.

و⁽³⁾ قال جعفر الصادق: «هو⁽⁴⁾ واقع على أهل الجنة والنار»⁽⁵⁾.

وقال أبي بن كعب: «العالمون ثمانية عشر ألف ملك، منهم أربعة آلاف ملك وخمس مائة بالمشرق، وأربعة آلاف ملك وخمس مائة بالمغرب، وكذلك في⁽⁶⁾ الكتف⁽⁷⁾ الثالث والرابع من الدنيا، مع كل ملك من الأعوان ما لا يعلم عددهم إلا الله، ومن ورائهم أرض بيضاء كالرخام، مسيرة الشمس أربعين⁽⁸⁾ يوما طولا، مملوءة بالملائكة، يقال لهم "الروحانيون"، يعظمون الله بالتسبيح والتقديس والتهليل، لو كشف⁽⁹⁾ عن صوت أحدهم لهلك أهل الأرض [من أصواتهم]⁽¹⁰⁾، فهم العالمون، منتهاهم إلى حملة العرش»⁽¹¹⁾.

= ابن عباس، في قول الله - جل وعزّ - (رب العالمين)، قال: "ربّ الجن والإنس"، وعلق المحقق عليه بالقول: «إسناده حسن على الأقل»: رقم: 158 / 1 / 143.

(1) أبو عبيد القاسم بن سلام الخراساني الهروي (154-224هـ / 770-838م)، لغوي من هراة، تعلم عن فقهاء الشام ومفسريها ونحوييها ولغوييها. ثم رجع إلى هراة، فعمل بها مؤدبا، ثم سمي قاضيا على طرطوس، وأقام بعد ذلك بمكة إلى أن توفي وقد بلغ من العمر سبعًا وستين سنة. انظر: الشيرازي، طبقات الصوفية: 92 / 1.

(2) انظر: تفسير الثعلبي: 111 / 1.

(3) سقطت الواو في (ق).

(4) (ق): وهو.

(5) انظر: تفسير الثعلبي: 112 / 1. وجاء فيه بالحرف: «وقال جعفر بن محمد الصادق: العالمون: أهل الجنة وأهل النار».

(6) (م): أسقط في.

(7) (ر): الكيف.

(8) (ق) و(م): أربعون.

(9) (م): كوشف.

(10) سقطت من (م).

(11) الثعلبي، الكشف والبيان: 111 / 1.

وقالت طائفة: «العالم يقع على كل من يتصف بالعلم والإلهام».
واستدلوا على ذلك بأن كل حيوان يعرف [مأواه، ومرعاه]⁽¹⁾، سواء كان عاقلا أو
غير عاقل، وذلك إلهام وعلم ضروري.
وأما الذين قالوا: إنه مشتق من العلامة، فقالوا: «العالم عبارة عن كل موجود
حادث⁽²⁾ فيه علامة يمتاز بها عن غيره من أنواع الموجودات».

(1) كلام غير واضح في (م).

(2) سقطت الكلمة من (م).

الباب الثاني:

في الصلاة على محمد ⁽¹⁾ - ﷺ -

اعلم أن الكلام فيه ⁽²⁾ يشتمل على خمس ⁽³⁾ مسائل:

المسألة الأولى:

[هل الصلاة من الألفاظ المشتركة أو من الألفاظ المتواطئة؟]

اختلف في الصلاة هل هي من الألفاظ المشتركة أو من الألفاظ المتواطئة؟

فذهبت طائفة من الأصوليين إلى أنها من الألفاظ المشتركة، واستدلوا على ذلك بأن الصلاة من الله - تعالى - ⁽⁴⁾ هي ⁽⁵⁾: الرحمة ⁽⁶⁾، ومن الملائكة: الاستغفار ⁽⁷⁾، فقد ⁽⁸⁾ استعملت الصلاة في معنيين مختلفين ⁽⁹⁾، ولا معنى للفظ المشترك ⁽¹⁰⁾ إلا ذلك.

وأما من قال: لفظ الصلاة من الألفاظ المتواطئة، فقالوا: لأن المراد بالصلاة من الله ⁽¹¹⁾: تعظيم المرحوم، والمراد بالصلاة من الملائكة: تعظيم المدعو له، وإذا كان المراد

(1) (ر): على النبي.

(2) في غير الأصل: فيها.

(3) (ق): خمسة؟؟.

(4) سقطت من (ر).

(5) سقطت "هي" من (م).

(6) (م): رحمة بإسقاط الألف واللام.

(7) (ق): استغفار.

(8) (م): وقد.

(9) (ر): المعنيين المختلفين.

(10) في الأصل: المشترك.

(11) زاد (ق) و(ر) و(م): تعالى.

من الصلاة إنما هو التعظيم، والتعظيم مفهوم كلي لا يمنع⁽¹⁾ تصوّره من وقوع
شركة فيه، فلا معنى للمتواطئ إلا ذلك.

واعلم أن⁽²⁾ من قال: «إن الصلاة من الألفاظ المشتركة»، فيستدل بالآية على
عميم⁽³⁾ اللفظ المشترك.

وقد اختلف العلماء في حمل اللفظ المشترك المفرد إذا تجرّد عن القرائن على جميع
معانيه، وفي حمل⁽⁴⁾ اللفظ على حقيقته ومجازه معاً، أو⁽⁵⁾ على جميع مجازاته إذا خرجت
لحقيقة عن الإرادة:

فنقل عن القاضي أبي بكر⁽⁶⁾، والمعتزلة، أنه يجوز إطلاقه على معنييه [حقيقة، إن
صح الجمع بين معنييه]⁽⁷⁾، كإطلاق العين على الجارحة⁽⁸⁾ والباصرة، وإن لم يصح
الجمع بين معنييه، كإطلاق: أفعل على⁽⁹⁾ الأمر بالشيء، والتهديد عليه لم يصح⁽¹⁰⁾.

ونقل عن الشافعي أن المشترك ظاهر في معنييه عند تجرده عن القرائن⁽¹¹⁾، كالعام،

(1) زاد (م): نفس.

(2) (ر): أنه.

(3) (ق): تعظيم؟؟.

(4) (ق): محل؟؟.

(5) الواو بدل أو عند (ق).

(6) الباقلاني. راجع: تهديد الأوائل وتلخيص الدلائل، تح: عماد الدين حيدر، ص: 25.

(7) ما بين المعقوفتين ساقط في النسخة (م).

(8) "الجارية" بدل "الجارحة" في بقية النسخ.

(9) سقطت "على" في (ر).

(10) انظر: ابن الحاجب، المختصر، (ضمن بيان المختصر لشمس الدين الأصفهاني): 2/ 162.

(11) راجع: السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تح: علي محمد معوض، عادل أحمد

عبدالموجود: 3/ 136، وشمس الدين الأصفهاني، بيان المختصر، تح: محمد مظهر بقا: 2/ 163.

فإنه ظاهر في العموم [عند⁽¹⁾ تجرده عن القرائن]⁽²⁾.

وقال الغزالي، وأبو الحسين⁽³⁾ البصري⁽⁴⁾: «يجوز أن يُراد باللفظ المشترك معناه معاً، لا أنه لغة⁽⁵⁾»⁽⁶⁾.

وقال أبو هاشم⁽⁷⁾ وأبو عبد الله البصري⁽⁸⁾ من المعتزلة: «لا يجوز مطلقاً، لا حقيقة ولا مجازاً»⁽⁹⁾.

وقال بعضهم: «يجوز إطلاقه على معنيه في النفي، ولا يجوز ذلك في الإثبات».

(1) (ق): وعند.

(2) ساقط في (م).

(3) (ق): الحسن.

(4) محمد بن علي الطيب (ت. 436هـ / 1044م)، أحد أئمة المعتزلة، ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي بها. له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة. من كتبه: "المعتمد في أصول الفقه"، و"تصفح الأدلة"، و"غرر الأدلة"، و"شرح الأصول الخمسة"، وكتاب في "الإمامة"، و"شرح أسماء الطبيعي"، انظر: البغدادي، تاريخ بغداد، رقم: 1096 / 3 / 100.

(5) (ق): لأنه لغة؟؟.

(6) انظر: الغزالي، المستصفى، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، ص: 241، وأبو الحسين البصري، كتاب المعتمد في أصول الفقه: 22-23.

(7) أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران الجبائي المعتزلي وابن شيخ المعتزلة (275-321هـ / 888-933م).

(8) أبو عبد الله الحسين بن علي البصري، الفقيه المتكلم، صاحب التصانيف، من بحور العلم، معتزلي من أئمة الحنفية.

له تصانيف كثيرة في الاعتزال. قال ابن النديم: الجعل يعرف بالكاغدي... وتفقه على أبي الحسن الكرخي، وله كتاب "نقض كلام ابن الريوندي"، وكتاب "الكلام" أن الله لم يزل موجوداً وحده إلى أن خلق الخلق، وكتاب "الإيمان"، وكتاب "الإقرار"، وتصانيف سوى ذلك. مات في ذي الحجة سنة تسع وستين وثلاث مائة [369هـ / 980م]... قارب ثمانين سنة. وقيل: بل عاش إحدى وستين سنة.

ابن النديم، الفهرست: 1 / 248، والذهبي / سير أعلام النبلاء: رقم: 3260 / 12 / 272

(9) راجع: ابن الحاجب، المختصر، (ضمن بيان المختصر لشمس الدين الأصفهاني): 2 / 162.

هذه هي المذاهب المذكورة في هذه المسألة.

المسألة الثانية:

في كيفية صلاة الخلق على النبي - ﷺ -.

/ قال القاضي أبو بكر بن العربي: «وقد ورد⁽²⁾ في ذلك ثمان⁽³⁾ روايات⁽⁴⁾: [ص: 21]

الأولى: روى مالك في «الموطأ»، عن أبي حميد الساعدي⁽⁵⁾، «أنهم قالوا: يا رسول الله كيف نصلي عليك؟ فقال: (قولوا اللهم صل على محمد، وعلى أزواجه، وذريته)⁽⁶⁾»، كما صليت على إبراهيم، وبارك على محمد، وأزواجه، وذريته⁽⁷⁾، كما باركت على إبراهيم، إنك حميد مجيد⁽⁸⁾.

والثانية: روى مالك عن أبي⁽⁹⁾ مسعود الأنصاري⁽¹⁰⁾، أنه قال: «أتانا النبي - ﷺ -

(1) (ق): أبي؟.

(2) في غير الأصل: وردت.

(3) (ر) و(م): ثمان.

(4) (ق): روايات ثمانية.

(5) اختلف في اسمه فقيل: عبد الرحمن بن عمرو بن سعد. وقيل: المنذر بن سعد بن مالك بن خالد بن ثعلبة ابن حارثة بن عمرو بن الخزرج بن ساعدة. وأمه أمامة بنت ثعلبة بن جبل بن أمية بن عمرو بن حارثة ابن عمرو بن الخزرج. يعد في أهل المدينة، توفي آخر خلافة معاوية. انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، رقم: 5822 / 5 / 78.

(6) (ق): وفي رواية.

(7) (ق): وذرياته.

(8) أخرجه مالك في "الموطأ"، (كتاب قصر الصلاة في السفر، باب ما جاء في الصلاة على النبي)، انظر: تح: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 395 / 1 / 165.

(9) في غير الأصل و(م): ابن.

(10) أبو مسعود الأنصاري الصحابي هو عقبة بن عمرو من بني خدادة بن عوف بن الحارث بن الخزرج. شهد ليلة العقبة وهو صغير ولم يشهد بدرا، وشهد أحدا ونزل الكوفة. فلما خرج علي إلى صفين استخلفه على الكوفة ثم عزله عنها فرجع أبو مسعود إلى المدينة فمات بها في آخر خلافة معاوية بن أبي سفيان. =

في مجلس سعد بن عباد⁽¹⁾، فقال⁽²⁾ بشير بن سعد⁽³⁾: "أمرنا الله⁽⁴⁾ أن نصلي عليك، فكيف نصلي عليك؟". ثم قال: (قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم، وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على آل إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد)⁽⁵⁾..

والثالثة: روى النسائي عن طلحة مثله، بإسقاط قوله: (في العالمين)⁽⁶⁾.

والرابعة: عن كعب بن عجرة⁽⁷⁾ قال: «خرج علينا رسول الله - ﷺ - فقلنا⁽⁸⁾: "يا

= وذكر ابن الأثير أنه قد اختلف في وقت وفاته، ف قيل: توفي سنة إحدى وأربعين، ومنهم من يقول: مات بعد سنة ستين (60هـ/679م). انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 94/6. وابن الأثير، أسد الغابة، رقم: 6249: 6/280.

(1) سعد بن عباد الصحابي الجليل، سيد الخزرج، توفي (أو قتل)، في خلافة عمر بعدما رفض مبايعة أبي بكر وعمر - ﷺ - جميعاً - كان ذلك على الراجح سنة: 15هـ بالشام. انظر عنه مثلاً: ابن سعد، الطبقات الكبرى، رقم: 332: 3/460.

(2) زاد (م): هم.

(3) بشير بن سعد بن ثعلبة بن خلاس بن زيد بن مالك بن ثعلبة بن كعب بن الخزرج بن الحارث ابن الخزرج، يكنى أبا النعمان بابنه النعمان بن بشير، شهد العقبة الثانية وبدرا وأحدا والمشاهد بعدها، يقال: إنه أول من بايع أبا بكر الصديق، - ﷺ - يوم السقيفة من الأنصار، وقتل يوم عين التمر، مع خالد ابن الوليد، بعد انصرافه من اليمامة سنة اثنتي عشرة، روى عنه ابنه النعمان، وجابر بن عبد الله، وروى عنه، مراسلا، عروة، والشعبي، لأنهما لم يدركاه. انظر: ابن الأثير، أسد الغابة، رقم: 459: 1/231.

(4) سقط اسم الجلالة في (ق).

(5) أخرجه مالك في "الموطأ"، (كتاب قصر الصلاة في السفر، باب ما جاء في الصلاة على النبي)، انظر: تح: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم: 396: 1/165.

(6) أخرج النسائي في ذلك حديثين في (كتاب صفة الصلاة، باب كيفية الصلاة على النبي...)، وحكم عليهما الألباني بالصحة. انظر: سنن النسائي، تح: عبد الفتاح أبو غدة، رقم: 1290-1291: 3/48.

(7) كعب بن عجرة السلمي الانصاري مدني له صحبة، يقال أبو محمد ويقال أبو إسحاق، سكن المدينة وجاء إلى الكوفة. انظر: البخاري، التاريخ الكبير، رقم: 954: 7/220.

(8) (ق): فقال؟.

رسول الله، هذا السلام قد علمناه، فكيف الصلاة؟". قال: (قولوا: اللهم صل على محمد، وعلى آل محمد، كما صليت على إبراهيم، إنك حميد مجيد، اللهم بارك على محمد، وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم إنك حميد مجيد)⁽¹⁾.

والخامسة: عن بريدة⁽²⁾ الخزاعي⁽³⁾ قال: «قلنا: يا رسول الله كيف الصلاة عليك؟ قال: (قولوا اللهم اجعل صلواتك⁽⁴⁾، ورحمتك على محمد، وعلى آل محمد، كما جعلتها⁽⁵⁾ على⁽⁶⁾ إبراهيم، إنك حميد مجيد)⁽⁷⁾».

(1) أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب أحاديث الأنبياء، باب...)، رقم: 3370 / 4 / 146، وما أخرجه النسائي عن كعب بن عجرة في "السنن" في الباب ثلاثة أحاديث في: (كتاب صفة الصلاة، باب كيفية الصلاة على النبي...)، ولم يرد فيها: (خرج رسول الله - ﷺ - علينا)، وحكم عليها الألباني بالصحة، أرقام: 1287-1288-1289: 47 / 3.

(2) (ق): بريدة، (م): بريدة.

(3) المعروف من الصحابة بهذا الاسم هو بريدة الأسلمي، وهو بريدة بن الحصيص بن عبد الله بن الحارث، يكنى أبا عبد الله، وقيل: يكنى أبا سهل، وقيل: أبا الحصيص، وقيل: أبا ساسان. والمشهور أبو عبد الله. أسلم قبل بدر ولم يشهدا، وشهد الحديبية، فكان ممن بايع بيعة الرضوان تحت الشجرة؛ وذلك أن رسول الله - ﷺ - لما هاجر من مكة إلى المدينة ومن معه وكانوا زهاء ثمانين بيتاً فصلى رسول الله - ﷺ - العشاء فصلوا خلفه ثم رجع بريدة إلى بلاد قومه وقد تعلم شيئاً من القرآن ليلتذ ثم قدم على رسول الله - ﷺ - بعد أحد فشهد معه مشاهدته وشهد الحديبية وكان من ساكني المدينة ثم تحول إلى البصرة ثم خرج منها إلى خراسان غازياً فمات بمرور في إمرة يزيد بن معاوية وبقي ولده بها - ﷺ - . انظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، تح: علي محمد البجاوي، رقم: 217 / 1 / 185، وقد ذكر ابن منظور هذا الحديث برواية بريدة الأسلمي في "مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر"، تح: روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطيع: 2 / 410، وقد نسب بريدة في حديثنا إلى خزاعة لأن أسلم (=قبيلته) بطن من خزاعة، كما ذكر ابن سعد في الطبقات: 4 / 241.

(4) (ق) و(م): صلاتك.

(5) (ق): جعلت.

(6) زاد (ر): آل.

(7) أخرجه أحمد في "المسند"، بتذييل: شعيب الأرناؤوط عليه (ط: قرطبة)، رقم: 23038 / 5 / 353. وعلق عليه المذيل بالقول: «إسناده ضعيف جداً». وانظر أيضاً: تاريخ بغداد، رقم: 4237 / 8 / 137.

والسادسة: عن أبي سعيد الخدري⁽¹⁾، قال: «قلنا يا رسول الله هذا السلام قد علمناه، فكيف الصلاة؟ قال قولوا: (اللهم صل على محمد عبدك، ورسولك، كما صليت على إبراهيم، وبارك على محمد، وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم)⁽²⁾»⁽³⁾.

والسابعة: روى أبو داود⁽⁴⁾، عن أبي هريرة قال: «من سره أن يكتال بالميال الأوفى، إذ⁽⁵⁾ صلى علينا⁽⁶⁾ أهل البيت [فليقل]⁽⁷⁾: اللهم صل على محمد النبي الأمي⁽⁸⁾، وأزواجه أمهات المؤمنين، وذريته وأهل بيته⁽⁹⁾، كما صليت على إبراهيم، إنك حميد مجيد⁽¹⁰⁾»⁽¹¹⁾⁽¹²⁾.

والثامنة: من طريق علي بن أبي طالب⁽¹³⁾ -⁽¹⁴⁾: «(اللهم صل على محمد، وعلى آل

(1) أبو سعيد الخدري الصحابي الجليل (ت. 74هـ / 694م).

(2) أخرجه النسائي في "السنن": (كتاب: السهو، باب كيفية الصلاة على النبي)، رقم: 1293 / 3 / 49، وصححه الألباني.

(3) والحديث قبل النسائي أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب تفسير القرآن، باب قوله (إن تبدو شيئاً...))، رقم: 4798 / 6 / 121.

(4) أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي سيستان وبلوتستان المشهور بأبي داود إمام أهل الحديث في زمانه، وهو صاحب "السنن": (202-275هـ / 818-889م).

(5) في غير الأصل: إذا.

(6) (ق) و(م): على.

(7) سقطت الكلمة في الأصل وأثبتناها من (ر) و(م)، وفي (ق): فيقول.

(8) سقطت من (ر) و(م).

(9) (م): وأهل البيت.

(10) زاد (ر): آل.

(11) سقطت كلمة "مجيد" من (ق).

(12) سنن أبي داود: (كتاب تفریع أبواب الصفوف، باب الصلاة على النبي...))، رقم: 982 / 2 / 227، وعلق عليه الأرئوط في الهامش بالقول: «إسناده ضعيف، حبان بن يسار الكلبي كان قد اختلط، ومحمد ابن علي الهاشمي قال الحافظ في "التقريب": كأنه أبو جعفر الباقر أو آخر مجهول».

(13) (ر): زاد الترجية.

(14) علي بن أبي طالب - (ع) - (23ق هـ - 40هـ / 599-661م).

محمد، كما صليت على إبراهيم، [وعلى آل إبراهيم]⁽¹⁾، إنك حميد مجيد، اللهم بارك على محمد، وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم، وعلى آل⁽²⁾ إبراهيم، إنك حميد مجيد، اللهم و⁽³⁾ ترحم على محمد، وعلى آل محمد، كما ترحمت على إبراهيم، وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد، اللهم و⁽⁴⁾ تحنن على محمد، وعلى آل محمد، كما تحننت على إبراهيم، وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد، اللهم وسلم على محمد، وعلى آل محمد، كما سلمت على إبراهيم، وعلى آل إبراهيم، إنك حميد مجيد⁽⁵⁾»⁽⁶⁾.

(ثم قال)⁽⁷⁾: «وهذه الروايات منها صحيح، ومنها سقيم، وأصحها ما رواه مالك فاعتمده، ولا يؤخذ من الروايات عن النبي - ﷺ - إلا ما صح سنده، لئلا يدخل في حيز الكذب على رسول الله - ﷺ -»⁽⁸⁾.

(1) ساقط في: (ق).

(2) سقطت "آل" في (ق).

(3) "الواو" ساقطة في (ق) و(م).

(4) "الواو" ساقطة في (ق) و(م).

(5) رواه البيهقي في "شعب الإيمان"، رقم: 1485 / 3، وقال: «وهكذا بلغنا هذا الحديث، وهو إسناده ضعيف». وقال الفاداني في "العجالة في الأحاديث المسلسلة": «قال ابن الطيب رواه القاضي عياض في "الشفاء" من طريق المطوعي عن الحاكم، وهكذا هو عند الحاكم في "علومه"، وقال في كل من شيخه والذين فوقه: "وقبض فلان على خمس أصابعه". وأخرجه أبو نعيم في "المعرفة" مسلسلاً، ومن طريقه الغزنوي والديلمي في "مسنده" وابن مزدي وابن الفضل وابن بشكوال وغيرهم من أهل المسلسلات. والتسلسل لا يخلو عن ضعف، والمتن روي معناه عن عبد الله بن عمر وعائشة، وأورده السخاوي في "القول البديع" وأشار إليه في "الجواهر" انتهى». ص: 98.

(6) ابن العربي، أحكام القرآن: 620 / 3.

(7) يقصد: ابن العربي.

(8) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن: 622 / 3.

المسألة الثالثة:

في حكم الصلاة على النبي - ﷺ -.

قال القاضي أبو بكر بن العربي والقاضي أبو الفضل عياض: «⁽²⁾ الصلاة على النبي - ﷺ - فرض في العمر مرة ⁽³⁾ من غير تحديد بوقت، لأمر الله - تعالى - بالصلاة، وحمل الأئمة والعلماء الأمر على الوجوب، وأجمعوا على ذلك» ⁽⁴⁾.

وحكى أبو جعفر الطبري ⁽⁵⁾، أن محمل ⁽⁶⁾ الآية عنده على الندب، وادعى فيه ⁽⁷⁾ الإجماع ⁽⁸⁾.

قال القاضي ⁽⁹⁾ أبو الفضل ⁽¹⁰⁾: «ولعله فيما زاد على المرة الواحدة» ⁽¹¹⁾.

(1) (ق): أبي.

(2) زاد (ق) و(م): إن.

(3) زاد (م): واحدة.

(4) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، 3 / 623. والقاضي عياض، الشفا، تح: عبده كوشك، ص: 546.

(5) محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب أبو جعفر الطبري، استوطن بغداد، وأقام بها إلى حين وفاته، وكان أحد أئمة العلماء يحكم بقوله، ويرجع إلى رأيه لمعرفته وفضله. وكان قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، كان مفسراً وفقياً في أحكام القرآن، عالماً بالسنن وطرقها صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها، عارفاً بأقوال الصحابة والتابعين، عارفاً بأيام الناس وأخبارهم، وله: "تاريخ الأمم والملوك"، وكتاب في "التفسير"، و"تهذيب الآثار" لم يتمه. مات الطبري لأربع بقين من شوال سنة عشر وثلاث مائة [310 هـ / 922 م]. انظر: البغدادى، تاريخ بغداد وذيوله، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، رقم: 539 / 2 : 548.

(6) (ق): حل.

(7) (ر): في ذلك.

(8) انظر: السخاوي، القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع: 1 / 24.

(9) سقطت لفظة "القاضي" في (م).

(10) زاد (ق): عياض.

(11) القاضي عياض، الشفا، ص: 546.

قال القاضي أبو الحسن بن القصار⁽¹⁾: «المشهور عن أصحابنا أن ذلك واجب في الجملة على الإنسان، وفرض عليه أن يأتي بها⁽²⁾ مرة في دهره مع القدرة على ذلك»⁽³⁾.

وقال الشافعي: «الفرض منها الذي أمر الله⁽⁴⁾ به ورسوله - ﷺ -⁽⁵⁾، هو/ في [ص: 22] الصلاة»⁽⁶⁾،⁽⁷⁾ قالوا: «وأما في غيرها فلا خلاف أنها غير واجبة»، وقال: «من لم يصلّ على النبي⁽⁸⁾ بعد التشهد الآخر، وقبل السلام، فصلاته فاسدة، وإن صلى عليه قبل ذلك لم يجزه»⁽⁹⁾.

قال⁽¹⁰⁾ أبو الفضل⁽¹¹⁾: «ولا سلف له في هذا القول، ولا سنة يتبعها، وقد أنكر⁽¹²⁾ هذه المسألة لمخالفتها فيها من تقدم جماعة منهم: الطبري، والقشيري، وغيرهما»⁽¹³⁾.

(1) علي بن عمر بن أحمد، أبو الحسن الفقيه المالكي المعروف بابن القصار: سمع علي بن الفضل السطوري السامري. حدث عنه القاضي أبو الحسين بن المهدي بالله الخطيب، وكان ثقة. له عدة مؤلفات من أهمها: "مقدمة في أصول الفقه"، و"عيون الأدلة"، وغيرهما. توفي أبو الحسن بن القصار في يوم السبت السابع من ذي القعدة سنة سبع وتسعين وثلاثمائة [397 هـ / 1006 م]. انظر: البغداد، تاريخ بغداد، رقم: 6406 / 12: 40.

(2) (ق): به.

(3) انظر: السخاوي، القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع: 1 / 24.

(4) زاد (ق): تعالى.

(5) (ق) و(ر): عليه الصلاة والسلام.

(6) انظر: السخاوي، القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع: 1 / 25.

(7) (ر): زاد الراو هنا.

(8) زاد (ق) و(ر) التصلية.

(9) انظر: السخاوي، القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع: 1 / 28.

(10) زاد (م): القاضي.

(11) زاد (ق): عياض.

(12) زاد (ق) و(م): عليه.

(13) القاضي عياض، الشفا، ص: 548.

قال أبو بكر بن المنذر⁽¹⁾: «يستحب أن⁽²⁾ لا يصلي أحد صلاة إلا صلى فيها على النبي - ﷺ -⁽³⁾، فإن⁽⁴⁾ ترك ذلك فصلاته مجزئة في مذهب مالك، وهو قول جملة أهل العلم»⁽⁵⁾.

وحكى أبو محمد⁽⁶⁾ محمد⁽⁷⁾ بن أبي زيد⁽⁸⁾ عن محمد بن المواز⁽⁹⁾ أن الصلاة على النبي⁽¹⁰⁾ فريضة⁽¹¹⁾.

قال القاضي [أبو محمد]⁽¹²⁾ عبد الوهاب: «إن ابن المواز يراها فريضة في الصلاة

(1) قال النووي: «الإمام المشهور، أحد أئمة الإسلام، تكرر ذكره كثيراً في "الروضة"، وذكره في "المهذب" في صفة الصلاة في رفع اليدين في تكبيرات الانتقالات. هو الإمام أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، المجمع على إمامته، وجلالته، ووفور علمه، وجمعه بين التمكن في علمي الحديث والفقه، وله المصنفات المهمة النافعة في الإجماع والخلاف، وبيان مذاهب العلماء، منها "الأوسط"، و"الإشراف"، و"كتاب الإجماع"، وغيرها. وتوفي بمكة سنة تسع أو عشر وثلاثمائة: [309 أو 310 هـ / 922-923 م]»، النووي، تهذيب الأسماء واللغات، رقم: 742 / 2 / 197.

(2) (ق): لمن.

(3) في غير الأصل ذكروا التصلية إلى جانب التسليم.

(4) (م): وإن.

(5) ابن المنذر: الإشراف على مذاهب العلماء، تح: صغير أحمد الأنصاري، 44 / 2.

(6) (م): سقطت: "أبو".

(7) زاد (ق): عبد الله.

(8) ابن أبي زيد الفقيه القيرواني المالكي الشهير (310-386 هـ / 922-996 م).

(9) محمد بن إبراهيم بن زياد الإسكندراني: مولى ابن قيس، المعروف بـ «ابن المواز». يكنى أبا عبد الله. له تصانيف في الفقه على مذهب مالك. ومات بدمشق سنة تسع وستين ومائتين (269 هـ / 882 م)، وحدث عن ابن بكير. وقيل: إنه روى - أيضاً - عن أشهب، وآخر من حدث عنه ابن أبي مطر. انظر: تاريخ ابن يونس المصري، رقم: 1142 / 1 / 429.

(10) زاد (ر) التصلية هنا.

(11) السخاوي، القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع: 28 / 1.

(12) سقطت في (م).

كقول الشافعي⁽¹⁾.

المسألة الرابعة:

في فضل الصلاة على النبي - ﷺ - .

والدليل على ذلك أحاديث:

الحديث (2) الأول: ما خرّجه البخاري عن جابر بن عبد الله⁽³⁾ قال: «قال رسول الله - ﷺ -: (من قال حين يسمع الأذان، اللهم رب هذه الدعوة التامة، والصلاة القائمة، آت محمدا الوسيلة والفضيلة، وابعثه مقاما محمودا الذي وعدته، حلت له الشفاعة يوم القيامة)»⁽⁴⁾.

قال أبو سليمان الخطابي⁽⁵⁾: «إنما وصف⁽⁶⁾ هذه الدعوة بـ "التمام"⁽⁷⁾؛ لأنها ذكر الله - تعالى -، يُدعى بها إلى طاعة الله⁽⁸⁾ وعبادته، وهذه الأمور هي التي تستحق صفة الكمال والتمام»⁽⁹⁾.

(1) السخاوي، القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع: 1 / 28.

(2) سقط "الحديث" في (ر).

(3) الصحابي جابر بن عبد الله، مات سنة 78 هـ / 967 م.

(4) رواه البخاري في "صحيحه" عن جابر بن عبد الله: (كتاب الأذان، باب الدعاء عند النداء)، رقم: 614:

126 / 1، ورواه أيضا عن جابر في (كتاب التفسير، باب: - عسى أن يعثرك ربك مقاما محمودا -)، رقم:

4719: 86 / 6.

(5) (م): الخافضي؟؟. والخطابي هو الحافظ اللغوي الفقيه المحدث، أبو سليمان، حمد بن محمد بن إبراهيم

ابن خطاب البستي الخطابي، صاحب التصانيف، منها: "شرح الأسماء الحسنى"، وكتاب "الغنية عن

الكلام وأهله"، وغير ذلك. توفي سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة (388 هـ / 988 م). انظر: الذهبي، سير

أعلام النبلاء: رقم: 3637: 496 / 12.

(6) (م): وضعت؟؟.

(7) سقطت من (ر).

(8) زاد (ق) و(م): تعالى.

(9) الخطابي، شأن الدعاء، تح: أحمد يوسف الدقاق، ص: 135.

وأما «الوسيلة»، فقد روي عنه - عليه السلام - ⁽¹⁾، أنه سئل عنها فقال: (هي درجة في الجنة لا ينالها عبد غيري) ⁽²⁾، وقيل ⁽³⁾ في «المقام المحمود» إنه ⁽⁴⁾: الشفاعة.

الحديث الثاني: خرّجه أبو داود، من حديث أبي هريرة ⁽⁵⁾ قال: «قال رسول الله - ﷺ -: (لا تجعلوا بيوتكم قبورا، وصلوا علي فيها) ⁽⁶⁾، فإن صلاتكم تبلغني حيث كانت ⁽⁷⁾» ⁽⁸⁾.

الحديث الثالث: ما روي عن أبي هريرة ⁽⁹⁾ قال: «قال رسول الله - ﷺ -: (من صلى عليّ في كتاب، لم تزل الملائكة تستغفر له ما بقي اسمي في ذلك الكتاب) ⁽¹⁰⁾» ⁽¹¹⁾.

(1) (ر): عليه الصلاة والسلام، (م): ﷺ.

(2) لم أعر عليه بهذا اللفظ، وأصح ما في الباب، ما أخرجه مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص، أنه سمع النبي - ﷺ - يقول: (إذا سمعتم المؤذن، فقولوا مثل ما يقول، ثم صلوا عليّ، فإنه من صلى عليّ صلاة، صلى الله عليه بها عشرا، ثم سلوا الله لي الوسيلة، فإنها منزلة في الجنة، لا تنبغي إلا لعبد من عباد الله، وأرجو أن أكون أنا هو، فمن سأل لي الوسيلة حلت له الشفاعة): (كتاب الصلاة، باب القول مثل المؤذن)، رقم: 384 / 1: 288.

(3) (ق): وقال.

(4) في غير الأصل: إنها.

(5) زاد (ر) الترضية.

(6) سقطت في (ر).

(7) (ق) و(م): كنت، (ر): كنتم.

(8) روى أبو داود عن أبي هريرة قال: قال رسول الله - ﷺ -: (لا تجعلوا بيوتكم قبورا، ولا تجعلوا قبوري عيدا، وصلوا عليّ؛ فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم): (كتاب المناسك، باب زيارة القبور)، رقم: 2042 / 1: 622.

(9) زاد (ر) الترضية.

(10) سقط من (م).

(11) أخرجه الترمذي في "سننه" عن عمر: (أبواب الوتر، فضل الصلاة على النبي)، رقم: 486 / 2: 356 وحسنه الألباني، ورواه الطبراني في "المعجم الأوسط"، رقم: 1835 / 2: 232. وحكم عليه ابن الجوزي بالوضع، انظر: "الموضوعات" 1 / 228. وأورده الكناي في "تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة"، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله بن الصديق، رقم: 33 =

الحديث الرابع: ما روي عن [علي بن أبي طالب - عليه السلام] - [عمر - عليه السلام] - ⁽¹⁾ [أن النبي - صلى الله عليه وسلم] - قال: ([الصلاة والدعاء معلق ⁽³⁾] - ⁽⁴⁾ بين السماء والأرض، و⁽⁵⁾ لا يصعد إلى الله منه ⁽⁶⁾ شيء، حتى يُصلّى على ⁽⁷⁾ [النبي - صلى الله عليه وسلم] - ⁽⁸⁾ ⁽⁹⁾).

الحديث الخامس: ما روي عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: (إذا صلى أحدكم ⁽¹⁰⁾، فليبدأ بتحميد الله، والثناء عليه، ثم ليصلي على النبي ⁽¹¹⁾، ثم ليدعُ بعدُ ⁽¹²⁾ بما شاء) ⁽¹³⁾، [وفي بعضها: ⁽¹⁴⁾ (فإنه أجدر أن ينجح) ⁽¹⁵⁾].

= 1/ 260-261، وناقش الكتاني ابن الجوزي حكمه على الحديث بالوضع ذاكرًا من اقتصر على تضعيفه. وأما الألباني فأورد رواية الطبراني في "السلسلة الضعيفة"، وصدر الكلام على الحديث بالقول: «ضعيف جدا»، رقم: 3316 / 7 / 317.

(1) (ر): علي بن أبي طالب - عليه السلام - وعمر بن الخطاب - عليه السلام -.

(2) ساقط من (م).

(3) (ق): معلقان.

(4) (م): الدعاء يعلق.

(5) سقط الواو في كل من (ق) و(م).

(6) (ق): منها.

(7) (م): عليّ.

(8) سقطت في (م)، وأدرج: اللهم صل وسلم عليه.

(9) لم أقف عليه.

(10) زاد (ر): عليّ.

(11) زادت بقية النسخ التصلية هنا.

(12) سقطت "بعد" في: (ر).

(13) رواه أبو داود في "سننه" (كتاب فضائل القرآن، باب الدعاء) عن فضالة بن عبيد، تح: شعيب الأرناؤوط، رقم: 1481، 2/ 605، وصحح الألباني إسناده، انظر: صحيح سنن أبي داود، رقم: 221 / 5 / 1331.

(14) ساقط من (م).

(15) الحديث أخرجه الطبراني في المعجم الكبير: رقم: 8780 / 9 / 155، قال الهيثمي: «ورجاله رجال الصحيح إلا أن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه»: المجموع: رقم: 17252 / 10 / 155. قال الألباني: «يقويه أن له طريقاً أخرى عند الترمذي من طريق أبي بكر بن عياش عن عاصم عن زر بن حبیش عن عبد الله =

الحديث السادس: أنه روي عنه - عليه السلام - ⁽¹⁾ أنه قال: (صلوا عليّ حيث ما كنتم، فإن صلاتكم تبلغني) ⁽²⁾، وفي رواية (لا يصلي عليّ أحد، إلا عُرِضت عليّ صلاته، حتى ⁽³⁾ يفرغ منها) ⁽⁴⁾.

الحديث السابع: ما روي عنه - عليه السلام - أنه قال: (من صلى عليّ صلاة، صلى الله عليه عشرا) ⁽⁵⁾، وهذه فضيلة ⁽⁶⁾ عظيمة، ومرتبة في الاختصاص والاصطفاء جليلة.

= قال: "كنت أصلي؛ والنبي - عليه السلام - وأبو بكر وعمر معه، فلما جلست بدأت بالثناء على الله، ثم الصلاة على النبي - عليه السلام -، ثم دعوت لنفسي، فقال النبي - عليه السلام -: (سل تعطه، سل تعطه). وقال الترمذي: "حديث حسن صحيح"، انظر سنن الترمذي: (كتاب أبواب السقر، باب ما ذكر في الثناء على الله ..)، رقم: 593 / 1 / 732، والألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، رقم: 3205 / 620 / 7.

(1) في (ق) و(ر): عليه الصلاة والسلام.

(2) أخرجه أبو داود عن أبي هريرة: (باب زيارة القبور)، قال الأرنبوط: «صحيح لغيره، وهذا إسناد حسن»، رقم: 2042 / 2 / 218. وقال الحافظ: «ما أخرجه أبو داود من حديث أبي هريرة رفعه وقال فيه: (وصلوا عليّ فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم) سنده صحيح، وأخرجه أبو الشيخ في "كتاب الثواب" بسند جيد بلفظ: (من صلى عليّ عند قبري سمعته، ومن صلى عليّ نائيا بلغته). وعند أبي داود، والنسائي، وصححه ابن خزيمة وغيره عن أوس بن أوس رفعه في فضل يوم الجمعة: (فأكثروا عليّ من الصلاة فيه فإن صلاتكم معروضة عليّ)»، الفتح: 488 / 6.

(3) (ر): حين.

(4) أخرجه ابن ماجه عن أبي الدرداء (كتاب الجنائز، باب ذكر وفاته...): رقم: 1637 / 1 / 524، وحكم عليه الألباني بالضعف: (صحيح وضعيف ابن ماجه: 1637 / 4 / 137)، وأخرج ابن ماجه حديثا قريبا من هذا حكم عليه بالصحة وهو ما أسنده عن عن أوس بن أوس، قال: قال رسول الله - عليه السلام -: (إن من أفضل أيامكم يوم الجمعة، فيه خلق آدم، وفيه النفخة، وفيه الصعقة، فأكثروا عليّ من الصلاة فيه، فإن صلاتكم معروضة عليّ). فقال رجل: يا رسول الله كيف تعرض صلاتنا عليك وقد أرمت (يعني: بليت)، قال: (إن الله حرم على الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء): رقم: 1636 / 1 / 524، وانظر: الألباني، المصدر السابق، نفس الصفحة.

(5) رواه مسلم في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب الصلاة، باب القول مثل قول المؤذن...): رقم: 384 / 288 / 1.

(6) (م): مرتبة.

المسألة الخامسة:

قوله - ﷺ -⁽¹⁾: (كما صليت على إبراهيم)

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «هو مشكل جدا؛ لأن محمدا⁽²⁾ أفضل من إبراهيم - عليهما السلام -⁽³⁾، فكيف يكون أفضل منه؟ ثم يطلب أن يبلغ رتبته⁽⁴⁾، وفي ذلك تأويلات كثيرة، أمهاتها عشر⁽⁵⁾.

الأول: أن ذلك قيل له قبل أن يعرف بمرتبته، ثم استمر ذلك فيه.

والثاني: أنه سأل⁽⁶⁾ ذلك لنفسه وأزواجه⁽⁷⁾ وآله، لتتم عليهم النعمة كما تمت عليه⁽⁸⁾.

والثالث: أنه سأل⁽⁹⁾ ذلك له، ولأمته، على القول بأن آل محمد: كل من اتبعه⁽¹⁰⁾.

والرابع: أنه سأل⁽¹¹⁾ ذلك مضاعفا له، حتى تكون لإبراهيم بالأصل، وله بالمضاعفة.

(1) (ق) و(ر): عليه الصلاة والسلام.

(2) زاد (ر) التصلية هنا.

(3) (ر) و(م): ﷺ.

(4) (ق): يبلغ مرتبته، (ر): يطلب مرتبته.

(5) (ر) و(م): عشرة.

(6) (ر) و(م): سئل.

(7) (ر): ولأزواجه.

(8) (ق): على إبراهيم.

(9) (ر) و(م): سئل.

(10) (م): أتباعه.

(11) (ر) و(م): سئل.

والخامس: أنه سأل⁽¹⁾ ذلك ليدوم إلى يوم القيامة.

والسادس: أنه يحتمل⁽²⁾ أن يكون أراد⁽³⁾ ذلك له بدعاء أمته، تكرمة لهم، ونعمة عليهم بأن يكون⁽⁴⁾ رسولهم على ألسنتهم.

[ص: 23] والسابع: أن ذلك مشروع لهم، ليثابوا عليه، قال - عليه السلام -⁽⁵⁾ / (من صلى علي صلاة صلى الله عليه عشرين⁽⁶⁾).

والثامن: أنه أراد الله - تعالى -⁽⁷⁾ أن يبقى له ذلك⁽⁸⁾ لسان صدق في الآخرين.

والتاسع: أن معناه: اللهم ارحمه رحمة في العالمين، تبقي بها دينه إلى يوم القيامة⁽⁹⁾.

والعاشر: أن معناه: اللهم صل عليه صلاة تتخذه بها خليلا، كما اتخذت إبراهيم خليلا⁽¹⁰⁾.

(11) [قوله⁽¹²⁾: « والصلاة⁽¹³⁾ على سيدنا محمد⁽¹⁴⁾... »]:

(1) (ر) و(م): سئل.

(2) زاد (ق) و(م): ذلك.

(3) أسقط (ر): أراد وفي (ق) و(م): ذلك أن يكون أنه أراد ذلك.

(4) (ق) و(ر): يكرم.

(5) (ر): عليه الصلاة والسلام.

(6) تقدم تخريجه، (انظر الفهارس).

(7) أسقط (ر): تعالى.

(8) (ر) أسقط "ذلك".

(9) (م): الدين.

(10) ابن العربي، أحكام القرآن: 6 / 443.

(11) من هنا يبتدئ سقط طويل من النسخة (ر).

(12) (ر): قال الشيخ أبو عمر - رحمته الله -

(13) (م): زاد: والسلام.

(14) في (م): على سيدنا محمد خاتم النبيين وإمام المرسلين وعلى آله وأصحابه وسلم تسليما دائما؟؟.

اعلم أن بعض الأشياخ، اعترض على الشيخ أبي عمرو في كونه خالف
الكيفية المروية في الصلاة على النبي - ﷺ -.

وأجيب عنه: بأن ذكر الكيفية، إنما ذلك في⁽¹⁾ باب الكمال
والأولى⁽²⁾، والدليل على ذلك: اتفاق المحدثين على قولهم: "قال رسول الله
- ﷺ -"، وقولهم: "روي عنه - ﷺ -"، ولو كانت الكيفية المروية عنه
- ﷺ -⁽³⁾ على طريق الوجوب، لما خالفها المحدثون والفقهاء في
استدلالاتهم.

وقوله: «على سيدنا»⁽⁴⁾ ...:

"السيد" من السؤدد، وهو الشرف، وقال ابن فارس:
«السيد: الحليم»⁽⁵⁾، وأصله سَيُودٌ، على وزن فيعل من السؤدد، أي
مِن ساد يسود، فقلبت الواو ياء لاجتماع الواو والياء، وسبق
إحدهما⁽⁶⁾ بالسكون فأدغمت الياء في الياء، فقالوا: "سيد".

الجوهري: «السيد: الجليل، يقال: سيد القوم أي
جليلهم»⁽⁷⁾.

(1) (م): من.

(2) (ق) و(م): أسقطا لفظة: "الأولى".

(3) (ق) و(م): ﷺ.

(4) زاد (م): محمد.

(5) معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون: 3 / 114.

(6) (م): أحدهما.

(7) انظر: الجوهري، الصحاح: 2 / 491.

وقال الهروي⁽¹⁾: «السيد: الذي يفوق قومه في الخير»⁽²⁾.

وقال غيره: «السيد: الذي يُفزع إليه في النوائب والشدائد، ويقوم بالأمر».

والسيد: اسم من أسماء النبي - ﷺ -، قال⁽³⁾ - **إنيكلام** -⁽⁴⁾: (أنا)⁽⁵⁾ سيد ولد آدم⁽⁶⁾⁽⁷⁾، وهو سيد العالمين.

وقوله: «**محمد...**»:

وزنه مفعّل، من أوزان المبالغة، وهو منقول من الصفة، فالمحمّد في اللغة هو الذي يحمد حمدا بعد حمد، ولا يكون مفعّل إلا لمن تكرر فيه الفعل مرة بعد مرة، وهو في معنى محمود، لكن فيه معنى المبالغة والتكرار. ووجه المبالغة فيه جمعه⁽⁸⁾ لضروب المحامد كلها؛ أي هو محمود الأخلاق، والأفعال، والأقوال.

(1) الهروي قال ياقوت: هو «حمد بن محمد بن عبد الرحمن أبو عبيد الهروي الباشاني، المؤدب صاحب "كتاب غريب القرآن والحديث"، والسابق إلى الجمع بينهما في علمنا. قرأ على جماعة منهم أبو سليمان الخطابي وكان اعتناؤه وشيخه الذي يفتخر به أبا منصور محمد بن أحمد الأزهري صاحب كتاب "التهذيب في اللغة". مات أبو عبيد هذا فيما ذكره الملبحي سنة إحدى وأربعمائة [401هـ / 1010م] في رجبها. روى عنه "كتاب الغريبين" أبو عمرو عبد الواحد بن أحمد الملبحي وأبو بكر محمد بن إبراهيم بن أحمد الأردستاني، وله من الكتب: "كتاب الغريبين"، و"كتاب ولادة هراة"، معجم الأدباء: 491/2، وانظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، رقم: 282: 84/4.

(2) أبو عبيد الهروي، الغريبين، تح: أحمد فريد المزيدي: 947/3.

(3) (ق): وقال.

(4) (ق): عليه الصلاة والسلام.

(5) أضافت نسخة الأصل: "ولد" هنا، ولا معنى لهذه الزيادة.

(6) زاد (ق): (ولا فخر).

(7) أخرجه مسلم عن أبي هريرة: (كتاب الفضائل، باب فضل نبينا....) بلفظ: (أنا سيد ولد آدم يوم القيامة)، رقم: 2278: 4/1782.

(8) سقطت من (م).

فاسم محمد مطابق لمعناه، والله - تعالى - سمّاه به قبل أن يُسمّى به نفسه، فهو⁽¹⁾ علّم من أعلام نبوته - ﷺ؛ إذ⁽²⁾ كان اسمه صادقاً عليه، فهو محمود⁽³⁾ في الدنيا لما⁽⁴⁾ هدي إليه من العلم والحكمة، وهو محمود في الآخرة بالشفاعة، يحمد⁽⁵⁾ ربه بالمحامد التي يحمدّها عليه، ثم إنه لم يكن محمداً حتى كان أحمد، حمد ربه فنبأه، وشرفه، فلذلك تقدم اسم أحمد على الاسم الذي هو اسم⁽⁶⁾ محمد، فذكره⁽⁷⁾ عيسى فقال: اسمه أحمد، وذكره موسى حين⁽⁸⁾ قال له ربه: تلك أمة محمد⁽⁹⁾، فقال: «اللهم اجعلني من أمة أحمد»⁽¹⁰⁾. فبأحمد ذكر قبل أن يذكر بمحمد⁽¹¹⁾؛ لأن حمده لربه كان قبل حمد الناس له، فلمّا وجد وبعث كان محمداً بالفعل. انظر كيف خص بلواء الحمد، وخص بالمقام المحمود، وأنزلت عليه سورة الحمد، وخص بها دون سائر الأنبياء، وشُرع لنا سنة عند اختتام الأفعال، وانقضاء الأمور، أن نقول: «الحمد لله رب العالمين». قال⁽¹²⁾ - تعالى -:

(1) (م): وهو.

(2) (ق) و(م): إذا.

(3) زاد (ق): عليه.

(4) (ق): بها.

(5) (ق) و(م): بـحمد.

(6) سقط من (ق) و(م).

(7) (ق) و(م): وذكره.

(8) (ق): من حين.

(9) (م): أحمد.

(10) الطبري، جامع البيان، رقم: 15132؛ 13/123، و10/452، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: محمد حسين شمس الدين: 3/430، وذكر السيوطي في "الدر المنثور" هذا الخبر من خلال عدة روايات: فقد أخرجه عبد بن حميد وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن قتادة، وأخرجه أبو الشيخ عن ابن عباس، مع اختلافات في الروايات الثلاث. انظر: الدر المنثور: 3/552، والظاهر أنه من الإسرائيليات.

(11) (ق): محمداً، (م): محمد بدون باء.

(12) زاد (م): الله.

﴿وَفُضِي بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁽¹⁾، [وقال - تعالى - :
﴿وَأَجِرْ دَعْوَاهُمْ؛ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾]⁽²⁾].⁽³⁾

واعلم أن روح محمد - ﷺ -، لما نفخ⁽⁴⁾ في الجسد أدرجت في ذاته⁽⁵⁾ جميع النبوات⁽⁶⁾، فإذا أردت أن تفهم [ذلك، فاعلم أنه - ﷺ - رأس الرسل، والرسل ثلاث مائة وثلاثة عشر، والأنبياء كلهم في ضمن⁽⁷⁾ الرسل، يفهم ذلك]⁽⁸⁾ من فهم انفصال النبوة من الولاية، والولاية من النبوة، وهذا⁽⁹⁾ العدد من الرسل على عدد اسمه - ﷺ -⁽¹⁰⁾، عجت فيه جميع شرائع الرسل، وأخلاقهم، وطباعهم⁽¹¹⁾ الكريمة مع⁽¹²⁾ طبعه، فالميم ثلاثة أحرف: ميم، وياء، وميم. والحاء: حرفان: حاء، وألف. والميمان المضعفان: ستة أحرف، والبدال: ثلاثة أحرف: دال، وألف، ولام، فإذا عدت حروف اسمه كلها، / ظواهرها وبواطنها الخفية، حصل لك ثلاثمائة وأربعة عشر حرفاً، فالثلاثة عشر والثلاث مائة على عدد⁽¹³⁾ الرسل الجامعين⁽¹⁴⁾

(1) الزمر/ 72.

(2) يونس/ 10.

(3) ما بين المعقوفتين سقط في (ق).

(4) (ق) و(م): نفخت.

(5) سقطت الكلمة عند (م).

(6) (م): النبوة.

(7) (م): ضمان.

(8) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق).

(9) (ق): هذه؟؟.

(10) (ق): عليه الصلاة والسلام.

(11) (ق) و(م): وطباعهم.

(12) (ق): في.

(13) زاد (ق): للرسل.

(14) (ق): والرسل جامعين؟؟.

للنبوة، ويبقى⁽¹⁾ واحد من العدد وهو⁽²⁾ لمقام الولاية المفرّق على جميع الأولياء التابعين للأنبياء، فاسم محمد جامع للنبوة⁽³⁾ والولاية.

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «خصائص النبي - ﷺ - كثيرة - أهماتها خمس وعشرون؛ منها:

- أنه ختم به الرسل.
- وجعله شهيدا على الخلق.
- وكلمه الله من غير واسطة.
- وعرج به إلى السماء، حتى سمع صريف⁽⁴⁾ الأقاليم⁽⁵⁾.
- وغفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر.
- وزُويت له الأرض؛ فرأى مشارقها ومغاربها.
- وأحلت له الغنائم.
- وجعلت له الأرض مسجدا وطهورا.
- وبعث إلى الناس كافة.
- ونصر بالرعب مسيرة شهر.
- وأعطى الكنزين الأحمر والأسود.
- وأعطى مفاتيح خزائن الأرض.
- واصطفى من جميع⁽⁶⁾ الخلق، فهو أول من تشق عنه الأرض.

(1) (ق): وبقي.

(2) (ق): فهو.

(3) (ق): النبوة.

(4) (ق): سرير.

(5) (ق): القلم.

(6) سقت "جميع" من (ق).

- ويقوم⁽¹⁾ على يمين العرش.

- وله الوسيلة والشفاعة⁽²⁾.

⁽³⁾ قوله: « خاتم النبيئين ... »:

خَتَمُ الكتاب: طبعه، ومنه قول النبي - ﷺ - (كرم الكتاب ختمه)⁽⁴⁾، وختمت العمل: فرغت منه، وهو المراد ها هنا. فإن عمل الله - تعالى - في تفصيل من فضل بالرسالة والنبوة قد فُرج منه بختم⁽⁵⁾ النبي - ﷺ -، ولهذا جاء في الحديث، (إن مثلي ومثل الأنبياء قبلي، كمثل رجل بنى دارا فكمّلها وحسّنها، وترك منها موضع لبنة، فصار يقال: ما أحسنها لو تمّت)⁽⁶⁾، فأنا اللبنة التي تم بها بناء الأنبياء، وكمل بها جمالهم، وأنا سيد ولد آدم، وأنا أول الأنبياء فضلا، وآخرهم بعثا، قد ختم بي⁽⁷⁾ حديثهم، فلا نبي بعدي⁽⁸⁾.

(1) في الأصل: يقوم.

(2) يراجع في خصوص هذه الخصائص ما أشار إليه ابن العربي في: أحكام القرآن: 3/ 598، وعارضة الأحوذى: 1/ 67.

(3) زاد (ق): واو العطف.

(4) رواه الطبراني في "المعجم الأوسط" عن ابن عباس، انظر: تح: طارق بن عوض الله محمد، وأبو الفضل الحسيني، ط: دار الحرمين، القاهرة: 1415/ 1995، رقم: 3872/ 4/ 162. وعلّق عليه الهيثمي بقوله: «فيه محمد بن مروان السدي الصغير، وهو متروك»، مجمع الزوائد، رقم: 13176/ 8/ 125.

(5) (ق): فختم (كذا).

(6) (ق): وتمت.

(7) (ق): بهم؟؟؟.

(8) متفق عليه، رواه البخاري في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب المناقب، باب خاتم النبيين)، رقم: 3535/ 4/ 186، ورواه أيضا عن جابر بن عبد الله في نفس الباب، رقم: 3534/ 4/ 186، ولم يرد في لفظها: (وأنا أول الأنبياء فضلا... إلخ). ورواه مسلم في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب الفضائل، باب ذكر كونه - ﷺ - خاتم النبيين، رقم: 2286/ 4/ 1790، ولم يرد عنده اللفظ المذكور، ورواه عن جابر أيضا، رقم: 2287/ 4/ 1791، ولم يرد عنده اللفظ المذكور.

وقوله - تعالى :- ﴿وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتِمَ النَّبِيِّينَ﴾⁽¹⁾، قرئ بفتح التاء، بمعنى أنهم خُتموا به، [فهو كاخاتم والطابع لهم، وقرئ بكسر التاء، بمعنى أنه ختمهم أي جاء آخرهم]⁽²⁾.

وقوله: «النبينين...»:

هو جمع نبيء، والكلام فيه⁽³⁾ في مدلوله لغة وشرعا.

أما مدلوله لغة: فقليل: «هو مأخوذ من النبوة، وهي⁽⁴⁾ الارتفاع، ومنه يقال: نبا الشيء عن الشيء؛ إذا ارتفع وعلا».

وقيل: «النبي هو الطريق، [وسمي بذلك لأنه طريق]⁽⁵⁾ إلى الهداية».

وقيل: «هو مأخوذ من الإنباء، وهو الإخبار، ولذلك يقال لرسول الله نبيا، لإخباره عن الله - تعالى -»⁽⁶⁾.

وقال القاضي أبو بكر بن العربي: «قول القائل: نبي على وجهين: قد يهمز، وقد لا يهمز، فمن همره عنى به وجه الخبر وهو النبأ، ومن لم يهمره، فأما عنى به المعنى الأول، وهو الخبر، لكنه⁽⁷⁾ خففه وهو لغة عالية، أو عنى به وجه النبوة، وهو المرتفع من الأرض، وفي اللغة: نبا الشيء [عن الشيء]⁽⁸⁾، إذا ارتفع عنه.

(1) الأحزاب / 40.

(2) ما بين المعقوفتين ساقط من (م).

(3) سقطت عند (ق).

(4) (ق): وهو.

(5) ساقطة في (ق)، وفي الأصل المنقول منه: «على».

(6) زاد في جميع النسخ: هذا نقل السيد.

(7) في غير (ق) والأصل المنقول عنه: "لكن".

(8) زيادة عن الأصل المنقول عنه.

قال الشاعر:

[الخفيف]

«إن جنبي عن الفراش لناب كتجافي الأسر⁽¹⁾ فوق الظراب⁽²⁾»⁽³⁾

فالنبي بالمعنى⁽⁴⁾ الأول: هو المخبر عن الله - تعالى - فعيل بمعنى مفعول، وعن⁽⁵⁾ الثاني: هو العالي المنزلة عند الله⁽⁶⁾، فعيل بمعنى فاعل، وكلاهما فيه⁽⁷⁾ صحيح مجتمع [فيه]⁽⁸⁾»⁽⁹⁾.

وأما مدلوله اصطلاحاً وشرعاً: فلهم فيه تعريفات.

التعريف الأول: «أن النبي⁽¹⁰⁾ هو المخبر عن الله - تعالى - المؤيد بالمعجزة⁽¹¹⁾ الدالة على صدقه».

(1) في الأصل: الأسير؟؟ وفي (ق) و(م): الأسد؟؟. والأسر من السرر، وهو داء يأخذ البعير في كركرته فتسيل ماء، فإذا برك في موضع غليظ تحافى لشدة الوجع. انظر: ابن منظور، لسان العرب: 4 / 360.
(2) ظربت حوافر الدابة نظرياً فهي مطربة إذا صلبت واشتدت، والظراب: جمع ظرب، وهو أصول الجبال والأرضين، وهي الخشنة الحزنة. انظر: ابن منظور، لسان العرب: 1 / 570.
(3) هذا البيت للشاعر علفاء معدي كرب بن الحارث بن أكل الرار الكندي (عم امرئ القيس)، من قصيدة في رثاء أخيه شرجيل بن الحارث، ورد ذلك عند أبي تمام في: الوحشيات (الحماسة الصغرى)، تح: عبدالعزيز الميمني الراجكوتي، وزاد في حواشيه: محمود محمد شاكر، وفي لسان العرب، (مادة: ظرب)، و(مادة: جفو): 1 / 569، و14 / 147، وغيرهما.

(4) (ق): بمعنى.

(5) (ق): وعلى.

(6) زاد (ق): تعالى.

(7) سقطت "فيه" عند (ق) و(م).

(8) زيادة لا توجد في الأصل الذي نقل عنه المؤلف، وفي (ق): عليه.

(9) ابن العربي، المتوسط، ص: 88.

(10) (ق): ﷺ.

(11) (ق): المعجزات.

والثاني: «أن النبي من يعلم كونه نبياً، والنبوة علمه بنبوته».

والثالث: «أن النبي هو العالم بربه، والنبوة علمه بربه».

والرابع: «أن النبوة سفارة العبد بين الله - تعالى - والخلق».

والتعريفات الثلاثة الأخيرة ضعفها سيف الدين⁽¹⁾.

وقال الغزالي: «النبوة عبارة عن أنواع من الخواص التي يختص بها النبي⁽²⁾،

/ وهي أربع⁽³⁾:

[ص: 25]

- أحدها: أنه يعلم⁽⁴⁾ حقائق الأمور المتعلقة بالله - تعالى -، وصفاته، وملائكته، وكتبه، والدار الآخرة.

- وثانيها: أن له في نفسه صفة بها تتم له الأفعال الخارقة للعادة.

- وثالثها: أن له صفة بها يدرك ما سيكون من الغيب، إما في اللحظة، وإما في

المنام.

- ورابعها: أن له صفة بها يدرك⁽⁵⁾ الملائكة، ويشاهدهم.

فهذه كمالات ثبتت للأنبياء⁽⁶⁾»⁽⁷⁾.

(1) الآمدي، أبحار الأفكار، تح: أحمد محمد المهدي: 12 / 4.

(2) (ق): ﷺ.

(3) (ق): أربعة.

(4) (ق): يعرف.

(5) (ق): يدرك بها.

(6) زاد (ق): عليهم الصلاة والسلام.

(7) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين: 194 / 4.

واعلم أن⁽¹⁾ نافعا قرأه⁽²⁾ بالهمز؛ حيث ما وقع في القرآن، إلا في موضعين: في سورة الأحزاب: قوله - تعالى -: ﴿إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ﴾⁽³⁾، بلا همز، ولا مد، وقوله: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾⁽⁴⁾.

وإنما ترك همز⁽⁵⁾ هذين، لاجتماع همزتين مكسورتين من جنس واحد، وهو من أنبأ عن الله، إذا أخبر. واستدلوا على همزه، بما جاء من جمعه على: نبأ⁽⁶⁾، وأنشد سيويه للعباس بن مرداس⁽⁷⁾:

«يَا خَاتِمَ⁽⁸⁾ النَّبَاءِ إِنَّكَ مَرْسَلٌ بِالْحَقِّ كُلِّ هَدَى السَّبِيلِ هَذَا كَا⁽⁹⁾»⁽¹⁰⁾

وهذا كما يُجمع فعيل في الصحيح اللام⁽¹¹⁾ على فعلاء، كالشريف وشرفاء و⁽¹²⁾ ظريف وظرفاء، وكريم وكرماء.

(1) (ق): بأن.

(2) (ق): قرأ.

(3) الأحزاب/ 50.

(4) الأحزاب/ 53.

(5) (ق): همزة.

(6) (ق) و(م): أنباء (كذا).

(7) العباس بن مرداس بن أبي عامر بن حارثة بن عبد بن عيسى بن رفاعة بن الحارث بن بهشة بن سليم. أسلم قبل فتح مكة ووافى رسول الله - ﷺ - في تسعة من قومه، ولم يسكن العباس بن مرداس مكة ولا بالمدينة. وكان يغزو مع النبي - ﷺ - ويرجع إلى بلاد قومه، وكان يأتي البصرة، انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 4/ 271.

(8) (ق): ختم؟.

(9) (م): هديك.

(10) انظر: المبرد، الكامل: 3/ 16، والمقتضب، تح: محمد عبد الخالق عزيمة: 1/ 162.

(11) سقطت من (م).

(12) هذا الزيادة نقلت من (م).

وتصغير النبي: نُبِيٌّ، مثل نُبَيْع⁽¹⁾، وتصغير النبوة نُبَيْئَةً، مثل نُبَيْعَةٍ، تقول العرب "كانت نبِيَّةً مسيلمة نبِيَّةً سوء".

وقرأ الجمهور⁽²⁾ من القراء: ﴿النبيين﴾ بغير همز، إلا نافعا - كما تقدم -.

واختلف القائلون بترك الهمز في النبي، فمنهم من اشتق اشتقاق مَنْ هَمْز، ثم سهّل الهمزة من النبي؛ لأن الهمزة جاءت بعد ياء لا تقبل الحركة؛ لأنها للمد، وهذه الهمزة التي تأتي بعد الياء التي للهمز لا تسهّل إلا بالإبدال؛ تُبدل ياء، وتدغم الياء في الياء.

ومنهم من ذهب إلى أن النبي ليس مسهّلاً من الهمز، وإنما هو مشتق من نبا ينبو إذا ظهر وارتفع، ومن⁽³⁾ النبوة وهي⁽⁴⁾ المرتفع من الأرض، ومن نبأه الله فقد رفعه، وأعلى حرجته، ومنها⁽⁵⁾ قوله - تعالى -: ﴿وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا﴾⁽⁶⁾، [أي رفيعاً]⁽⁷⁾.

واستدلوا على هذا القول بما روي أن رجلاً قال للنبي - ﷺ -: "يا نبيء الله"، فهمز، فقال له النبي - ﷺ -: "لست بنبيء الله - وهمز -، ولكنني نبي الله - ولم يهمز -"، قال أبو علي: «وُضِعَ سند هذا الحديث»⁽⁸⁾.

(1) (ق): نبيخ.

(2) (ق): جمهور.

(3) (ق): أو من.

(4) (ق): وهو.

(5) (ق): ومنه.

(6) مريم / 51.

(7) سقطت من (م).

(8) هذا الحديث أخرجه الحاكم في "المستدرک" عن أبي ذر، (كتاب التفسير، من قراءات النبي)، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، وله شاهد مفسر بإسناد ليس من شرط هذا الكتاب»، وعلق عليه الذهبي بقوله: «بل منكر لم يصح»، انظر: رقم: 2906 / 2 / 251. وضعفه الألباني في السلسلة الضعيفة والموضوعة، رقم: 5759 / 12 / 574.

(9) قال الألباني في السلسلة الضعيفة والموضوعة: «إن القرطبي قال في "جامعه": (1 / 431): "قال أبو =

قوله: «وإمام المرسلين...»:

أما "الإمام" في اللغة، فقليل: هو المتبوع.

وقيل: «هو المتقدم».

وقيل: «هو الشفيح، لقوله - (عليه السلام) -⁽¹⁾: (أئمتكم شفعاؤكم)⁽²⁾».

وأما في الشرع، فقال المتكلمون: «هو من اتصف برئاسة عامة في الدين والدنيا».

وقيل: «هو المتقدم على الناس في دين أو دنيا».

وقوله: «المرسلين...»:

جمع: مرسل، والكلام فيه في: مدلوله لغة وشرعا.

أما لغة⁽³⁾: فالرسول والمرسل، فهو مأخوذ من المتابعة، يقال: جاء الناس أرسالا،

= علي: ضعف سند هذا الحديث". قلت: أبو علي هذا أظنه الحافظ ابن السكن، واسمه سعيد بن عثمان ابن سعيد البغدادي، نزيل مصر؛ قال الذهبي في "تذكرة الحفاظ": (3/ 938): "وقع كتابه" الصحيح المتتقى "إلى أهل الأندلس"، انظر: رقم: 5760 / 12 / 577.

(1) عليه الصلاة والسلام.

(2) أورده القاضي عياض في "إكمال المعلم بفوائد مسلم"، وعلق عليه المحقق بالقول: «إتحاف السادة المتقين: 3/ 175، ولا يكاد يثبت»، انظر "شرح المعلم" تح: د. يحيى إسماعيل: 2/ 321. وعلق الحافظ العراقي على قول الغزالي في "الإحياء": «قال - (عليه السلام) -: (أئمتكم شفعاؤكم)، أو قال: (وقدكم إلى الله؛ فإن أردتم أن تتركوا صلاتكم فقدموا خياركم)» بقوله: «حديث: (أئمتكم وقدكم إلى الله - تعالى - فإن أردتم أن تتركوا صلاتكم فقدموا خياركم): أخرجه الدارقطني، والبيهقي، وضعف إسناده من حديث ابن عمر، والبخاري، وابن قانع، والطبراني في "معاجهم" والحاكم من حديث مرثد بن أبي مرثد نحوه، وهو منقطع، وفيه يحيى بن يحيى الأسلمي وهو ضعيف»، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، (مطبوع بهامش إحياء علوم الدين)، ص: 147.

(3) (ق): اللغة.

إذا تتبع⁽¹⁾ بعضهم بعضاً، فكأنه ألزم تكرير التبليغ، وألزم الأمة باتباعه، والرسول بمعنى: مرسل.

وأما الرسول في العرف الشرعي: فيستدعي⁽²⁾ معرفة المرسل، والمرسل إليه، والمرسل به، والإرسال.

فأما الرسول: فقال بعض علمائنا: «هو من أتى بشرع على الابتداء، أو من أتى بنسخ بعض الأحكام من شرع متقدم، [أو بتأكيد شرع متقدم]⁽³⁾ والحث عليه، ودعا⁽⁴⁾ إلى إحيائه فهو رسول».

وقال بعضهم: «الرسول هو المتحمل بالرسالة إلى الأمة».

[وأما المرسل: فهو من له الرسالة، وقيل: «هو الأمر بتبليغ الرسالة»]⁽⁵⁾.

وأما المرسل إليه: فهو من أرسل إليه الرسول.

وأما المرسل به: فهي الرسالة.

والرسالة: هي قول الله - تعالى - لمن اصطفاه من عباده: «أرسلتك، وبعثتك بالشرائع، فبلغ عني».

وأما الإرسال: فهو أمر الله - تعالى - للرسول بالإبلاغ إلى من أرسله إليه، وقيل:

«الإرسال هو تحمل⁽⁶⁾ الرسالة»./

[ص: 26]

(1) (ق): تبع، (م): اتبع.

(2) (ق): يستدعي بإسقاط الفاء.

(3) سقط في (ق).

(4) في الأصل و(م): وادعاء: والتصحيح من (ق).

(5) ساقط في الأصل.

(6) (ق): يحمل.

قال القاضي عياض: «اختلف العلماء هل الرسول والنبي بمعنى واحد أو بمعنىين، فقيل: "هما سواء، واستدلوا بقوله - تعالى -: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾⁽¹⁾، فقد أثبت لهما معا الإرسال، قالوا: ولا يكون النبي إلا رسولا، ولا الرسول إلا نبيا".

وقيل: "هما معنيان متباينان من وجه، [مجتمعان من وجه]⁽²⁾؛ إذ قد اجتمعا في النبوة التي هي الاطلاع على الغيب، واختلفا في زيادة الرسالة للرسول، وهو الأمر بالإنذار والإعلام، وحجتهم من الآية نفسها التفريق بين الاسمين، ولو كان شيئا واحدا لما حُسِّن تكررهما في الكلام البليغ، قالوا: والمعنى: وما أرسلنا من نبي إلى أمة، أو نبي ليس بمرسل إلى أحد"⁽³⁾.

قوله: «وعلى آله...»:

قال الأستاذ بن أبي الربيع: «إضافة الآل إلى الضمير ضعيفة في الاستعمال، وإنما يضاف الآل إلى الظاهر المعظم»⁽⁴⁾. تقول العرب: آل الله، وآل الرسول، [وآل الخطّاب]⁽⁵⁾، والدليل على ذلك أيضا، أنه لما سئل النبي - ﷺ - كيف نصلي عليك؟ فقال: (قولوا: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد)⁽⁶⁾، ولم يقل: "وعلى آله"⁽⁷⁾. وإلى

(1) الحج/ 50، وفي الأصل و(ق): (وما أرسلنا من رسول ولا نبي)؟؟.

(2) سقطت في (ق).

(3) القاضي عياض، الشفا، ص: 311.

(4) انظر: ابن أبي الربيع، تفسير القرآن الكريم، ص: 424.

(5) سقط في (م).

(6) تقدم تخريج الحديث (انظر الفهارس).

(7) في (م): وآله.

هذا ذهب جماعة، كالنحاس⁽¹⁾، والكسائي، وأبي بكر الزبيدي⁽²⁾.

ولا تقول: العرب: "آل الخياط"⁽³⁾، ولا "آل النجار"؛ لأن هذه الأشياء لا تفتخر بها العرب.

وإنما فعل هذا⁽⁴⁾ بـ"الآل"؛ «لأن الألف عندهم بدل من الهمزة، والهمزة بدل من الهاء⁽⁵⁾، والأصل: "أهل"، ثم أبدلت الهمزة من الهاء، كما قالوا: ماء، والأصل ماء، لقولهم في الجمع: أمواه، فالألف على هذا بدل من بدل في الدرجة الثالثة، فصارت لذلك بمنزلة التاء في القسَم؛ لأنها بدل من الواو، والواو بدل من الباء، فكما لزم

(1) هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن إساعيل المعروف بالنحاس، أخذ عن أبي إسحاق الزجاج. وكان واسع العلم، غزير الرواية، كثير التأليف؛ ولم تكن له مشاهدة، فإذا خلا بقلمه جود وأحسن. وله كتب في القرآن مفيدة، منها: "كتاب معاني القرآن"، و"كتاب إعراب القرآن"، وله "كتاب في تفسير أسماء الله - عز وجل -"، وله في ناسخ القرآن ومنسوخه كتاب، وكتاب في اختلاف البصريين والكوفيين في النحو، سماه "المُفَنِّع"، وكتاب في أخبار الشعراء. توفي بمصر سنة سبع وثلاثمائة [307هـ/919م]. انظر: أبو بكر الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين (سلسلة ذخائر العرب 50)، تح: محمد أبو الفضل، رقم: 160: 1/220 وما بعدها.

(2) هو محمد بن الحسن الزبيدي الأشبيلي أبو بكر، النحوي اللغوي: سكن قرطبة، أخذ عن أبي علي إساعيل القالي. مات الزبيدي بأشبيلية في جمادى الأولى سنة تسع وسبعين وثلاثمائة [379هـ/990م]، كذا ذكر ابن بشكوال. قال الحميدي: «أبو بكر الزبيدي من الأئمة في اللغة والعربية ألف في النحو كتابا سماه كتاب الواضح. واختصر "كتاب العين" اختصارا حسنا. وله كتاب في أبيات سيبويه. وله كتاب ما يلحن فيه عوام الأندلس. وكتاب "طبقات النحويين"، وله غير ذلك من التصانيف في كل نوع من الأدب... وكان شاعرا كثير الشعر...»، انظر: ابن بشكوال، الصلة في تاريخ أئمة الأندلس: 1/509، والحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس: 1/48، وياقوت الحموي، معجم الأدباء: رقم: 1036: 6/2518.

(3) (م): الخطاب؟؟.

(4) (م): هكذا.

(5) (م): الباء.

التاء اسم الله - تعالى -، لزم [الآل]⁽¹⁾ الاسم الظاهر المعظم دون غيره⁽²⁾.

وإذا تتبعنا ما ذكرته⁽³⁾، تجده في هذه الصناعة محافا عليه، وأن كل ما كان في الدرجة الثالثة، يقصر⁽⁴⁾ ولا يتسع فيه، بخلاف ما كان في الدرجة الثانية.

وقال بعض المتأخرين: «ما قاله فيه نظر، وإنما يقال: الأكثر إضافة⁽⁵⁾ إلى الظاهر، فيحمل على الأمر الأكثرى، والآخر جائز».

وقد ورد في شعر⁽⁶⁾ عبد المطلب⁽⁷⁾. حين جاءه أبرهة الأشرم⁽⁸⁾ لهدم مكة⁽⁹⁾، فقال في ذلك:

[مجزوء الرجز]

«وانصر على آل⁽¹⁰⁾ الصليب وعابديه⁽¹¹⁾ اليوم آلك⁽¹²⁾»

(1) سقطت في (ق).

(2) انظر: ابن أبي الربيع، تفسير القرآن الكريم، ص: 424.

(3) زاد (م): لك.

(4) (م): فيقصر.

(5) (م): إضافته.

(6) (م): الشعر القصيح وهو شعر.

(7) عبد المطلب هو جد النبي - ﷺ - (ت: 72 ق هـ / 578).

(8) أبرهة الأشرم ملك الحبشة.

(9) زاد (م): المشرفة.

(10) (م): عبد؟؟؟.

(11) (م): عابده.

(12) لما كان أول المحرم سنة اثنتين وثمانين وثمانمائة من تاريخ ذي القرنين، وكان النبي - ﷺ - يومئذ حملا في بطن أمه، حضر أبرهة الأشرم ملك الحبشة يريد هدم الكعبة، ثم إن أبرهة بعث خيلا له إلى مكة، فأخذت مائتي بعير لعبد المطلب، فهم أهل الحرم يقتاله، ثم عرفوا أنهم لا طاقة لهم به فتركوه. وبعث أبرهة إلى أهل مكة يقول لهم: إني لم آت لحربكم وإنما جئت لهدم هذا البيت، فإن لم تتعرضوا لدونه بحرب، فلا حاجة لي بدمائكم! فقال عبد المطلب لرسوله: والله لا نريد حربه، وما لنا من حاجة، هذا بيت الله =

يعني قريشا؛ لأن العرب كانوا يسمونهم آل الله، لكونهم أهل البيت، وقال خفاف السلمي⁽¹⁾:

[الطويل]

«أنا الفارس الحامي حقيقة والدي⁽²⁾ وألي كما تحمي حقيقة آلكا⁽³⁾»⁽⁴⁾

[الوافر]

وقال آخر⁽⁵⁾:

«إذا وضع الهزاهز⁽⁶⁾ آل قسوم فزاد الله آلكم ارتفاعا»⁽⁷⁾

= البيت خليله ابراهيم عليه السلام فهو يحميه ممن يريد هدمه... ثم قام عبد المطلب فأخذ بحلقة باب الكعبة ودعا الله تعالى ثم قال:

«لا همم أن المرء يمنع رحله فامنع حلالك
وانصر على آل الصليب وعابديه اليوم آلك»

انظر: السبكي، الأشباه والنظائر: 2/367، وكمال الدين الشافعي، حياة الحيوان الكبرى: 2/313.

(1) خفاف بن ندبة، وهي أمه السلمي، وهي: ندبة بنت أبان بن الشيطان، من بني الحارث بن كعب، وأبوه عمير، ويكنى أبا خراشة، وهو ابن عم صخر وخنساء ومعاوية، أولاد عمرو بن الحارث بن الشريد. وخفاف هذا شاعر مشهور، وكان أسود حالكا، وهو أحد أغربة العرب. وهو ممن ثبت على إسلامه في الردة. قال الأصمعي: شهد خفاف حنيناً مع رسول ﷺ - وقال غيره: شهد الفتح مع النبي ﷺ - ومعه لواء بني سليم، وشهد حنيناً والطائف. له حديث واحد عن النبي ﷺ - انظر: ابن الأثير، أسد الغابة: 1/616.

(2) (ق): والذي.

(3) (م): آلك.

(4) هذا البيت ذكره ابن مالك الطائي الجبائي في "شرح تسهيل الفوائد" ولم ينسبه، انظر: تح: د. عبد الرحمن السيد، ود. محمد بدوي المختون: 3/244. وأورد البغدادي في "خزانة الأدب" صدر هذا البيت بعبارة مخالفة ونسبه إلى خفاف بن ندبة الصحابي، وفيه:

«أنا الفارس الحامي حقيقة والدي به تدرك الأوتار قدما كذلكا»

انظر: خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تح: عبد السلام هارون: 5/440.

(5) (م): الآخر.

(6) كلمة غير واضحة في (م).

(7) البيت قاله مقاس العائذي، وهو شاعر جاهلي، وذكر بعضهم أنه مخضرم، والبيت من قصيدة في مدح =

[فأضاف الآل إلى الضمير المخاطب]⁽¹⁾.

واختلف الناس في آل النبي - ﷺ -، فقال القاضي أبو⁽²⁾ بكر بن العربي: «هم أتباعه⁽³⁾، وكذلك قال مالك⁽⁴⁾».

وقال غيره: «كل من آمن به، [واتبع سنته]، وهذا قريب من الأول.

وقيل: «كل من آمن به»⁽⁵⁾ واتبع سنته من عشيرته».

وقيل: «أهل بيته»، قال ابن العربي: «وهو الأصح، لقوله - ﷺ -»⁽⁶⁾ في حديث: (صل على محمد وعلى آل محمد⁽⁷⁾)⁽⁸⁾، وفي حديث آخر: (صل على محمد وعلى أزواجه وذريته)⁽⁹⁾، فتارة أطلق الآل، وتارة⁽¹⁰⁾ فسرهُ بالأزواج والذرية⁽¹¹⁾.

= بني ذهل بن شيان بن ثعلبة، بما لقي فيهم من حسن الجوار وكمال الخزم والباع، المفضليات، تح وشرح: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، قصيدة: 84، ص: 305. والهزاهز: البلايا والمصائب.

(1) سقط ما بين المعقوفتين من (م).

(2) (ق): أبي؟؟.

(3) زاد (ق) و(م): المتقون.

(4) ابن العربي، أحكام القرآن: 3/ 623. وفيه زيادة «المتقون» كما أثبتت النسخة (ق) و(م).

(5) الموضع بين معقوفتين سقط في (م).

(6) في الأصل: عليهم؟؟.

(7) سقطت في (م).

(8) أخرجه البخاري في "صحيحه" عن كعب بن عجرة في: (كتاب حديث الأنبياء)، رقم: 3370:

4/ 146، وفي: (كتاب تفسير القرآن، باب قوله: - إن تبدو خيرا... -، رقم: 4797: 6/ 12، وفي: (كتاب

الدعوات، باب الصلاة على النبي...)، رقم: 6357: 8/ 77.

(9) أخرجه مسلم عن أبي مسعود الأنصاري: (كتاب الصلاة، باب الصلاة على النبي...)، رقم: 407:

306/1.

(10) (م): وأخرى.

(11) ابن العربي: أحكام القرآن: 3/ 623.

وقال بعض المتأخرين: «آل النبي - ﷺ -⁽¹⁾ أولاد علي، والعباس⁽²⁾، وعقيل⁽³⁾، وحمزة⁽⁴⁾، وهم أهل ورائته، لولا المنع منه، وهم آله الذين تحرم الصدقة عليهم»، قال: «ومن فسر آله في باب الصلاة، والاحترام بغير هذا فقد غلط».

قوله: «وأصحابه...»:

«جمع صاحب، ويجمع أيضا على صحب، مثل راكب وركب، ويجمع أيضا على أصحاب وصحاب⁽⁵⁾، / ويقال: في فعله صحب يصحب صُحبة بالضم، وصَحابة [ص: 27] بالفتح»، قاله الجوهري⁽⁶⁾.

وقال سيف الدين: «اختلف الناس في مسمى الصحابي⁽⁷⁾ من هو؟

- فذهب أكثر أصحابنا وأحمد بن حنبل أن الصحابي: «من رأى النبي - ﷺ - وصحبه ولو ساعة، وسواء روى عنه أو لم يرو».

- وذهب آخرون إلى أن الصحابي «من رأى النبي - ﷺ - [وطالت صحبته للنبي - ﷺ -، وأخذ عنه العلم]⁽⁸⁾».

(1) (ق) و(م): - ﷺ -

(2) ابن عبد المطلب عم النبي - ﷺ -: (ت. 32 هـ / 683 م).

(3) عقيل بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي القرشي، أخ علي بن أبي طالب وجعفر بن أبي طالب وهو أسن منهما، (44 ق. هـ - 60 هـ / 578 - 679 م).

(4) ابن عبد المطلب عم النبي - ﷺ -: (ت. 3 هـ / 625 م).

(5) (م): صحب.

(6) في: الصحاح، 1/ 161.

(7) (م): الصاحبي؟؟

(8) في (ق) و(م): وإن لم يرو عنه، وذهب محمد بن يحيى إلى أن هذا الاسم إنما يسمى به من طالت صحبته للنبي - ﷺ -.

والقول الأول هو الأثبت، والدليل عليه من وجهين:

- الأول: أن صاحب مشتق من الصحبة، والصحبة اسم يقع على القليل والكثير.

- والثاني: أن الإنسان لو حلف أن لا يصحب غيره، أو ليصحبته، فإنه يبر ويحنث⁽¹⁾ بصحبته ولو بلحظة⁽²⁾ واحدة.

واحتج المخالف بأنه يقال: أصحاب الجنة وأصحاب الحديث إذا طالت صحبتهم، ولا يقال ذلك لمن ثبت في الجنة لحظة واحدة، ولا لمن سمع حديثاً واحداً.

والجواب: أن هذا عرف طارئ في هذه الصور، ولا يلزم من صحة الإطلاق فيها امتناع الإطلاق على غيرها، بل يجب أن يقال بصحة إطلاق⁽³⁾ ذلك على المكائير الملازم، وعلى غيره نفياً للمجاز والاشتراك عن اللفظ⁽⁴⁾ «⁽⁵⁾».

قوله: « وسلم تسليماً... »:

«سَلِّمْ»⁽⁶⁾ مبالغة من السَّلامة، يقال: "سَلِّمْ فلان من الآفة والعيب سلامة، وسَلِّمه الله منها".

وقد أمر الله - تعالى - عباده أن يَسَلِّمُوا على النبي - ﷺ - فقال - تعالى - ⁽⁷⁾: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾⁽⁸⁾.

(1) سقطت الكلمة في (م).

(2) أي ولو صحبه لحظة واحدة.

(3) سقطت الكلمة من (م).

(4) (ق): اللفظة.

(5) الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، تح: سيد الجميلي: 2 / 103.

(6) سقطت الكلمة في (ق).

(7) سقطت الكلمة من (ق) و(م).

(8) الأحزاب/ 56.

قال القاضي أبو الفضل⁽¹⁾: «وفي⁽²⁾ معنى التسليم عليه ثلاثة أوجه:

- أحدها: السلامة لك ومعك.

- والثاني: أي السلام على حفظك ورعايتك، متول له، وكفيل⁽³⁾ به، ويكون السلام هاهنا اسم الله - تعالى -⁽⁴⁾.

- والثالث: أن السلام بمعنى المسالمة والانقياد، كما قال - تعالى -: ﴿قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا يَمْلِكُ شَيْءٌ عِنْدَ اللَّهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾⁽⁵⁾، ﴿قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا يَمْلِكُ شَيْءٌ عِنْدَ اللَّهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾⁽⁶⁾.

وقوله⁽⁷⁾: ﴿تَسْلِيمًا﴾ تفعيلاً، مصدر مؤكد للفعل، مثل كَلَّمَ تَكْلِيمًا.

انتهى الكلام في الخطبة وبالله⁽⁸⁾ الإعانة والتوفيق.

(1) زاد (ق) و(م): عياض.

(2) (ق): أسقط الواو.

(3) (ق): وتكفيل.

(4) سقطت اللفظة من (م).

(5) النساء/ 64.

(6) انظر: القاضي عياض، الشفاء، ص: 545.

(7) (ق): أسقط واو العطف.

(8) زاد (م): تعالى.

واعلم - وفكك الله - ⁽¹⁾ أنه قبل الشروع في الكلام في العقيدة ⁽²⁾ لابد من الكلام في مقدمة وسبعة أبواب:

- الباب الأول: في حقيقة أصول الدين، وما يتعلق به من الأحكام.
- والباب الثاني: في المناظرة.
- الباب الثالث: في الحد.
- والباب الرابع: في النظر.
- والباب الخامس: في الدليل.
- والباب السادس: في العلم.
- والباب السابع: في العقل.

واعلم أن العلم بهذه الأبواب إنما هو بالنسبة إلى المقصود الذي هو النظر في العالم، والعلم بحدوثه، ووجه دلالته على وجود محدثه كالخوادم، ليكون الخائن في طلب المقصود على بصيرة بها ⁽³⁾.

(1) أسقط (م): الدعاء هنا.

(2) زاد (م): أن نقول.

(3) "بها" ساقطة من (ق).

[المقدمة]

أما⁽¹⁾ المقدمة: فالكلام فيها في مسألتين: أما

المسألة الأولى:

[في التعريف بالمؤلف]

فهو⁽²⁾ أن مؤلف هذه «العقيدة البرهانية»، هو أبو عمرو عثمان بن عبد الله السلاجي، الأصولي، إمام أهل المغرب في علم الاعتقاد، وكان زاهدا، ورعا⁽³⁾، مشغلا بتعليم العلم، وكان يقول لتلامذته: «لا يتعرض أحد منكم لخدمتي، فلإني أخاف أن تفسدوا علي نيتي».

وكان يمر⁽⁴⁾ في الطريق، فيصيب العجين على الأبواب، فيحمله بنفسه، وحكى التادلي⁽⁵⁾ عن أحمد الأنصاري⁽⁶⁾، أن أبا الحسن البرزالي - خديم أبي عمرو -، أنه قال:

(1) سقطت الكلمة من (ق)

(2) (م): اعلم.

(3) (ق): وارعا، صوفيا.

(4) (ق): يمشي.

(5) التادلي هو يوسف بن يحيى بن عيسى بن عبد الرحمن، أبو الحجاج المعروف بابن الزيات التادلي المراكشي (ت. 627هـ / 1230م)، لغوي أديب من قضاة المالكية، من أهل تادلة، صاحب كتاب "التشوف إلى رجال التصوف" و"أخبار أبي العباس السبتي"، وله أيضا: "نهاية المقامات في دراية المقامات"، وغيرهما. انظر: الزركلي، الأعلام: 8 / 257.

(6) من تلاميذ السلاجي المقربين، إليه يرجع الفضل في نقل أهم أطوار حياته، وقد اعتمد التادلي في "التشوف" على أخباره في نقله سيرة أبي عمرو. إن كل ما نعرفه عن هذا الرجل أن اسمه أحمد واسم أبيه عيسى وكنته هي: أبو القاسم، وأنه عاش بعد أبي عمرو، لأنه يروى سيرة أبي عبد الله التاودي الذي عاش بعد السلاجي. انظر: البختي: عثمان السلاجي ومذهبيته الأشعرية، ص: 172.

«استدعيت أبا عمرو إلى منزلي، وصنعت له طعاما، فقدمت إليه طبقا من عنب، فأخذ [ص: 28] منه حبة ووضعها/ في فمه، ثم أخرجها وردّها إلى الطّبق.

فقلت له: "كل"، فأبى، فأقسمت عليه.

فقال لي⁽¹⁾: "لا تُقسم، من أين جاءك هذا العنب؟".

فقلت⁽²⁾: "أهداه لي بعض جيراني".

فقال لي⁽³⁾: "[فما حرفته؟".

فقلت له: "هو خمار يشتري العنب فيعصره، ويبيعه وهو مسكر".

فقلت له: "لم سألتني؟".

فقال لي: [4] "لما أخذت حبة [من هذا العنب، ووضعتها بين أسناني]⁽⁵⁾، فوجدتها⁽⁶⁾ أشد من⁽⁷⁾ الحجر، فأخرجتها من فمي ورددتها"⁽⁸⁾.

وذكر التادلي أن أبا عمرو كان ممن يحسن علم الكلام، وفاق فيه في عصره، وقد ساد⁽⁹⁾ جماعة من تلامذته في علم الكلام، كأبي عبد الله الكتاني، وغيره⁽¹⁰⁾.

(1) سقطت الكلمة في (ق).

(2) زاد (ق): له.

(3) زاد: لما أخذت حبة من هذا العنب

(4) ساقط من (ق).

(5) سقطت من (م).

(6) (م): وجدتھا.

(7) زاد (م): هذا.

(8) التادلي، ، الشوف إلى رجال التصوف، تح: أحمد التوفيق، ص: 201.

(9) أضاف (ق) و(م): عليه.

(10) التادلي، الشوف، ص: 198.

وذكر ابن بزيمة أن هذه العقيدة مرتبة على أبواب «الإرشاد» ومشملة عليها.
 وذكر التادلي أن أبا عمرو - رحمه الله⁽¹⁾ - توفي بمدينة فاس سنة أربع⁽²⁾ وستين
 وخمس مائة⁽³⁾.

المسألة الثانية:

في نسبة هذه العقيدة إلى «البرهان»⁽⁴⁾.

اعلم أن «العقيدة» مشتقة من العقد، وهو الربط والشد،⁽⁵⁾ وهي فعيلة بمعنى
 مفعولة، أي معقود على ما دلّت عليه، ويحتل أن تكون فعيلة، بمعنى فاعلة؛ أي هي
 الحاملة للمشتغل بها أن⁽⁶⁾ يعقد ويعتقد ما دلّت عليه، مما يجب لله - تعالى -، وما
 يجوز عليه، وما يستحيل.

وأما نسبتها إلى «البرهان»⁽⁷⁾، ولم ينسبها إلى الدليل؛ لأن البرهان موضوع للقطع
 واليقين، بخلاف الدليل، فإن الاصطلاح يُختلف فيه؛ فتارة يطلق على ما أفاد الظن،
 وتارة يطلق على ما أفاد القطع.

واعلم أن «البرهان» في اللغة: هو «الحجة الواضحة الوثيقة»، يقال: برهن على كذا
 إذا أقام عليه حجة واضحة، [ثم نقل في الاصطلاح إلى ما يفيد اليقين] بذاته، ولهذا

(1) زاد (م): تعالى.

(2) (ق): أربعة؟؟

(3) الشوف، ص: 198، على أن هناك خلافا في تاريخ هاته الوفاة، والراجح أنها كانت سنة 574 هـ.

(4) (ق) و(م): البرهانية.

(5) زاد (ق): نقول.

(6) (ق): أي.

(7) (ق): البرهانية.

قال أهل الاصطلاح: «البرهان: هو ما أفاد اليقين»⁽¹⁾ إفادة لا تتصور بغيره»⁽²⁾. وإنما كان كذلك؛ لأن مقدمته⁽³⁾ لا تكون إلا ضرورية كقولنا: الكل أعظم من الجزء، والأشياء المتساوية لشيء واحد متساوية. وإذا كانت المقدمات⁽⁴⁾ يقينية ضرورية، فالنتيجة كذلك؛ لأن لازم الحق حق.

مثاله⁽⁵⁾: كل إنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فهاتان مقدمتان ضروريتان، ينتجان أن كل إنسان جسم بالضرورة.

انتهى الكلام في المقدمة فنعود إلى الأبواب.

(1) سقط من (ق).

(2) ما بين هاتين المعقوفتين سقط من (م).

(3) (ق) و(م): مقدماته.

(4) (ق): المقدمة.

(5) (م): مثال ذلك.

الباب الأول:

في تسمية هذا الفن بـ «أصول الدين»⁽¹⁾

واعلم⁽²⁾ أن هذا الفن من العلوم، هو أول العلوم الشرعية⁽³⁾ في المرتبة، وإنما كان كذلك، لأن معرفته شرط في سائر العلوم، و[العلم بالشرط مقدّم على العلم بالمشروط]⁽⁴⁾ بالذات، وما كان كذلك وجب تقديمه على سائر العلوم.

ويشتمل الكلام في هذا الباب على⁽⁵⁾ فصول:

واعلم⁽⁶⁾ أنه حق على كل من حاول فنا من العلوم، أن يعرف:

- مبدأ ذلك الفن.
- وأن يعرف اسمه؛ لتميّزه عن⁽⁷⁾ غيره من الأسماء.
- وأن يعرف حقيقته بالحدّ والرّسم؛ لتمييز له عن⁽⁸⁾ غيره من⁽⁹⁾ الحقائق.
- وما موضوعه⁽¹⁰⁾؛ لتمييز له عن [غيره من]⁽¹¹⁾ الموضوعات.

(1) زاد (ق) و(م): وجه.

(2) سقطت الواو من (ق).

(3) (ق): وهو أول العلوم في المرتبة، (م): هو أول ما في المرتبة؟

(4) في (ق): والشرط متقدم على المشروط، وفي (م): والشرط مقدم على المشروط.

(5) زاد (م): تسع فصول وستأتي.

(6) زاد (م): أولاً.

(7) (ق): من.

(8) (ق): من.

(9) زاد (م): سائر.

(10) (م): موضعه.

(11) سقط من (م).

- ومن هو الواضع له؟
- وما نسبته من العلوم؟
- وهل هو كلي أو جزئي؟
- وما حكمه في الجواز أو المنع؛ ليجوز الإقدام [على تعلّمه]⁽¹⁾ أو لا يجوز؛ لأنه حق على كل امرئ ألاّ يقدم على أمر حتى يعلم حكم الله - تعالى - فيه.
- وما⁽²⁾ مرتبته من العلوم في الفضيلة؛ [ليكون ذلك أدعى]⁽³⁾ إلى طلبه.
- وما مقصوده ليعلم الغاية من تحصيله، حتى لا يكون سعيه عبثاً.
- ومسائله عشرة⁽⁴⁾ فصول.

(1) (م): عليه.

(2) (ق): وأما.

(3) (م): لأن ذلك يكون له دعوا (هكذا).

(4) (ق): تسعة.

الفصل الأول:

في مبدئه

/ وهو عبارة عن العلم بالأحكام العقلية الكلية التي هي الوجوب، والجواز⁽¹⁾، [ص: 29] والاستحالة.

واستحقت هذه أن تكون مبدأ؛ لأن⁽²⁾ غاية المتكلم أن يثبت حكماً من هذه الأحكام الثلاثة لمحكوم⁽³⁾ عليه؛ لأن الحكم على جزئي⁽⁴⁾ لا يكون إلا بعد العلم بكليته؛ إذ⁽⁵⁾ العلم بالجزئيات متوقف على العلم بكليتها، التي هي العلم بأنواعها، وأجناس أنواعها، فالجزئيات⁽⁶⁾ متأخرة وجوداً في العلم، وإن كانت في الحقيقة متقدمة؛ إذ قياسها إلى جزئياتها مقايضة الأصل للفرع، ومعلوم أن الأصل سابق على الفرع ذهناً وخارجاً.

(1) سقطت الكلمة من: (م).

(2) (م): إن.

(3) (ق): المحكوم.

(4) (ق): جزء.

(5) (ق) و(م): إذا؟

(6) (ق) و(م): الكلية.

الفصل الثاني: في اسم هذا الفن.

ولهم فيه وجوه:

الأول: أنه يسمى بـ «أصول الدين».

والثاني⁽¹⁾: أنه يسمى بـ «علم الكلام».

والثالث: أنه يسمى بـ «علم التوحيد».

والرابع: أنه يسمى بـ «العلم الإلهي».

فأما وجه تسميته بـ «أصول الدين»؛ فلأن علوم الدين كلها بالنسبة إلى هذا العلم هي⁽²⁾ فروع، وعلوم الدين هي: علم التفسير، وعلم الحديث، وأصول الفقه، والفقه⁽³⁾، فهي مبنية على هذا العلم؛ لأن أصل الشيء ما بني⁽⁴⁾ عليه ذلك الشيء، وسيأتي وجه⁽⁵⁾ بنائها عليه.

وأما وجه تسميته بـ «علم الكلام»، ففي ذلك وجوه:

- أحدها: لكثرة الكلام فيه؛ فإن صاحبه يتكلم في الوجود المطلق، والعدم المطلق، بخلاف غيره من العلوم.

- والثاني: أنه إنما سمي بعلم الكلام؛ لأنه وقع الخلاف⁽⁶⁾ بين الأشاعرة والمعتزلة⁽⁷⁾

(1) سقطت "الثاني" من (م).

(2) (ق): فهي.

(3) سقط "الفقه" من (ق).

(4) (م): يبنى.

(5) زاد (م): ذلك في.

(6) (ق) و(م): الكلام.

(7) زاد (ق): بالخلاف.

في كلام الله - تعالى - هل هو قديم أو حادث؟ فقالت الأشاعرة بقدمه، والمعتزلة بحدوثه، فكان هذا الخلاف سببا لوضع التصانيف في هذا العلم، فُسِمِي بـ«علم الكلام»، فهو من باب تسمية الشيء باسم بعضه؛ إذ مسألة الكلام بعض علم الكلام.

- والثالث: أن المتكلمين يُبَوِّنون على هذا العلم فيقولون: "باب الكلام في إثبات العلم بحدوث العالم".

- و⁽¹⁾الرابع: أن العادة جارية بتسمية⁽²⁾ البحث في دلائل وجود الصانع⁽³⁾ وصفاته، وأفعاله، وبعثة الأنبياء، وكيفية دلالة المعجزة على صدقهم: الكلام في الله، وفي صفاته، فسمي هذا العلم بـ«علم الكلام» لهذا⁽⁴⁾ المعنى.

- والخامس: أن المنكرين للمباحث العقلية والأدلة البرهانية، إذا سئلوا عما يتعلق بالله وصفاته وأفعاله، قالوا: "نهينا عن الكلام في مثل هذا العلم"، وتكرر ذلك واشتهر حتى صار كالعلم، ف قيل: «علم الكلام».

وأما وجه تسميته بـ«علم التوحيد»؛ فلأنه هو المطلوب في كتاب الله⁽⁵⁾ وسنة رسوله - ﷺ -، قال⁽⁶⁾ - تعالى -: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾⁽⁷⁾، وقال الرسول - ﷺ -⁽⁸⁾: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله⁽⁹⁾)⁽¹⁰⁾.

(1) سقطت الواو في (ق).

(2) (م): في تسمية.

(3) زاد (ق): وحدوثه، و(م): ووحدته.

(4) (ق): بهذا.

(5) أضاف (ق) و(م): تعالى.

(6) أضاف (ق) اسم الجلالة: الله.

(7) الإخلاص / 1.

(8) (ق): وقال الرسول عليه الصلاة والسلام، (م): وقال - ﷺ -.

(9) زاد (م): محمد رسول الله - ﷺ -؟؟؟

(10) تقدم تخرجه: (انظر فهرس الأجزاء الحديثية).

وأما وجه تسميته بـ«العلم الإلهي»؛ فلأن المقصود من هذا العلم إنما هو معرفة الإله ليُعبد، قال - تعالى - : ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾⁽¹⁾، فلما كان المقصود هو ذلك، نُسب هذا العلم إلى الإله.

الفصل الثالث:

في حقيقة

وللناس فيه عبارات:

الأول⁽¹⁾: قال أبو المعالي: علم الكلام هو «معرفة العالم، وأقسامه، وحدثه⁽²⁾، والعلم بمحدثه، وما يجب له من الصفات، وما يستحيل عليه، وما يجوز [في حقه]⁽³⁾، والعلم بالنبوات⁽⁴⁾، وتميزها بالمعجزات عن دعاوي المبطلين، وأحكام النبوات، والقول فيما يجوز ويمتنع من كليات الشرائع»⁽⁵⁾.

وقال الغزالي: «علم الكلام ما يصح للناظر درك حقيقته بنظر العقل فيه⁽⁶⁾ قبل ورود الشرع»⁽⁷⁾.

وقال التلمساني⁽⁸⁾: في «شرح المعالم»⁽⁹⁾ / «هو معرفة [ص: 30]

(1) (ق): الأولى.

(2) (ق): وحدثه.

(3) (ق): وحدثه.

(4) زيادة أثبتناها من الأصل المنقول عنه.

(5) الجويني، البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم محمود الديب: 1/ 77-78. وراجع أيضا: الكافية في الجدل، وضع حواشيه: خليل المنصور، ص: 23.

(6) سقطت: فيه من (ق) و(م).

(7) انظر: الغزالي، المستصفى، تح: عبد السلام عبد الشافي، ص: 348.

(8) شرف الدين أبو محمد عبد الله بن محمد بن علي الفهري المصري، الجرائري الأصل (567-644هـ/ 1171-1246م)، تلميذ تقي الدين المقترح، وقطب الدين المصري، كان إماما في الفقه والأصول، من مؤلفاته: "المجموع في الفقه الشافعي"، "شرح التنبيه للشيرازي"، "شرح لمع الأدلة"، انظر: السبكي، الطبقات، رقم: 1157؛ 8/ 160، السيوطي، حسن المحاضرة، تح: محمد أبو الفضل: 1/ 413، البغداد، هدية العارفين: 1/ 460.

(9) "كتاب شرح معالم أصول الدين للرازي"، الذي ألفه شرف الدين ابن التلمساني بعنوان "تعليق على =

الإلهية⁽¹⁾ والرسالة، وما يتوقف معرفتهما عليه، من جواز العالم وحدثه⁽²⁾، وإبطال ما ناقض⁽³⁾ ذلك⁽⁴⁾.

وقيل: «هو»⁽⁵⁾ معرفة الإلهية⁽⁶⁾ والرسالة، وما يتوصل به إلى تحقيقهما، وما يُردُّ به على⁽⁷⁾ من ناقضهما.

وقيل: «هو العلم بقواعد العقائد».

قال أبو المعالي: وكل ما في هذا الباب من التعريفات، إنما هي لفظية، «ولا يندرج المطلوب من الكلام تحت الحد»⁽⁸⁾ الحقيقي؛ لأن علم الكلام يشتمل على النظر في الواجبات، والجائزات، والمستحيلات، وهذه المعلومات متباينة⁽⁹⁾ الحقائق، بل المستحيل⁽¹⁰⁾ لا حقيقة له، فلم يمكن⁽¹¹⁾ فيه حد حقيقي، ولا رسمي؛ لأن هذه المعلومات لا تجمعها حقيقة جنس، ولا خاصية نوع.

= المعالم في أصول الدين"، قام بتحقيقه والتعليق عليه وتقديم له د. عواد محمود عواد سالم، وطبعته (ط1) ونشرته المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة سنة: 2011 / 1432. رجع المحقق في ضبط النص إلى نسختين: الأولى محفوظه بدار الكتب والوثائق القومية برقم: 28237 (ب / علم الكلام) تعود لسنة: 667هـ، والثانية: نسخة مكتبة عاشر أفندي بتركيا، توجد منها صورة بالمكتبة السليمانية برقم: 46437 (ع الكلام) ولها صور بمكتبات أخرى.

(1) (ق): الألوهية.

(2) (ق): حدوثه.

(3) (ق): نقض: (م): يناقض.

(4) التلمساني، شرح معالم أصول الدين، تح: عواد محمود سالم، ص: 67.

(5) (ق): هي.

(6) (ق): الألوهية.

(7) في الأصل: إلى.

(8) الجويني، البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم الديب: 78 / 1.

(9) (م): متباينات.

(10) (م): فالمستحيل.

(11) (ق) و(م): فلم يكن.

الفصل الرابع:

في موضوعه.

قال الغزالي: «[موضوع هذا العلم أعم]⁽¹⁾ الأمور، وهو الوجود المطلق، والمطلوب فيه لواحق الوجود لذاته من حيث إنه وجود فقط، ككونه واجبا، وممكنا، وقديما، وحادثا، وجوهرا، وعرضا، وكليا، وجزئيا، وواحدا، وكثيرا، وعلة⁽²⁾، ومعلولا، وكونه بالقوة أو الفعل⁽³⁾، أو موافقا أو مخالفا، فإن هذه الأمور تلحق الوجود من حيث كونه⁽⁴⁾ موجودا⁽⁵⁾، لا من حيث كونه⁽⁶⁾ شيئا آخر أخص منه⁽⁷⁾.

وقال صاحب «التذكرة»: «موضوع⁽⁸⁾ علم الكلام إنما هو المعلوم، الشامل للموجود والمعدوم، وسواء كان المعدوم واجبا كعدم الشريك، أو ممكنا كوجود ما لم يوجد من الممكنات، وسواء كان الموجود قديما أو حادثا، فالمعلوم من حيث هو هو موضوع هذا الفن».

(1) ورد في (م): في موضوع هذا العلم إنه أعم الأمور.

(2) في الأصل: علية.

(3) (م): بالفعل.

(4) (م): إنه.

(5) سقطت اللفظة من (ق).

(6) (ق) و(م): أنه.

(7) انظر: الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تح: أحمد فريد المزيدي، ص: 66.

(8) (ق): موضع.

الفصل الخامس: في الواضع لهذا الفن.

قال بعض العلماء: «الواضع لهذا الفن في التأليف، إنما هو أبو الحسن الأشعري، واسمه علي بن إسماعيل بن بشر بن إسحاق بن أبي سالم بن أبي (1) إسماعيل ابن عبدالله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، صاحب رسول الله - ﷺ -، وهو مالكي المذهب، وكان مذهب [مالك في] (2) وقته فاشيا بالعراق، وناظره المعتزلة، وكان أمرهم في ذلك الوقت شائعا (3)، وكلمتهم عالية، وكان يقصدهم يقصدهم للمناظرة في مجالسهم بنفسه.

ف قيل له: "كيف تفعل ذلك وقد أمرت بهجرانهم؟".

فقال: "هم أولو الرئاسة، ومنهم الولاة والقضاة، فهم لرئاستهم لا ينزلون إليّ، فإن لم أسر إليهم، فكيف يظهر الحق، ويعلم أن لأهله ناصرا بالحجة؟

وقد ألف التصانيف (4) لأهل السنة، وأقام الحجج على إثبات السنن، وما نفاه أهل البدع من صفات (5) الله - تعالى -، ورؤيته، وغير ذلك مما أنكروه من أمور المعاد، فلما كثرت تواليفه (6)، وانتفع بقوله، وظهر لأهل العلم ذبه عن الدين، تعلّق أهل السنة بكتبه، وكثرت أتباعه، فُسبوا إليه، وسُمّوا باسمه، وكانوا يسمّون قبل ذلك

(1) سقطت "أبي" من (ق) و(م).

(2) سقطت من (ق).

(3) (ق): شافعي؟؟

(4) (م): التصانيف؟؟

(5) (ق): صفة.

(6) (ق): تواليفه؟؟

بـ«المثبتة»؛ إذ⁽¹⁾ أثبتوا ما نفتته المعتزلة.

وذكر القاضي عياض عن أبي عبد الله الأزدی⁽²⁾: أنه كان في ابتداء أمره معتزليا، وكان مقدّما على نظرائه⁽³⁾ في الاعتزال، ثم رجع إلى مذهب السنة، فكثر التعجب منه، وسئل عن ذلك فقال: "نمت ليلة من رمضان، فرأيت النبي - ﷺ -".

وقال⁽⁵⁾: "يا أبا الحسن، كتبت الحديث؟".

قلت: "نعم [يا رسول الله]"⁽⁶⁾.

قال: "فهل كتبت فيه [أني قلت]"⁽⁷⁾: إن الله يرى في الآخرة بالأبصار؟.

قلت: "نعم".

قال: "فلم لا تقول به؟".

قلت: "[قامت الأدلة العقلية على أن⁽⁸⁾ القديم لا يرى]"⁽⁹⁾ في الآخرة بالأبصار،

(1) (م): إذا.

(2) زاد (ق): أبو الفضل.

(3) الصواب هو الأزدی. وهو أبو عبد الله الأزدی (ت. 402هـ/ 1011م)، كان من أقرب المقربين إلى الباقلاني، وألف كتابا في مناقبه، وأرسله شيخه الإمام الأشعري المالكي هذا داعية إلى دمشق، ومنها إلى إفريقية، وبها عمل على نشر العقيدة الأشعرية، فانتفع به أهل القيروان، وتخرج عليه أفواج من الطلبة والفقهاء. قال ابن عساكر: «وكان رجلا ذا علم وأدب، أخبرني بعض شيوخنا عنه أنه قال: "لي خمسون عاما متغريا عن أهلي ووطني، ولم أكن فيها إلا على كور جبل أو بيت فندق أطلب العلم أخذا له أو مأخوذا عني... وتوفي بالقيروان غريبا..»، انظر: تبين كذب المفتری، ص: 121، والسكوني، عيون المناظرات، تح: سعد غراب، ص: 236.

(4) (ق) و(م): نظائره.

(5) زاد (ق): لي.

(6) سقطت من (م).

(7) سقطت من (ق).

(8) سقطت من (ق).

(9) في (م): ما قامت الأدلة العقلية على أن القديم يرى.

فحملت الخبر على التأويل، ولم أحمله على ظاهره".

فقال لي: "اطلب فإنك تجد⁽¹⁾ من ذلك على خلاف ما اعتقدت".

[ص: 31] فلما أصبحت اشتغلت بالحديث/ والقرآن، وتركت علم الكلام.

فلما كان في العشر الثاني، رأيته فقال⁽²⁾: "ما عملت في المسائل التي طلبت منك؟".

قلت⁽³⁾: "يا رسول الله، تركت الكلام، واشتغلت بالحديث، والقرآن".

فغضب، وقال لي⁽⁴⁾: "أقول لك شيئاً، وتعمل غيره، وقد قلت لك: اطلب علم الكلام، وأثبت مسألة الرؤية".

فلما انتهيت قلت: "والله ما أدري ما أفعل، كيف ندع المذاهب المقررة بالمنامات؟ فالويل لي من تشنيع المعتزلة إن قلت⁽⁵⁾ ذلك⁽⁶⁾".

وبقيت في أمري متفكراً متحيراً.

فلما أن⁽⁷⁾ كانت ليلة سبع وعشرين، خرجت إلى الجامع، ودخلت في الصلاة، فوقع عليّ نوم كالموت الذي لا يُدفع⁽⁸⁾ بحيلة، فقممت باكياً على ما فاتني من ذلك، فلما دخلت البيت نمت، فرأيت النبي - ﷺ -

(1) (م): سجد.

(2) زاد (ق): لي.

(3) (م): فقلت.

(4) (ق) و(م): أسقطا: "لي".

(5) سقطت من (ق): إن قلت.

(6) (ق) و(م): بذلك.

(7) سقطت "أن" من (ق).

(8) (ق) و(م): لا يتدفع.

فقال⁽¹⁾: "ما الذي عملت فيما قلت لك؟".

قلت⁽²⁾: "يا رسول الله، كيف أدع مذهباً نصرته أربعين سنة؟ يقول الناس هذا⁽³⁾ رجل موسوس، يدع المذاهب بالمنامات".

فغضب غضباً شديداً، وقال: "كذلك كانوا يقولون لي⁽⁴⁾: إنه موسوس⁽⁵⁾، وما تركت الحق لأجل أقوال الناس، فهذه اعتذارات باطلة، فدعها وانصر هذه المسائل من الرؤية، وعدم القول بخلق القرآن، [والقضاء والقدر]⁽⁶⁾، وأن الله⁽⁷⁾ قادر على كل شيء، والله - تعالى - يلهمك الأدلة، وإياك أن [توقع في ذلك تقصيراً]⁽⁸⁾، واسلك في نصرة⁽⁹⁾ ما قلت لك: الكتاب والسنة، وأدلة العقول⁽¹⁰⁾، فإنها حق وصواب".

فانتبهت ونصرت هذه الطريقة⁽¹¹⁾«⁽¹²⁾.

فهذه المسائل التي أمره بها النبي⁽¹³⁾ - ﷺ -، هي عمدة علم الكلام.⁽¹⁴⁾

(1) زاد (ق) و(م): لي.

(2) (م): فقلت.

(3) سقطت من (ق).

(4) (ق): في.

(5) زاد (ق) و(م): ومجنون.

(6) (م): والقدرة.

(7) زاد (ق): تعالى.

(8) (م): تواقع في تقصير.

(9) (ق): نصر.

(10) في غير (ق) و(م): المعقول.

(11) (م): الطريق.

(12) ابن عساكر، تبين كذب المفترى، ص: 45-50.

(13) (ق): رسول الله.

(14) (م): وهي.

ووضع في علم الكلام تواليف⁽¹⁾ كثيرة.
فلأجل هذا كان هو الواضع لهذا العلم، والله أعلم.

(1) (م): تواليف.

الفصل السادس:

في نسبته من العلوم. هل هو كلي أو جزئي؟

اعلم أن العلوم على ضربين: عقلية، ودينية.

فالعقلية المحضة: كالحساب، والهندسة، والطب.

والدينية: علم الكلام، والتفسير، والحديث، وأصول الفقه، والفقه⁽¹⁾، وعلم الباطن، (وهو تطهير القلب من الأخلاق الذميمة).

ثم هذه العلوم تنقسم إلى كلية وجزئية:

فالكلي منها: علم الكلام، وبيان ذلك:

أن المتكلم ينظر في المعلومات، ويقسمها - على رأي مثبتي الأحوال - إلى: وجود، و⁽²⁾عدم، وإلى صفة لا تتصف⁽³⁾ بالوجود ولا بالعدم.

ثم يقسم العدم إلى: الواجب، والممكن.

ويقسم⁽⁴⁾ الصفات - التي هي أحوال - إلى غير معللة، (وهي الأحوال النفسية، كتحيز الجوهر)، وإلى معللة بمعان⁽⁵⁾ قائمة بالذات، (ككون العالم عالماً).

ثم يقسم⁽⁶⁾ الوجود إلى: القديم، والحادث.

(1) سقط "الفقه" من (م).

(2) (م): زاد: إلى.

(3) زاد (م): لا.

(4) (ق): وتنقسم.

(5) (ق): بمعاني؟؟

(6) (ق): ينقسم.

ويقسم⁽¹⁾ الحادث إلى: جوهر قائم بنفسه، وإلى عرض قائم به.

وينقسم⁽²⁾ الجوهر إلى: مفرد، ومؤتلف⁽³⁾، وهو الذي يسمى جسما.

ويقسم العرض إلى: ما يُشترط في ثبوته الحياة؛ كالعلم، والقدرة، والإرادة، والإدراكات الخمسة⁽⁴⁾، وإلى ما لا يشترط فيه الحياة؛ كاللون، والطعم⁽⁵⁾، والتأليف وغيرها من الأعراض.

ثم ينظر في القديم ومخالفته للحوادث، وأنه لا بد له من أحكام يتميز بما تجب له، أو تستحيل عليه، أو تجوز، ويعلم أن العالم من أفعاله الجائزة، وأن بعثة الأنبياء إلى خلقه من الجائزات، وأن من الممكنات نصب المعجزات للدلالة على صدقهم، وأن هذا الجائز قد وقع.

[فإذا ثبت]⁽⁶⁾ صدق النبي، انعزل العقل، وحكم باتباع النبي فيما يأتي به مما يوافق العقول، ويحكم⁽⁷⁾ العقل بجوازه؛ إذ الشرع لا يرد بما ينافي العقول، فالسمع يُعين طرفي السعادة أو⁽⁸⁾ الشقاوة في الدار الآخرة، والعقل يجوز ذلك.

فإذا انتهى نظر العقل، واستمر السمع، أخذ المفسر واحدا خاصا من العلوم الدينية، وهو الكتاب الوارد على لسان النبي⁽⁹⁾ المدلول على صدقه بالمعجزة.

(1) (ق): ينقسم.

(2) (م): يقسم.

(3) (ق): ومؤلف.

(4) (ق): الخمس؟؟

(5) سقطت في (م).

(6) (م): فثبت.

(7) (م): وحكم.

(8) الواو بدل "أو" في (ق) و(م).

(9) زاد (م): التصلية.

[ص: 32]

وأخذ المحدث واحدا خاصا، وهو قول الرسول، / واشتغل بإثباته.
 وأخذ الفقيه واحدا خاصا وهو فعل المكلف، ونظر في نسبته إلى خطاب الشارع من حيث الوجوب والندب والحظر [والكراهة والإباحة]⁽¹⁾.
 وأخذ صاحب أصول الفقه واحدا خاصا وهو قول الرسول، ونظم وجه دلالة على الأحكام من منظوقه ومفهومه ومعقوله المستنبط منه، فالكتاب يتلقى من الرسول، والإجماع يثبت بقول الرسول، فانحصر مطلبه في قول الرسول - ﷺ -⁽²⁾.
 ويأخذ الناظر في علم الباطن واحدا خاصا وهو فعل الباطن بالنسبة إلى الشرع⁽³⁾.
 فإذا "علم الكلام" هو المتكفل بمبادئ⁽⁴⁾ العلوم الدينية كلها، فهو أعمها وأشرفها في الرتبة.

الفصل السابع:

في حكمه.

اعلم أن المقصود من هذا العلم إنما هو معرفة الله - تعالى - ، وقد اتفق الناس على وجوب المعرفة، واختلفوا في ذلك الوجوب، هل هو على الأعيان، أو من فروض الكفاية؟ أو أن الأمر في ذلك يختلف؟

فذهب القاضي أبو بكر⁽⁵⁾، وإمام الحرمين، والأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني⁽⁶⁾،

(1) (م) الإباحة والكراهة.

(2) (ق): عليه الصلاة والسلام.

(3) زاد (م): واشتغل بإثباته.

(4) (ق): في مبادئ، (م): بهذا في.

(5) أبو بكر محمد الطيب الباقلاني (338-402هـ / 950-1013م).

(6) أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفرايني الملقب بركن الدين ت. 418هـ /

1027م).

وأكثر علمائنا إلى أنها واجبة على الأعيان، ولا يكتفى منها بالتقليد⁽¹⁾.

ونقل الشهاب القرافي، عن ابن القصار، أنه قال: «مذهب مالك وجوب النظر، وامتناع التقليد في أصول الدين. وقال الأستاذ أبو إسحاق، وإمام الحرمين: "لم ير بالتقليد في أصول الدين إلا أهل الظاهر"»⁽²⁾.

وذهبت طائفة من المتكلمين إلى أن معرفة الله - تعالى - غير واجبة على الأعيان، بل هي من فروض الكفاية، ويكتفى في ذلك بالتقليد في أصول الدين، نقله ابن عيشون عن أبي إسحاق الإسفرايني، والغزالي.

وقال الغزالي: «أما الطائفة المؤمنة المشغولة بعبادة ربها أو بمعيشة، فهؤلاء يتركون على ما هم عليه، ولا تحرك عقائدهم، فإن النبي - ﷺ - لم يطالب العرب بأكثر من الشهادة»⁽³⁾.

قال أبو العز مظفر⁽⁴⁾: «ادّعى كل فريق من أصحاب هذين القولين الإجماع على نقيض ما ادعاه الآخر⁽⁵⁾»⁽⁶⁾.

وذهبت طائفة ثالثة إلى أن الحال في ذلك يختلف، وأنه ينقسم إلى: ما هو من فروض الأعيان، وإلى ما هو من فروض الكفاية.

(1) انظر: الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص: 115 و 116، والجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في علم الاعتقاد، تح: أسعد تميم، ص: 29.

(2) القرافي، الذخيرة، تح: محمد حجي: 13 / 231. وفيه: (الديانات) بدل: (الدين).

(3) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين: 1 / 194.

(4) مظفر بن عبد الله بن علي بن الحسين، تقي الدين أبو العز وأبو الفتح، تقي الدين، المعروف بالمقترح المصري الشافعي (ت 612 هـ / 1215 م): (تقدم التعريف به، انظر: فهرس الأعلام).

(5) في الكتاب المنقول منه المذكور لاحقاً: "مخالفة".

(6) المقترح، شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد، تح: نزينة امعاريح: 1 / 142.

- فأما ما هو من فروض الأعيان: فهو كل علم يتقدم وجوده على وجود العلم بصدق الرسول، وذلك كل ما يصحح به عقيدته.

- وأما ما هو من فروض الكفاية: فهو التبحر في هذا العلم، وتكثير الأدلة عليه، والتمكّن من دفع الشبه والشكوك من الطاعنين، والذب عن عقيدة أهل السنة، فيجب أن يكون في كل قطر من الأقطار قائم بالحق، مشغول بهذا العلم، يقامع دعوة المبتدعة، ويكف الزائغين عن الحق، ولو خلا منه قطر مخرج به جميعهم.

وحكى أبو عمرو بن الحاجب⁽¹⁾ وغيره عن بعضهم، أن النظر في هذا العلم حرام، وأن الواجب عليه التقليد⁽²⁾.

واستدل القاضي⁽³⁾ ومن قال بقوله، من وجهين:

- أحدهما: على إثبات وجوب المعرفة.
- وثانيهما: على إبطال التقليد.

✧ فأما الوجه الأول:

فاستدلوا عليه بالكتاب والسنة والإجماع:

- أما الكتاب فأيات:

(1) أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بالحاجب الكردي الدؤيني الأصل الإسفاني المولد: (570-646هـ/1175-1249م)، الفقيه المالكي والأصولي النحوي والمقرئ. من مؤلفاته: "كتاب الجامع بين الأمهات في الفقه"، و"منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل"، و"كتاب في علم الكلام"، وغيرها. انظر: ابن خلكان، الوفيات، رقم: 413 / 3 / 248 وما بعدها، الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 5868 / 16 / 430.

(2) راجع: الإسفاني، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ص: 405.

(3) الباقلاني.

⊗ الآية الأولى: قوله: ﴿بَاغْلَمَ أَنْفَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾⁽¹⁾.

⊗ وقوله - تعالى -: ﴿بَاغْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلِيكُمْ﴾⁽²⁾، فأوجب الله - تعالى - علينا العلم في الآية الثانية، كما أوجبه على نبيه في الآية الأولى؛ إذ هو ونحن في أحكام الشرع سواء، إلا ما علم أنه خاص به، ومفهوم الآيتين يدل على ذم التقليد؛ لأن كل ما دل على وجوب العلم، فهو دليل على ذم التقليد.

⊗ الآية الثالثة: قوله - تعالى -: ﴿بَاغْلَمُوا أَنَّ مَا أَنْزَلَ يَعْلَمُ اللَّهُ وَأَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾⁽³⁾ وهذا أمر، وهو عند الأصوليين إذا عري عن القرائن محمول على الوجوب.

⊗ الآية الرابعة: قوله - تعالى -: ﴿وَلْيَعْلَمُوا أَنَّ مَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾⁽⁴⁾.

⊗ الآية الخامسة: قوله - تعالى -: ﴿وَلَا تَفْءَ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾⁽⁵⁾، فنهاه عن [ص: 33] الاقتفاء بغير علم، والنهي عن الشيء أمر بضده، / الذي هو الاقتفاء بعلم.

وقال بعض العلماء: إن الآيات التي اشتملت على معرفة الله - تعالى - وصفاته، سبع مائة آية وثلاث وستون آية، نقله ابن عيشون في «كتابه».

▪ وأما السنة فأحاديث:

⊗ الأول: ما روى عن عثمان بن عفان - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال لأبي هريرة: (من لقيت وراء هذا الحائط يشهد أن لا إله إلا الله مستيقنا بها قلبه فبشره بالجنة)⁽⁶⁾.

(1) محمد / 120.

(2) الأنفال / 40.

(3) هود / 14.

(4) إبراهيم / 52.

(5) الإسراء / 36.

(6) رغم استعمال المؤلف لصيغة التمریض في هذا الحديث وفي بعض الأحاديث اللاحقة، فإنها أو بعضها =

⊗ الثاني: ما روي عنه - عليه السلام - أنه قال: (من مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة)⁽¹⁾، فشرط في هذين الحديثين اليقين والعلم، وهما ضدان للتقليد.

⊗ الحديث الثالث: ما روي عنه - عليه السلام - أنه قيل: "يا رسول الله، أي الأعمال أفضل؟

قال: (العلم بالله - عز وجل -).

فقيل: "يا رسول الله، نسألك عن العمل فتجيب عن العلم".

فقال: (إن قليل العمل ينفع مع العلم بالله، وإن كثير العمل لا ينفع مع الجهل بالله)⁽²⁾.

⊗ الحديث الرابع: ما روي عنه - عليه السلام - أنه أتاه رجل، فقال: "يا نبي الله علمني من غرائب العلم".

فقال: (ما فعلت في رأس العلم حتى تطلب غرائبه؟).

قال: "وما رأس العلم يا نبي الله؟".

قال: (أعرفت الرب؟).

= وردت في الصحاح مما يعني أنه يستعمل صيغة البناء للمجهول في "روي" على غير هذه الصيغة التمرضية. وهذا الحديث رواه مسلم في "صحيحه" عن أبي هريرة، (كتاب الإيمان، باب من لقي الله بالإيمان وهو غير شاك...)، رقم: 31 / 59.

(1) أخرجه مسلم في "صحيحه" (كتاب الإيمان، باب من لقي الله بالإيمان وهو غير شاك...)، رقم: 26 / 55.

(2) رواه ابن عبد البر في "جامع بيان العلم وفضله"، عن أنس بن مالك، وقال المحقق أبو عبد الله زمري: «سنده ضعيف جدا، فيه محمد بن روح: منكر الحديث، وقوبل: ضعيف، وعباد: قال البخاري: منكر الحديث»، انظر: الجامع، رقم: 165 / 100.

قال: "نعم".

قال: (فما فعلت في حقه عليك؟).

قال: "ما شاء الله".

قال: (أعرفت الموت؟).

قال: "نعم".

قال: (ما أعددت له؟).

قال: "ما شاء الله".

قال: (انطلق، وأحكم ما هاهنا، فإذا أحكمته فتعاله أعلمك من غرائب العلم)⁽¹⁾، وهذا نص صريح في تقديم وجوب المعرفة.

▪ وأما الإجماع فحكاه القاضي وغيره على وجوب المعرفة بالله - تعالى -⁽²⁾.

☒ والوجه الثاني: من الاستدلال على إبطال التقليد:

واعلم أن الحكم على الشيء يستدعي معقولية ذلك الشيء في نفسه، فلا بد من بيان مدلول التقليد لغة واصطلاحاً، ثم إقامة الدليل على بطلانه.

فأما مدلوله لغة: فهو «من القلادة، وهو الحبل الذي يوضع في عنق البعير، فُسِّبَه المقلد أيضاً بذلك، فكأنه وكَلَّ أمره إلى من قلَّده وأحال عليه».

(1) أخرجه أبو نعيم في الحلية: 24 / 1، وقال الحافظ العراقي في "تخريج أحاديث إحياء علوم الدين للغزالي": «رواه ابن السني وأبو نعيم في كتاب "الرياضة" لهما، وابن عبد البر من حديث عبد الله ابن مسور مرسلًا، وهو ضعيف جداً»: رقم: 155: 1 / 155.

(2) راجع: الباقلاني، التمهيد، ص: 145، والجويني، الإرشاد، ص: 29-31.

وأما في الاصطلاح: فهو «قبول قول الغير بغير دليل».

وقيل: «هو اعتقاد فتيا من لا يعلم صحّة قوله».

وأما الدليل على بطلان التقليد فمن وجهين: أحدهما: المنقول، والثاني: مزدوج من المنقول والمعقول.

■ فأما المنقول فالكتاب والسنة:

أما الكتاب في ذم التقليد فأيات:

⊗ الآية الأولى: قوله - تعالى -: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا﴾، فرد الله - تعالى - عليهم بقوله: ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْمَلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾⁽¹⁾، يعني: أفتتبعونهم؟!.

⊗ الآية الثانية: قوله - تعالى - إخباراً عنهم: ﴿بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا﴾، فرد الله - تعالى - عليهم بقوله: ﴿أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾⁽²⁾ يعني أفتتبعونهم?!.

⊗ الآية الثالثة: قوله - تعالى -: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا ءَابَاءَنَا عَلَىٰ فِتْنَةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ هُدًى مِّمَّنْ﴾⁽³⁾، والآيات في ذم التقليد كثيرة، فلا يكون جائزاً، غير أنا خالفنا ذلك في وجوب اتباع العامي المجتهد، لقيام الدليل على ذلك، والأصل عدم الدليل الموجب للاتباع فيما نحن فيه، فيبقى على مقتضى الأصل.

(1) البقرة/ 169.

(2) لقمان/ 20.

(3) الزخرف/ 22.

وأما السنة فالأحاديث المتقدمة؛ لأن كل ما دلّ على وجوب المعرفة، دلّ على بطلان التقليد.

ويدل على بطلان ذلك أيضا من الآثار:

⊗ ما روي عن ابن مسعود - رضي الله عنه - أنه قال: (لا تكن إمعة، إن كفر الناس كفرت، وإن آمن الناس آمنت، ألا ليوطنن أحدكم نفسه على ذلك) ⁽¹⁾.

⊗ ومن ذلك، ما روي عن علي - رضي الله عنه - أنه قال: (الناس ثلاثة: عالم، ومتعلّم على سبيل النجاة، وهمج رعا، أتباع كل ناعق، يميلون مع كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجئوا منه إلى ركن وثيق) ⁽²⁾.

[ص: 34] فهذه الآثار تدلّ على طلب العلم، وذم التقليد./

▪ وأما المزدوج من المنقول والمعقول فمن وجهين:

الأول: وتقديره بمقدمتين ونتيجة، وهو أن تقول: التقليد فيه ترك للمعرفة، وترك المعرفة حرام، فالنتيجة: التقليد حرام.

بيان المقدمة الأولى: أن التقليد قبول قول الغير بغير دليل، والمعرفة لا يُتوصل إليها إلا بدليل، وفي التزام التقليد ترك الدليل، وفي ترك الدليل ترك المعرفة، وترك المعرفة حرام.

وأما المقدمة الثانية: وهي قولنا ترك المعرفة حرام، فلا خفاء بتحريم ترك الواجب.

(1) أخرجه أبو نعيم في "الحلية" عن عبد الرحمن بن يزيد: 1/ 136، وقال الهيثمي في "مجمع الزوائد": «رواه الطبراني في "الكبير"، وفيه المسعودي، وقد اختل، وبقيّة رجاله ثقات»: رقم: 851 / 1 / 433.

(2) ذكره أبو نعيم في "الحلية": 1/ 79، وابن عبد البر في "الجامع" وقال: «وهو حديث مشهور عند أهل العلم يستغنى عن الإسناد لشهرته عندهم»، رقم: 1877 / 2 / 984.

الوجه الثاني: أن المعرفة واجبة بالإجماع، والتقليد غير مفيد لها لوجوه:

- الأول: أن المقلد ليس بمعصوم، فيجوز كذبه، فحيث لا تحصل المعرفة.

- والثاني: أن من قلّد في أن العالم محدّث، لو أفاد العلم، لكان من قلّد في قدمه

محصّلاً للعلم، ويلزم من ذلك حصول العلم بالقدم والحدوث معاً، وهو باطل.

قال بعض علمائنا: «لا خلاف بين أهل العلم أن العلم بالله - تعالى - واجب على كل مكلف فرض عين، وإنما اختلفوا فيمن قلّد في جميع العقيدة ولم يكتسب علماً بالله - تعالى -، ولكنه قلّد بعض العلماء؛ فأكثر العلماء يقولون: "إنه من أصحاب اليمين"، إلا القاضي».

وقد حكى الأستاذ⁽¹⁾ أن المحقّقين قالوا: «لا يتصف بصفة الإيمان إلا من له دليل على كل ركن من أركان الدين، ولم يخصّ بذلك القاضي ولا غيره».

وقال: «إنما ذهب إلى قبول التقليد أهل الظاهر»⁽²⁾.

قال الشريف أبو يحيى في «شرح الإرشاد»: «قلت: وعندي أن الاعتقاد على ضريين:

- اعتقاد المعلوم على نقيض، (وهو حقيقة الجهل، والجاهل بالله كافر).

- واعتقاد المعلوم على ما هو عليه. فإن كان نظراً فهو المقصود، وإن كان تقليداً فإما أن يكون المكلف ممن فيه فضل للنظر والاستدلال أو لا:

♦ فإن كان الأول، فهو مؤمن عاص.

(1) أبو إسحاق الإسفراييني.

(2) انظر: القرافي، الذخيرة، تح: محمد حجي: 231 / 13.

♦ وإن كان الثاني، فهو مؤمن وليس بعاص، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق، وإنه محال إما عقلا عند قوم، وإما امتناع وقوعه شرعا عند آخرين.

وأما ما منعه من التقليد، فإنما ذلك في حق المتمكّن من النظر والاستدلال، وإلا لزم تكليف المحال على ما قررته⁽¹⁾.

واحتج من قال بوجوب التقليد بالمنقول والمعقول.

▪ فأما المنقول: فالسنة والإجماع.

▪ أما السنة: فما روي عنه - عليه السلام - أنه قال: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله)⁽²⁾، فكان يكتفي منهم بكلمة التوحيد وإن كانوا من البله المتغفلين، والأجلاف الذين لا يعرفون النظر، ولو صحّ ما قلموه لما أقرهم على ذلك، وذلك دليل التقليد.

وقوله - عليه السلام - لما سأل الجارية: (أين الله؟ فقالت: في السماء، فقال: أعتقها؛ فإنها مؤمنة)⁽³⁾، فالافتناء بهذا المقدار يدل على التقليد.

▪ وأما الإجماع: فأجمع المتقدمون على قبول كلمتي الشهادة من غير زيادة.

▪ وأما المعقول: فهو أنه لو وجب النظر في معرفة الله - تعالى - لزم الدور المحال؛ لأن معرفة الإيجاب متوقفة على معرفة الموجب، ومعرفة الموجب متوقفة على النظر المتوقف على إيجابه.

(1) الشريف أبو يحيى، شرح الإرشاد، ص: 5.

(2) تقدّم ترجمته: (انظر فهرسة الأطراف الحديثية).

(3) حديث السوداء أخرجه مسلم في "صحيحه" عن معاوية بن الحكم السلمي: (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة)، رقم: 537: 1/381.

والجواب: أما الدلائل النقلية؛ فلأنها ظواهر، والظواهر لا يستدل بها في القطعيات، بيان كونها ظاهرة، قبولها للتأويل فتأول.

أما [ما]⁽¹⁾ استدللتم به حتى يصير ما اعتقدتموه راجحاً مرجوحاً، بيانه أن نقول: لاشك في إيجاب النظر وتحصيل المعرفة بالكتاب والسنة والإجماع - على ما تقدم -، والمعرفة نقيض التقليد، إلا أنا مخاطبون⁽²⁾ في حق الغير بتركيب الحكم على المظنة لخفاء المعرفة القائمة بالغير علينا، فقبوله - عليه السلام - النطق بالشهادتين من باب تركيب الحكم على المظنة، وكلامنا فيما بين العبد وربّه، فأين هذا مما نحن فيه، فلا يدل ذلك على الأمر بالتقليد، وأيضاً في قبول الشهادة من غير بحث عما في القلوب لطف من الله - تعالى - ورحمة، / وتيسير للدخول في الإسلام.

[ص: 35]

وأيضاً ما كان يأمرهم بالتقليد من غير حجة، بل كان يأمرهم بالنظر في معجزاته وآياته، وقد أقام ثلاث⁽³⁾ عشرة سنة من غير قتال، يقيم الدليل ويوضح السبيل، حتى بلغ ذلك للداني والقاصي، ثم أمر بعد ذلك بالقتال.

وأما ما ذكروه من حديث السوداء؛ فسيأتي الجواب عنه في غير هذا الموضع.

وأما ما ذكروه من الإجماع؛ فجوابه بما وقع له الجواب عن⁽⁴⁾ الحديث الأول.

وأما الجواب عن شبهة المعقول، وهو أن إيجاب النظر يلزم منه الدور، وتقريره أن تقول: لا نسلم أن النظر يتوقف على معرفة وجوبه، بل يتوقف على إمكان وجوبه في

(1) سقطت في الأصل.

(2) في النسخ: مخاطبين؟؟.

(3) (ق) و(م): ثلاثة.

(4) (م): في الحديث الأول.

نفس الأمر، وهو مستفاد من الشرع، سواء نظر المكلف أو لم ينظر؛ لأنه متى ظهرت المعجزة، وكان صدق النبي ممكناً، فقد استقر الشرع، وثبت الوجوب في نفسه، فلا يرتفع الخطاب بعدم علم المكلف به، وتقصير المدعو في تركه النظر، لا ينفي الخطاب عنه بما هو مقصّر في تركه.

وأما من قال بأن النظر في هذا العلم حرام لما ورد عن السلف في ذلك من التشديد، فالجواب عنه: أن معرفة الله - تعالى - واجبة بالإجماع، والاشتغال بهذا العلم والمقصود منه إنما هو معرفة الله - تعالى - بما يجب له، وما يجوز عليه، وما يستحيل، فمن أين تحرّم معرفة الله - تعالى - بالدليل؟ وكيف يكون ذكر الحجة والمطالبة بها، والبحث عن معرفة الله - تعالى - محظوراً، وقد قال الله - تعالى - لنبيه - ﷺ -⁽¹⁾: ﴿فُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁽²⁾، وقال: ﴿فُلْ قَلِيلٌ لِّهَ الْوَعْدِ﴾⁽³⁾، وقوله - تعالى -: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾، إلى قوله: ﴿فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾⁽⁴⁾، فمدحه الله - تعالى - وأثنى عليه بقوله: ﴿وَيَلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّنْ نَّشَاءُ﴾⁽⁵⁾؟.

وأما كلام السلف فمحمول على أنه لم تظهر⁽⁶⁾ البدع في زمانهم، ولصفاء أذهانهم، أذهانهم، وصحة عقائدهم، وقلة من يحوجهم إلى ذلك، قال الشهاب القرافي: «رأيت

(1) (ق): - عليه الصلاة والسلام -.

(2) البقرة/ 110.

(3) الأنعام/ 150.

(4) البقرة/ 257.

(5) الأنعام/ 84.

(6) (م): على أنه قيل قبل ظهور البدع.

لأبي حنيفة جواباً عن كلام كتب به⁽¹⁾ مالك إليه⁽²⁾: "إنك لتحدث في أصول الدين، وإن السلف الصالح لم يكونوا يتحدثون فيه⁽³⁾". فأجاب بـ: "أن السلف لم تكن ظهرت البدع في زمانهم، فلذلك تركوه، وفي زماننا ظهرت البدع، فلو سكتنا عن الجواب عنها لكننا مقربين لها، فافترق الحال"، وهذا جواب حسن⁽⁴⁾.

وذكر الزبيدي في «طبقات النحاة»⁽⁵⁾ له: «أن العلم الذي كان يختلف مالك فيه لابن هرمز⁽⁶⁾ سنين كانوا يرون أنه علم أصول الدين، وما يرد به مقالة⁽⁷⁾ أهل الزيغ والضلال»⁽⁸⁾.

(1) سقطت في (م).

(2) (ق): إليه مالك.

(3) (ق): في أصول الدين، (م): في الدين.

(4) القرافي، الذخيرة، 13/ 243.

(5) كتاب «طبقات النحاة واللغويين» لأبي بكر محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي الأندلسي الإشبيلي (ت. 379هـ/ 990م).

(6) أبو داود عبد الرحمن بن هرمز المدني المعروف بـ «الأعرج»، كان من جيل التابعين، صاحب أبا هريرة، وتلقى العلم من ابن عباس، وسمع الحديث عن أبي سعيد الخدري، وقد ثبتت تلمذة الإمام مالك له. كان الذهبي يقول عنه: «كان ثقة.. ثباتاً.. عالماً»، ودرس القرآن وتعلمه، فكان من الثقات المثبتين يلجأ إليه الناس للقراءة عليه، ويعهدون إليه في كتابة المصاحف لأطمئنانهم إلى حفظه وقراءته وعلمه ومعرفته، ولهذا تجمع المراجع على وصفه بالمقرئ المحدث، وإلى جانب تفقه عبد الرحمن بن هرمز في علم الحديث، كان من العلماء الكبار في علم الأنساب، قال عنه الذهبي: «كان أعلم الناس بأنساب قریش»، انظر: الذهبي، ابن سعد، الطبقات الكبرى: 5/ 283، والمزي، تهذيب الكمال، رقم: 3983: 17/ 467. وسير أعلام النبلاء، رقم: 5/ 640/ 417، والسيوطي، بغية الوعاة، رقم: 1515: 2/ 91.

(7) (ق): مقال.

(8) الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص: 26. قال عياض: «قال البهلول ابن راشد وغيره ما رأيت أنزع بأية من مالك بن أنس مع معرفته بالصحيح والسقيم والمعمول به من الحديث المتروك، وميزة الرجال وصحة حفظه وكثرة نقده إلى ما يؤثر عنه من الكلام في غير ذلك من العلوم كـ"رسالته إلى ابن وهب في الرد على أهل القدر"، وكقوله: "جالست ابن هرمز ثلاث عشرة سنة، - ويروى ست =

وقد قال مالك: «كان ابن هرمز بصيراً بالكلام، وكان يرد على أهل الأهواء»، وقد سئل مالك عن مناظرة أهل الأهواء، فقال: «أما للمستبحر فنعم، وأما غيره فلا؛ لأن ذلك وهن في الدين»⁽¹⁾.

وأما ما ذكر من قول الشافعي - أي في أهل علم الكلام -: «أن يضربوا بالجريد»⁽²⁾، فهذا يدل على تحريم الكلام في أصول الدين، فليس الأمر كذلك؛ فإن المتكلمين عندنا اليوم، إنما هو الأشعري وأصحابه، كالأستاذ أبي إسحاق، والإسفرائيني⁽³⁾، والقاضي أبي بكر⁽⁴⁾، وإمام الحرمين وغيرهم، وهم القائمون بحجة الله - تعالى -، وناصرون لدينه، فيجب أن يعظموا؛ لأنهم قائمون بفرض الكفاية عن الأمة، وأما الذين قال الشافعي فيهم ما قال، إنما هو: عمرو⁽⁵⁾ بن عبيد من المعتزلة⁽⁶⁾، وحفص الفرد⁽⁷⁾ من

= عشرة سنة - في علم لم أبته لأحد من الناس". قال: وكان من أعلم الناس بالرد على أهل الأهواء، وبما اختلف فيه الناس، وقال المهدي: أخبرني بعض نقاد المعتزلة من القرويين قال: أتيت مالك بن أنس فسألته عن مسألة من القدر بحضرة الناس، فأوماً إلي أن اسكت فلما خلا المجلس قال لي: "سل الآن"، وكره أن يجيبني بحضرة الناس. قال: فزعم المعتزلي أنه لم تبق مسألة من مسائلهم إلا سأله عنها وأجابه فيها، وأقام الحجة على إبطال مذهبهم حتى نفذ ما عند المعتزلي وأقام عنه، ترتيب المذارك: 20/1.

(1) عياض، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(2) أبو نعيم، الحلية: 9/119، وابن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك، تح: محمد بن الحسين السليمانى وعائشة بنت الحسين السليمانى: 7/223.

(3) كلاهما إسفرائيني، والمقصود بالثاني: أبا المظفر.

(4) (ق): الباقلاني.

(5) (ق) و(م): عمر.

(6) أبو عثمان عمرو بن عبيد البصري (ت 143 أو 144 هـ/ 760-761 م)، رأس المعتزلة وإمامهم الأول إلى جانب واصل بن عطاء.

(7) في الأصل: (المفرد)، وفي غيره: (القرد)، وحفص هذا هو أبو يحيى حفص الفرد، من أهل مصر، قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل واجتمع معه وناظره، فقطعه أبو الهذيل المعتزلي. أخرج اللالكائي عن الربيع ابن سليمان قال: «أتيت الشافعي يوماً فوافقت حفصاً الفرد خارجاً من عنده، فقال: "كاد والله =

القدريّة، فلو أدركوا اليوم لضربوا بالسيوف، فضلاً عن الجريد، ولذلك لما مرض الشافعي، دخل عليه حفص الفرد فقال: "من أنا؟..".

فقال: "أنت⁽¹⁾ حفص الفرد، لا حفظك الله، ولا رعاك حتى تتوب مما أنت فيه"⁽²⁾.

= الشافعي أن يضرب عنقي". فدخلت فقال لي إسماعيل...: "ناظر الشافعي حفص الفرد فبلغ أن القرآن مخلوق، فقال له الشافعي: "والله كفرت بالله العظيم"". قال: "وكان الشافعي لا يقول: حفص الفرد، وكان يقول: حفص المتفرد"، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تح: أحمد بعد الغامدي: رقم: 279/2:421.

(1) سقطت في الأصل و(ق)، وأثبتت من (م).

(2) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله: 193/2.

الفصل الثامن⁽¹⁾:

في فضله على سائر العلوم.

[ص: 36] قال القاضي أبو بكر بن العربي / : «اعلم أن علم التوحيد قد عظمه قوم على الخلق، حتى آيسوهم منه، وما أعظمه قدرا، وما أقر به يسرا، ولقد رضي الله فيه باليسير⁽²⁾، وأنهاء لعباده باليسير، وأمرهم به بسابق الحكم والتقدير، فقال - تعالى -: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾⁽³⁾، فالتوحيد أن لا ترى لله شريكا، وألا خالق ولا معبود⁽⁴⁾ سواه، وإنما ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾⁽⁵⁾، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾⁽⁶⁾.

وقد قالوا: "إنه بحر لا ساحل له" وصدقوا، وهو نهر عذب، تخوضه بالقدم، وتدركه بالعلم في أسرع وقت، وعلى أنهج أمم، وإنما عظمه كثرة الشاكين، وتخليط الملحدين⁽⁷⁾.
وقال أبو القاسم عبد الجليل⁽⁸⁾ في «عقيدته»⁽⁹⁾: «اعلم أن كثيرا من الناس لا

(1) (م) أخطأ فكرر: السابع.

(2) (م): اليسر.

(3) النساء/ 36.

(4) (ق) و(م): ولا خالقا ولا معبودا.

(5) هود/ 107.

(6) الأنبياء/ 23.

(7) ابن العربي، سراج المريدين، مخطوطة دار الكتب المصرية تحت رقم: 20348 ب، ورقة: 219.

(8) عبد الجليل بن أبي بكر الربيعي الديباجي القروي المتكلم أبو القاسم، عرف بابن الصابوني (ت. 427هـ/ 1036م). شرح "تمهيد" الباقلاني بعمل سماه: "التسديد في شرح التمهيد". راجع: فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي: م: 1، ج: 4، ص: 50، ويعمل أحد طلبتنا بكلية أصول الدين على تحقيقه في إطار إعداد أطروحته لنيل الدكتوراه.

(9) لم أطلع على نص هذه العقيدة، ولكنني أملك نسخة مصورة من كتاب "التسديد"، الذي يبدو أن اليفرنى لم يقف عليه.

يشتغلون إلا بعلم النحو، والحساب، وإصلاح اللفظ، وإجادة الكتاب⁽¹⁾، لما يرجون من كون⁽²⁾ ذلك لهم بضاعة وحرقة يعولون⁽³⁾ عليها وصناعة، فتراهم يجرون أذيالهم من خيلائهم، ويذهبون متعاطنين في غلوائهم، يلحظون الناس بعين الاحتقار، ويرمقونهم بمقلة الاستصغار، فإذا قيل له: ما أول الواجبات؟ ومتى يجب التكليف على الإنسان؟ وما الدليل على صحة ما إليه تذهب؟ وفساد ما عنه⁽⁴⁾ ترغب؟ بقي أسكت من سمكة، وأشد وحولا من طائر في شبكة، وصغر من حجته ما كان كبيرا، وذلل في نفسه ما كان عزيزا خطيرا، وليس ثوب استكانة، وتسربل سربال مهانة⁽⁵⁾، فبالها⁽⁶⁾ من مصيبة ما أعظمها عليه، وداهية ما أكبرها لديه.

وإذا تقرر هذا، فالدليل على شرفه وفضله: المعقول والمنقول.

▪ فأما المعقول فمن وجوه:

- أحدها: أن شرف العلم بحسب شرف المعلوم، ولا شك أن الغرض الأهم، والمقصود الأعظم من هذا العلم، إنما هو معرفة ذات الله - تعالى - وصفاته، وكيفية أفعاله، ولما كان الله - تعالى - أشرف المعلومات، كان هذا العلم أشرف العلوم.

- وثانيها: أن الأدلة المستعملة في هذا العلم قطعية، والأدلة المستعملة في غيره ظنية، فكان هذا العلم أشرف لذلك.

(1) (ق) و(م): الكتابة.

(2) سقطت الكلمة من (ق).

(3) (ق) و(م): يعملون؟؟

(4) (م): عليه.

(5) (ق): مهابة، ولا معنى لها هنا.

(6) في الأصل: لتها، وفي (ق) و(م): ليتها.

- وثالثها: أن اكتساب السعادة الآخروية الأبدية من أهم المطالب، وأجل المقاصد، ولا يمكن تحصيلها إلا بالعلم بالله - تعالى - ورسوله واليوم الآخر، وذلك لا يمكن تحصيله على الوجه الأكمل، إلا بهذا النوع من العلوم، فكان أشرف من غيره.

- ورابعها: أن شرف الشيء قد يستفاد بوجه⁽¹⁾ من خساسة ضده، وإذا كان الخطأ في هذا العلم كفرا وبدعة، مع أنهما من⁽²⁾ أقبح الأشياء، وموجبان⁽³⁾ للخلود في النار، وجب أن يكون إصابة الحق فيه من أشرف الأشياء، وموجبة للخلود في دار القرار.

- وخامسها: أن سائر العلوم الشرعية لا تتراد لنفسها، وإنما تتراد للعمل بها⁽⁴⁾، والعلم⁽⁵⁾ بالله وما يجب له، وما يستحيل عليه، [هو مراد لنفسه]⁽⁶⁾، وما كان مرادا لنفسه أفضل مما كان مرادا لغيره.

- وسادسها: أن سائر العلوم تنقطع بفناء المكلف، وعلم التوحيد لا ينقطع، بل يزداد وضوحا، فإنه يصير ضروريا بعد ما كان كسبيا.

- وسابعها: أن هذا العلم أصل للعلوم⁽⁷⁾ الدينية، وهي فرع عنه، والعلم بالأصل أشرف من العلم بالفرع؛ [لأن العلم بالفرع تابع، والعلم بالأصل متبوع، والمتبوع أشرف من التابع.

(1) (ق): بشيء.

(2) سقطت في (ق).

(3) في النسخ: موجبين؟؟.

(4) زاد (ق) و(م): والعلوم العقلية تتراد لنفسها.

(5) (ق) و(م): كالعلم.

(6) سقطت من (ق) و(م).

(7) (م): المعقول؟؟.

بيان ذلك: أن الشرع متوقف على وجود النبوة، والنبوة متوقفة على ثبوت المعجزة، والمعجزة متوقفة على ثبوت حصولها بقدرة الله - تعالى -، وذلك كله متوقف على العلم بوجود الله - تعالى -، فإذا العلم بوجود الله - تعالى - وما يجب له، وما يستحيل عليه ويجوز أشرف من سائر العلوم.

- وثامنها: أن العلم بسائر الموجودات سوى الله - تعالى - إنما هو علم بفعل الله - تعالى -، فإنه ليس في الوجود إلا الله - تعالى - / وفعله، فالعلم بالله - تعالى - علم [ص: 37] بالفاعل، والعلم بغيره، علم بفعله في المفعول، ولا شك أن العلم بالفاعل أشرف من العلم بالمفعول⁽¹⁾.

▪ وأما المنقول: فالكتاب والسنة:

✽ أما الكتاب آيات:

- الآية الأولى: قوله - تعالى -: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾⁽²⁾، قال صاحب «التذكرة»: «ولا خلاف أن المراد بـ: ﴿أُولُوا الْعِلْمِ﴾ هاهنا، العلماء بالتوحيد، ففضلهم بهذا الفضل العظيم، بأن جمعهم في الإخبار عنهم مع أنبيائه، وذكرهم مع نفسه وملائكته، وهذه غاية في الفضل، لم يصل إليها أحد من العلماء، سوى العلماء بالتوحيد».

- الآية الثانية: قوله - تعالى -: ﴿يَرْجِعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾⁽³⁾، ووجه الاستدلال من هذه الآية: أنها دالة على شرف علم التوحيد بنظمها وضمناها.

(1) الموضوع بين المعقوفتين سقط من (ق) ومن (م).

(2) آل عمران/ 13.

(3) المجادلة/ 11.

أما النظم: فلأن الألف واللام فيها للجنس، فهي تستغرق العلوم الدينية.
وأما الضمن: فهو من حيث⁽¹⁾ إن العلوم الشرعية لا يصح ثبوتها إلا بعد ثبوت العلم بالرسول، والعلم بالرسول لا يصح ثبوته إلا بعد العلم بوجود المرسل وما يجب له من صفات⁽²⁾ الكمال، وما يستحيل عليه من صفات⁽³⁾ النقص.

- الآية الثالثة: قوله - تعالى -: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۖ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّيَ﴾⁽⁴⁾، إلى قوله: [﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا ءَاتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ﴾]⁽⁵⁾ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأٍ﴾⁽⁶⁾، وهذه الآية تدل على شرف هذا العلم من ستة أوجه:

♦ أحدها: أنه - ﷺ - أخبر بأن طريق اليقين إنما هو النظر في ملكوت السماوات والأرض.

♦ وثانيها: أن الله - تعالى - علمه كيفية الاستدلال بالتغير على الحدوث، إما مبتدئاً لنفسه بذلك، وإما مستدلاً على قوله، فقال - تعالى -: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا﴾ إلى قوله: ﴿لَيْسَ لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّيَ لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾⁽⁷⁾، فعرفنا أنه استدل بالأقول على حدوث الآفل، وبحدوث الآفل على وجود محدثه، بنظر العقل واعتباره؛ إذ لم يكن إذ ذاك نبياً، ولا نزل عليه وحي ولا كتاب بعد.

(1) في الأصل: حديث.

(2) (م): صفة.

(3) (م): صفة.

(4) الأنعام / 76-77.

(5) سقط من (ق) و(م).

(6) الأنعام / 84.

(7) الأنعام / 78.

- ♦ وثالثها: أن الله - تعالى - أخبرنا بصحة نظره، واستدلّاه على مطلوبه، بقوله: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾⁽¹⁾، فسامها حجة.
- ♦ ورابعها: أن إضافة الحجة إلى نفسه، تدل على تشریف هذا العلم على سائر العلوم؛ إذ هي إضافة تعظيم وتفضيل له.
- ♦ وخامسها: أنه جعله نبيا برفع الدرجات، فدلّ ذلك على أن الأدلة العقلية في أصول الدين سبب لرفع الدرجات.
- ♦ وسادسها: أن الله - تعالى - أمر نبيه محمدا - ﷺ - بالاعتداء به في النظر في الملكوت، حتى يحيط علما بما أحاط به خليله، بقوله: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾⁽²⁾، ولم يرد مثل هذا النص في رفع الدرجة⁽³⁾، وعلو المرتبة في علم، كما ورد في هذا العلم، وذلك غاية الشرف والتفضيل.

⊗ وأما السنة فأحاديث:

- الحديث الأول: ما روي عنه - ﷺ - أنه قال: (يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين)⁽⁴⁾، وتأويل

(1) الأنعام / 84.

(2) النحل / 123.

(3) (م): الدرجات.

(4) هذا الحديث جاء من حديث أبي أمامة، وعلي بن أبي طالب، وأبي هريرة، وغيرهم، قال العراقي في "التقييد والإيضاح": «الحديث غير صحيح لأن أشهر طرق الحديث رواية معان بن رفاعة السلامي عن إبراهيم بن عبد الرحمن عن النبي - ﷺ - هكذا رواه بن أبي حاتم في مقدمة "الجرح والتعديل"، وابن عدي في مقدمة "الكامل"، والعقيلي في "تاريخ الضعفاء" في ترجمه معان بن رفاعة، وقال: "إنه لا يعرف إلا به"... وهذا إما مرسل أو معضل وإبراهيم هذا الذي أرسله لا يعرف شيء من العلم غير هذا قاله أبو الحسن ابن القطان... والحكم بصحة الحديث فيما ذكره الخلال في "العلل" أن أحمد سئل عن هذا الحديث فقيل له: "كأنه كلام موضوع". فقال: "لا هو صحيح". فقيل له: "عن سمعته؟". قال: =

الجاهل، وانتحال المبطل، وتحريف الزائع، لا يندفع بالقليل والقال، وإنما يندفع بإبطال الشبه⁽¹⁾، وذلك صنعة المحققين من المتكلمين.

- الحديث الثاني: ما روي عنه - ﷺ -، «(أنه قيل له: يا رسول الله، أي الأعمال أفضل؟ قال: (العلم بالله - تعالى -)»⁽²⁾.

- الحديث الثالث⁽³⁾: «ما روي أن رجلاً أتى النبي - ﷺ - فقال⁽⁴⁾: يا رسول الله⁽⁵⁾ علمني من غرائب العلم...»⁽⁶⁾، وقد تقدم هذا.

- الحديث الرابع: ما روي في الخبر «أن الله - تعالى - أوحى إلى داود - ﷺ -، / (يا داود تعلم العلم النافع).

فقال: "يا إلهي وما العلم النافع؟".

قال: (أن تعرف جلالي، وعظمتي، وكبريائي، وكمال قدرتي على كل شيء، فإن هذا هو العلم الذي يقربك إلي)»⁽⁷⁾.

= "من غير واحد". قيل له: "من هم؟". قال: "حدثني به مسكين - إلا أنه يقول: - عن معان عن القاسم ابن عبد الرحمن". قال أحمد: "ومعان لا بأس به". قال ابن القطان: "وخفي على أحمد من أمره ما علمه غيره". انظر: العراقي، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، تح: عبد الرحمن محمد عثمان: 139 / 1، وصحح الألباني هذا الحديث في "مشكاة المصابيح" برواية البيهقي في "السنن الكبرى" له عن إبراهيم: 139 / 1.

(1) (م): الشبهة.

(2) تقدم تخريجه (انظر فهرسة الأطراف الحديثية).

(3) في الأصل: الثاني؟؟.

(4) (ق): زاد: له.

(5) (ق): يا نبي الله.

(6) تقدم تخريجه (انظر فهرسة الأطراف الحديثية).

(7) انظر: إسماعيل حقي، روح البيان: 322 / 2.

الفصل التاسع:

في فوائد علم الكلام

قال بعض الأصوليين: «فوائد علم الكلام كثيرة، ولكنني أشير إلى أجناسها على الجملة:

▪ فأولها: معرفة العقائد التي [كُلِّفَ العقلاء بتحصيلها]⁽¹⁾، المنطوية على النظر والاستدلال، الذي يُتوصَّل به إلى معرفة المعبود، وصفاته العليّة، ومعرفة الرسل، وما جاءوا به.

▪ والثانية: الذب عن الدين ونصرتة، ومقابلة أهل البدع والعند⁽²⁾ بالتأويل، وتمييز السنة من البدعة عند التشابه، وهذا القدر لا يحصل إلا لمن عرف⁽³⁾ علم الكلام.

▪ والثالثة: أنه لا يكون⁽⁴⁾ ذلك إلا لمن عرف الدليل والمدلول، وحقائق الأمور، وضبطها، وحدودها، ومعرفة الارتباطات⁽⁵⁾ العقلية، والفرق بينها وبين العادية والشرعية، والمزدوجة، وهذا باب عظيم زلَّ عنه خلق كثير، فمن تعاطى علماً من العلوم مع الجهل به فقد حلَّ نفسه مَحَلَّ وَحَلَّةٍ، وقد قال القاضي أبو بكر: «ذلك شين على الدين في حقه».

▪ والفائدة الرابعة: كثرة التصرف في العلوم لمن حصَّل له فيه ملكة؛ لأن صاحب هذا العلم، إنما ينظر في الأمور الكلية، ومنه تعرف سائر العلوم الجزئية، فلذلك يكثّر تصرفه.

(1) (ق): كلف العلماء العقلاء، (م): كلف بها العلماء العقلاء بتحصيلها.

(2) (م): العناد.

(3) (ق) و(م): حصَّل.

(4) (ق): يمكن.

(5) في الأصل وغيره من النسخ: الارتباط.

▪ والخامسة: بيان النظر في عجائب مخلوقات الله - تعالى -، والاطلاع على بدائعها، وذلك سبب إلى بلوغ الناظر إلى كمال معرفة الله - تعالى - [المقصود من علم الكلام].

وقال بعض العلماء: «اعلم أن هذا العلم على ضربين: فرض عين، وفرض كفاية: - ففرض العين معرفة الله - تعالى -»⁽¹⁾، وعدله، ومعرفة رسوله⁽²⁾، ومعرفة شرائعه. - وفرض الكفاية، ما عدا ذلك من علم الكلام، من إقامة الحجة على المبطلين، وحل شبه المخالفين.

فأما معرفة الله - تعالى - ففائدتها: التوصل إلى شكره، والقيام بحق نعمته، ولما يرجى في عاقبته من الثواب بالجزيل⁽³⁾، والنعيم المقيم.

وأما معرفة عدله: فلحسن الثناء عليه، والإنكار لإضافة الباطل إليه، والوصول إلى معرفة رسوله، وما أنزله من⁽⁴⁾ كتابه.

وأما معرفة رسوله ففائدتها: الاستدعاء إلى طاعته، والاستصلاح بتجنب معصيته، وتحصيل العلم الذي لا يتوصل إليه إلا من جهته، مما الحاجة إليه في علم الدين ماسة. وأما فائدة معرفة شريعته فالعمل بها.

وأما فائدة إقامة⁽⁵⁾ الحجة على المبطلين الذين يقلدون فيما يعتقدون، فلاإبانة أنهم على ضلالة، وأن إقامتهم عليه تُصيرهم إلى الهلكة.

(1) ما بين المعقوفتين سقط من (ق).

(2) (ق) و(م): رسله.

(3) (ق): سقطت الباء من أول الكلمة.

(4) (ق) و(م): وما أنزل في كتابه.

(5) سقطت في (ق).

وأما فائدة حل الشبه، فلا إقامة⁽¹⁾ [الحجة عليهم برفع⁽²⁾ التمويه في مذاهبهم]⁽³⁾». وأما التلمساني فقال في «شرح المعالم»: «مقصود هذا العلم إنما هو أن يعبد الله - تعالى - ويدعو إليه على بصيرة»⁽⁴⁾.

(1) (م): فإقامة.

(2) (ق): بوضع.

(3) سقط في (م).

(4) انظر: التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص: 68.

الفصل العاشر⁽¹⁾:

في مسائل هذا العلم

اعلم أن مسائل كل علم⁽²⁾ هي المطالب التي تقام⁽³⁾ عليها البراهين.

(1) (ق): التاسع؟؟.

(2) (م): اعلم أن هذا العلم مسأله هي.

(3) في غير (ق) و(م): يقام.

الباب الثاني:

في المناظرة

اعلم أن هذا الباب وضعه كثير من مشايخ أصول الدين في علم الكلام⁽¹⁾، وقالوا: وإن كانت المناظرة والمجادلة تقع في كل ما وقع فيه الخلاف من علوم الدين والدنيا، إلا أنه بعلم الكلام أنسب وألزم، وبه ألصق؛ إذ كان أكثر الأصول فيه مبنيًا عليه، فقليل لذلك: علم الكلام.

وإذا تقرر هذا فالكلام⁽²⁾ في هذا الباب يشتمل على ستة فصول.

(1) سقطت عبارة: "في علم الكلام" من (ق).

(2) زاد (م): فنقول.

الفصل الأول:

في حقيقة المناظرة⁽¹⁾ والمجادلة لغة واصطلاحاً

أما «المناظرة» لغة: فهي مفاعلة بين⁽²⁾ اثنين، وهي «مأخوذة من النظر الصادر من شخصين متناظرين⁽³⁾».

[وقيل: «إنها مأخوذة من النظر؛ لأنها تجري بين شخصين نظيرين⁽⁴⁾] في وجود النظر منهما».

[ص: 39] وتحقيقه⁽⁵⁾: «مقابلة بالنظر⁽⁶⁾»، فإن قوبل بغير نظر⁽⁷⁾ / يسمى⁽⁸⁾: «مجادلة»، ولم يسم⁽⁹⁾ «مناظرة».

وأما «المجادلة»: فهي أيضاً «مفاعلة من اثنين، وهي مأخوذة من قولهم: درع مجدولة، أي محكمة».

وقيل: «من الجدُل، وهو القتل، ومنه الجديلة، أي القطعة من الحبل، ومنه المجدول للرجل المعصب الشديد الأسر، ومنه الأجدل للصقر⁽¹⁰⁾، لما خُصَّ به من الشهامة⁽¹¹⁾».

(1) النظر؟؟.

(2) (ق) و(م): من.

(3) (ق) و(م): نظرين .

(4) الموضوع بين المعقوفتين ساقط عند: (ق) و(م).

(5) (ق): وحقيقته.

(6) (ق) و(م): ومقابلة الشيء بنظيره.

(7) (م): نظيره.

(8) (ق) و(م): سمي.

(9) في الأصل: تسم.

(10) (ق): للصغير، (م): الصغير.

(11) (ق): للشهامة.

ومن هذا الباب «المعارضة»، وهي «الموازاة» و«المقابلة»، أي يقابله بمثل ما أوتي به من الدليل، وهي «مأخوذة من قولهم: عارضني في الطريق، و⁽¹⁾عارضة الباب، وهي أن يكون الشيء بإزاء الشيء في عرضه⁽²⁾ وناحيته».

واعلم أن «المناظرة»، و«المجادلة»، و«المنازعة»، و«المخاصمة»، و«المعارضة»، و«المنافضة»، ألفاظ متقاربة، وفي مقابلتها: «المسألة»، و«المتاركة»، و«المصالحة».

وأما «المناظرة» في الاصطلاح: فلهم فيها عبارات:

العبارة الأولى: قال سيف الدين: «المناظرة هي قانون صناعي، تعرف به⁽³⁾ أحوال المباحثة، من الخطأ والنسيان، على وجه يدفع عن نفس الناظر والمناظر⁽⁴⁾ الشك والارتياب⁽⁵⁾».

وقال الغزالي: «المجادلة عبارة عن تعارض وتفاوض يجري بين المتنازعين فصاعدا، لتحقيق حق، أو إبطال باطل، أو لتغليب ظن⁽⁶⁾».

فقوله: «عبارة عن تفاوض ونخاوض»: هذا كالجنس، يدخل فيه الجدل الكلامي والفقهية.

وقوله: «يجري بين المتنازعين فصاعدا»: احترز به عن الناظر لنفسه؛ فإنه يستبد

(1) زاد (ق) و(م): ومنه.

(2) (ق): عارضته؟؟.

(3) (ق): يعرف به، (م): يعرف فيه.

(4) (م): والمناظرة؟؟ وسقطت الكلمة في (ق).

(5) هذا النص أورده الطوفي في عَلم الجدل في علم الجدل، ص: 3.

(6) انظر المرجع السابق ص: 4.

بالفكر في مجاري العبر⁽¹⁾، ويُخرج⁽²⁾ أيضا المعاونة⁽³⁾ في الفكر والافتكار على سبيل الاشتوار⁽⁴⁾؛ فإن ذلك يجري بين متوافقين على المطلوب من غير نزاع.

وقوله: «لتحقيق حق أو إبطال باطل»: إشارة إلى الجدل⁽⁵⁾ الكلامي.

وقوله: «لتغليب ظن»: إشارة إلى⁽⁶⁾ الجدل الفقهي.

وقال الباجي⁽⁷⁾: «الجدل عبارة عن تردد الكلام بين اثنين، قصد كل واحد منهما إلى⁽⁸⁾ تصحيح قوله، وإبطال قول خصمه»⁽⁹⁾.

وقيل: «الجدل عبارة عن قتل الخصم عن قوله، والاجتهاد في رده عن مذهبه بحجة، أو شبهة، أو شغب»⁽¹⁰⁾.

(1) (ق): مجار العبرة.

(2) زاد (ق) و(م): به.

(3) (ق): المعاونة.

(4) في غير (ق) و(م): الاشتوار.

(5) (ق) و(م): الجدل.

(6) سقطت من (ق)؟؟.

(7) أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (403-474 هـ / 1013-1082 م) الفقيه المالكي، والمحدث والقاضي والشاعر الأندلسي الشهير.

(8) سقطت في (م).

(9) الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تح: عبد المجيد تركي، ص: 11. وفيه (صاحبه) بدل (خصمه).

(10) انظر: الجويني، الكافية في الجدل، وضع حواشيه: خليل المنصور، ص: 19.

الفصل الثاني:

في أقسام المناظرة وحكمها

وهي ⁽¹⁾ على قسمين: مباحة ومحظورة.

فالمباحة: قد يعرض لها ما يصيرها إلى الوجوب أو الندب ⁽²⁾، وذلك كما إذا كان فيها حراسة العقيدة، وتعطيل الشبهة، وصرف المخطئ إلى الصواب، ورد الزائغ إلى الرشاد، والضال إلى الاعتقاد.

والمحرّمة: هي المناظرة في الباطل، أو المعاندة في الحق بعد ظهوره.

(1) (م): اعلم أن المناظرة.

(2) (ق): إلى الواجب أو المندوب.

الفصل الثالث:

في فضل المناظرة والمجادلة ومشروعيتها⁽¹⁾

[فأما⁽²⁾ فضلها، فقال أبو الوليد الباجي: «اعلم أن هذا العلم من أشرف العلوم قدراً، وأعظمها شأنًا؛ لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال، وتبيين الحق من المحال، ولولا هو ما قامت حجة، ولا اتّضحت محجة، ولا عُرف الصحيح من السّقيم، ولا المعوجّ من المستقيم، وهو شأن الله، وشأن خاصته، فقد أقام الله⁽³⁾ الحجج، وعامل عباده بالمناظرة»⁽⁴⁾.

وقال ابن رحال في «شرح البدوي⁽⁵⁾»: «اعلم [أن عقد المناظرة مع المخالفين، ونصب الجدال مع المبطلين]⁽⁶⁾، هو قطب الدين، وعبادة الأنبياء والمرسلين، والأئمة الراشدين، وسائر علماء المسلمين، عليها درج السّلف، وتبعهم على ذلك الخلف. فلما انقرض الفحول، وهلك الصدور، وخلف من بعدهم أخلاف استوعروا طريقهم، واستصعبوا سبيلهم، وأناخوا بفناء الراحة، وركبوا مركب الجهالات، واستوطنوا رذيلة⁽⁷⁾ التقليد، وهي مناخ كل غبي بليد، وقد ذم الله - تعالى - قوما قلّدوا آباءهم بغير⁽⁸⁾ حجة⁽⁹⁾ قالوا: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ مِثْلِ الَّذِي هُمْ عَلَىٰهِ وَأَبَاءُهُمْ يَتَّبِعُونَ آبَاءَهُمْ وَلَا يُفْقِدُونَ مِنْهُم بَصِيرَةً﴾. وقد ذم الله - تعالى - قوما قلّدوا

(1) (ق): ومشروعيتها، وسقطت في (م).

(2) زاد (م): المناظرة.

(3) سقط اسم الجلالة من (ق) و(م).

(4) الباجي، المنهاج في ترتيب الحجج، ص: 8.

(5) (ق) و(م): البردوي؟؟.

(6) سقط في (ق) و(م).

(7) في الأصل: ردهة.

(8) (ق): من غير.

(9) زاد (م): حيث.

مُفْتَدُونَ⁽¹⁾».

[ص: 40]

وأما الدليل على مشروعية المناظرة، فالكتاب والسنة/ والإجماع.

■ أما الكتاب فأيات:

❖ ⁽²⁾ الأولى: ما حكى الله - تعالى - من مناظرة الأنبياء - عليهم السلام -، منها قصة ⁽³⁾ نوح - عليه السلام - شيخ المرسلين، مازال يناظر قومه ويجادلهم حتى: ﴿قَالُوا يَلْنُوحُ قَدْ جَدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَلَنَا﴾⁽⁴⁾.

❖ الآية ⁽⁵⁾ الثانية: من مناظرة الأنبياء، ما حكى الله - تعالى - عن إبراهيم - عليه السلام -، من احتجاجه على خصمه النمرود، بقوله - تعالى -: ﴿قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ [النمرود] ﴿أَنَا إِلَٰهِي وَابْتِئْتِ بِآيَاتِي﴾ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾⁽⁷⁾.

❖ الآية الثالثة: ⁽⁸⁾ مناظرة النبي - صلى الله عليه وسلم - بقوله ⁽⁹⁾ - تعالى -: ﴿وَجَدِلْتُم بِالْبَاطِلِ هِيَ أَحْسَنُ﴾⁽¹⁰⁾، وقوله: ﴿فَلْهَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁽¹¹⁾، والآيات في

(1) الزخرف/ 22.

(2) زاد (ق) و(م): الآية.

(3) (م): كقصة.

(4) هود/ 32.

(5) سقطت من (م).

(6) هكذا أضافه في الأصل.

(7) البقرة/ 257.

(8) زاد (م): من مناظرة الأنبياء.

(9) (م): حيث قال.

(10) النحل/ 125.

(11) البقرة/ 110.

هذا النوع كثيرة.

▪ وأما السنة:

⊗ فمن ذلك ما رُوي عنه - ﷺ - في قصة محاجة آدم موسى - عليهما السلام - في ذكر القدر، «فقال: (تحتاج آدم وموسى، فقال موسى لآدم: "أنت آدم الذي خلقك الله بيده، وأسجد لك الملائكة، وعاقبك⁽¹⁾ على أكل الشجرة؟"، فقال له آدم [في آخر كلامه بعد حاجته]: "أتلومني على أمر قد قدره الله علي؟". فقال النبي - ﷺ -: "فحجج آدم موسى")»⁽²⁾، أي: ظهرت عليه حجته.

⊗ ومنه أيضا ما رُوي عنه - ﷺ -، «أنه أتاه رجل أنكر لون ولده، فقال: إن امرأتي ولدت غلاما أسود، فقال - ﷺ -: (هل لك من إبل؟)، قال: نعم، قال: (فما ألوانها؟)، قال: حمر، قال: (فهل⁽³⁾ فيها من أورك؟)، قال: نعم، قال: (فمن أين ذلك؟)، قال: لعل عرقا نزعته، قال - ﷺ -: (وهذا الغلام لعل عرقا نزعته)»⁽⁴⁾.

وهذه الأحاديث صحاح، وهذا حقيقة الجدل⁽⁵⁾، ونهاية في تبين السؤال من رسول الله - ﷺ - وهو المعصوم الذي يجب علينا اتباعه وامثال أوامره.

▪ وأما الإجماع:

فقال أبو الحسن بن القصار البغدادي المالكي: «أجمع الصحابة. - ﷺ - على

(1) (م): نهاك.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة: (كتاب القدر، باب حجج آدم وموسى عليهما السلام)، رقم: 2043/4:2652.

(3) سقطت الفاء من (ق) و(م).

(4) أخرجه مسلم في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب الطلاق، باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها...)، رقم: 1500:2/1137. وأخرجه البخاري في صحيحه، أرقام: 5305-6847-7314.

(5) (ق): الجدل، زاد (م): واضحة بتبوتها.

جوازها، وفعلها، وانتشر ذلك منهم، ومن الخلف بعدهم، إلى هلم جرا⁽¹⁾.

فمن مناظرات الصحابة - رضي الله عنهم - اختلافهم في موت النبي - صلى الله عليه وسلم - في موضع دفنه، ثم مناظرة أبي بكر - رضي الله عنه - للأنصار في السقيفة، ورجوعهم إليه بعد احتجاجه عليهم بقوله⁽³⁾: (الأئمة من قريش)⁽⁴⁾. ومن مناظراتهم اختلافهم في تنفيذ جيش أسامة⁽⁵⁾، الذي كان عقده⁽⁶⁾ النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقال أبو بكر - رضي الله عنه -: (والله لو جرت الكلاب بأرجل أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم -)⁽⁷⁾، فرجعوا إلى قوله، ومناظرات الصحابة والتابعين - رضي الله عنهم - كثيرة لا تحصى في المسائل الفقهية وغيرها، وكذلك مناظرات العلماء، كمناظرة أبي الحسن الأشعري للجبائي⁽⁸⁾ وغيره من المعتزلة،

(1) يبدو أن هذا النص مأخوذ من مؤلف مفقود للقصار، لعله كتاب "المقدمة في أصول الفقه"، وهو غير "المقدمة" المطبوع. راجع: فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، م: 1، ج: 3، ص: 174.

(2) (ق): ثم.

(3) - صلى الله عليه وسلم -.

(4) قال الألباني: «صحيح... جاء بهذا اللفظ من حديث أنس بن مالك عند أبي داود الطيالسي في "مسنده" رقم 2123»، وغيره بإسناد صحيح على شرط البخاري. وله طريقان آخران عنه في "مسند أحمد" و"المستدرک"، وصحح الحاكم أحدهما، ووافقه الذهبي، وجاء أيضًا من حديث أبي برزة الأسلمي عند الطيالسي أيضًا "رقم 928" وغيره، وسنده حسن. ومن حديث علي بن أبي طالب عند الطبراني في "المعجم الصغير" "ص 85"، والحاكم "4 / 75، 76"، وله شواهد أخرى كثيرة جدًا؛ فقد قال الحافظ ابن حجر العسقلاني: "وقد جمعت طرقه في جزء ضخم عن نحو أربعين صحابي". وذكر في بعض مؤلفاته... "أنه حديث متواتر"، راجع: تخريج أحاديث فضائل الشام ودمشق لأبي الحسن علي ابن محمد الربيعي: 1 / 135 وما بعدها.

(5) أسامة بن زيد بن حارثة الكلبي، الصحابي ابن الصحابي حب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (ت. 54 هـ / 673 م).

(6) زاد (ق): له.

(7) ابن كثير، البداية والنهاية: 6 / 304.

(8) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي شيخ المعتزلة الكبير (235-303 هـ / 849-916 م).

ومناظرة القاضي أبي بكر⁽¹⁾ أيضا للمعتزلة في مجلس عضد الدولة⁽²⁾ وإفحامه لهم، وأظهر الله - تعالى - الحق على لسانه، وكان ذلك [سببا لضعف مذاهب المعتزلة]⁽³⁾. ومن ذلك أيضا مناظرته للملك الروم [إفحامه له، ولمن كان معه من البطارقة، ومناظرته للصاحب بن عباد⁽⁴⁾ من القدرية بعراق العجم فأفحمه، وكان سبب ذلك، أنه⁽⁵⁾ حين ورد عليه القاضي في]⁽⁶⁾ مجلس التدريس، أورد عليه ثمانية عشر سؤالاً، لم سؤالاً، لم يجد صاحب عنها جواباً.

فقال صاحب: "من أين قدم هذا السيد؟".

قال: "من بغداد".

قال: "فأنت إذن أبو بكر بن الطيب".

قال: "نعم".

قال: "قم إليّ فليس ذلك موضعك"، فرفع قدره.

(1) الباقلاني.

(2) عضد الدولة بن بويه أبو شجاع فنا خسرو بن ركن الدولة (324-373هـ / 936-983م)، كان ملكاً على بلاد شيراز وما حولها من الأطراف والعراق، عرف برعاية العلماء، وبلغت الدولة البويهية على عهده شأنًا كبيراً، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 3377 / 12: 287.

(3) سقطت في (م).

(4) أبو القاسم إسماعيل بن عباد القزويني الأصفهاني المعروف بـ "الصاحب بن عباد" (326-385هـ / 938-995م)، من أدباء الشيعة الإمامية، شارك في العلوم العقلية والحكومية والطب، محدث وشاعر كبير، من أعيان العصر البويهي، ومن وزرائهم. راجع: ابن خلكان، وفيات الأعيان، رقم: 96: 1 / 228-233، والذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 3584 / 12: 453.

(5) سقطت في (ق).

(6) الموضوع بين معقوفتين سقط من (م).

وقال له: "مجلس تحضر أنت فيه، لا ينبغي لمثلي أن يتكلم فيه"، ففصل⁽¹⁾ المجلس، وأخذ في إكرام القاضي بما يليق به.

فلما أن⁽²⁾ أراد الانصراف إلى بغداد، شيعه على عادة إكرام العلماء. فلما خرج وجد ثمانية وعشرين كسوة، [وثمانية وعشرين مركوبا]⁽³⁾، وثمانية وعشرين ألف⁽⁴⁾ مطية، وكسوة لكل يوم أقام عنده. فقال القاضي: "لمن هذا؟".

فقال الخدماء: "الصاحب أعدها لك".

فقال: "ليس لنا ببغداد أين ننزل بها".

فقال له الخديم: "قد وجه الصاحب أن يشتري لها⁽⁵⁾ / ببغداد مواضع تنزل [ص: 41] فيها".

فلما قرب من بغداد، خرج خواص الملك للقاءه، ومعهم العلماء والقضاة، فدفعوا له⁽⁶⁾ منشورا بتولية⁽⁷⁾ قضاء بغداد، وأقاليم الإسلام. فسأل القاضي عن ذلك، ف قيل له: "وجه الصاحب بن عباد من عراق العجم إلى الملك: إني أطلعت على بحر من العلوم تتشرف⁽⁸⁾ به الملة، فإذا قدم عليكم فقدّموه على جميع الأقاليم".

(1) (م): ففرغ.

(2) سقطت من (ق) و(م).

(3) سقطت من (ق).

(4) سقطت اللفظة الثانية من (م).

(5) (ق) و(م): لك.

(6) سقطت في (ق) و(م).

(7) (ق) منشور بتوليته؟؟

(8) (ق): تتشرف.

الفصل الرابع: في السؤال والجواب

اعلم - وفقك الله - أن المناظرة في الحقيقة إنما تكون بين اثنين، وهي تقتضي:

- «سؤال»،
- و«جواب»،
- و«آلة السؤال»،
- و«آلة الجواب»،
- و«السائل»،
- و«المسؤول»،
- و«المسؤول عنه»،
- و«أقسام السؤال».

[فأما «السؤال»: فهو مفتاح كل فائدة، وأول كل معرفة، وهو يُخرج العلم، ويُظهِر الحكمة، وحقيقته: «الاستخبار، والاستفهام».

وأما «أقسام السؤال»⁽¹⁾: فمن وجوه:

- الوجه الأول: وهو على قسمين:
- الأول: «سؤال استرشاد»، يطلب بسؤاله طريق الرشاد؛ لأنه اختبر من نفسه القصور عن درجة التمييز، وقد قال - تعالى -: ﴿سَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁽²⁾.

(1) ما بين معقوفتين سقط من (م).

(2) النحل / 43.

- والثاني: «سؤال استباحت»، مُراقب فيه للكشف والتبيين، يطلب الفحص عن دقائق العلوم.
- الوجه الثاني من أقسام السؤال: وهو على أربعة أضرب:
- أحدها: أن يعبر السائل في سؤاله على وجه لا يبقى للمسؤول فيه احتمال، وهذا الضرب أجود أنواع السؤال، لما فيه من بيان مقصود السائل.
- وثانيها: السؤال المطلق، وهو أن يسأل بلفظ مطلق يدخل تحته المتفق والمختلف، فهذا يكون فيه توسعة على المسؤول في الجواب.
- وثالثها: أن يذكر مسألتين في سؤال واحد، فهذا الضرب هو مثل الضرب الثاني في أن⁽¹⁾ للمسؤول رده، بأن يقول: أي المسألتين تريد؟؛ فإني لا أقدر على جواب المسألتين دفعة، فعين لي إحداهما، فإذا فرغت منها أجبتك عن الثانية.
- ورابعها: أن يكون السؤال مجملا، وهو أن يذكر المسألة ولا يبين الحكم المسؤول عنه، فهذا السائل لا يستحق الجواب.
- الوجه الثالث من أقسام السؤال: وهو⁽²⁾ على خمسة أضرب:
- الأول: السؤال عن إثبات⁽³⁾ مذهب المسؤول.
- والثاني: السؤال عن مائية⁽⁴⁾ مذهبه.
- والثالث: السؤال عن دليل المذهب.
- والرابع: السؤال عن وجه الدليل.
- والخامس: السؤال على وجه القدح في الدليل.

(1). (ق): فإن

(2). (ق): فهو.

(3). في الأصل: إثبت.

(4). (م): عمائية.

- فأما⁽¹⁾ الأول: فجوابه أنه إن كان له فيها مذهب أن يقول: "نعم"، وإن لم يتقرر له فيها مذهب، أُخِّر إلى أن ينظر، ويتقرر له فيها مذهب.
- وجواب الثاني: أنه إن كان له في المسألة قول واحد أجاب به، وإن كان له قولان، أجاب بأصحهما، ولا يجيب بالأضعف، إلا أن يقصد بيان الطريقة، وتعليم النظر، فيجوز.
- وجواب الثالث: أن يقول السائل للمسؤول بعد الجواب عن المذهب، "ما الدليل على ذلك؟". فيتوجه على المسؤول إقامة الدليل، ثم هو بالخيار، إن شاء دل على صحة قوله، وإن شاء دل على فساد قول خصمه.
- وجواب الرابع: [بيان وجه الدليل.
- وجواب الخامس]⁽²⁾: ببيان⁽³⁾ دفع القدح في الدليل، ليسلم له دليله.
- وَأما «الجواب»: فهو: إفهام السائل ما سأل عنه، أو الإخبار عما تضمنه السؤال.
- وَأما «الآن السؤال» فعشرة، أربعة منها تترتب، وستة تتساوى.
- فأما الأول⁽⁴⁾ من الأربعة فهي: «الهمزة» وهي: «أم الباب»، قاله الغزالي؛ إذ لا ترد إلا للاستفهام والسؤال، تقول: "أزيد في الدار أم عمرو؟". وجوابها: بتعيين أحد الشيئين المعادلين، فتقول في الجواب، "زيد" أو "عمرو".
- ويليهما في الرتبة: «هل»؛ فإنها وُضعت للاستفهام، وقد ترد نادرا⁽⁵⁾ بمعنى

(1) (م): أما.

(2) ما بين المعقوفين سقط من الأصل.

(3) (م): بيان.

(4) (ق): الأولى.

(5) (ق): نادرة؟؟.

التأكيد، كقوله - تعالى -: ﴿هَلْ آتَىٰ عَلَىٰ آلَا نَسْلٍ﴾⁽¹⁾، معناها: قد أتى، فلذلك تأخرت، وجوابها: "نعم" أو "لا".

- ويليهما⁽²⁾ في الرتبة: «ما» فتقول: "ما عندك؟". وسبب تأخيرها في الرتبة، اتساع بابها، وكثرة معانيها، وجوابها: بالجنس، مثال ذلك، أن يقول/ القائل: "ما ثوبك؟" [ص: 42] فتقول: "كتان".

- ويليهما في الرتبة: «مَنْ» فتقول: "من في الدار؟". وسبب تأخيرها في الرتبة اختصاصها بمن يعقل.

وأما الستة المتساوية فهي:

- «أين»: وهي سؤال عن المكان.

- و«متى»: وهي سؤال عن الزمان.

و«كيف»: وهي سؤال عن الوصف.

ولا يُسأل عن الله - تعالى - بأين، ومتى، وكيف؛ لأنه خالق للمكان والزمان والأحوال.

- ومنها: «كم»: وهي سؤال عن العدد، تقول: "كم درهم عندك؟".

- ومنها: «أي» وهي سؤال عن التعيين، فإذا قال القائل: عندي ثوب، فتقول: أي نوع هو من الثياب؟

- ومنها «لِمَ» وهي سؤال عن العلة.

(1) الإنسان/ 1.

(2) (م): وتليها ما.

وأما «**آلات الجواب**»⁽¹⁾ فسبعة: وهي: «نعم»، و«لا»، و«بلى»، و«أجل»، و«إي»، و«إن» بمعنى "نعم"، و«حتى»⁽²⁾.

وأما «**الساؤل**»: فهو المتصف بالسؤال، الطالب للجواب.

وأما «**المسؤول**»: فهو المطلوب منه الجواب.

وأما «**المسؤول عنه**»: فهو المدلول عليه، وهو على قسمين: تصوّرات وتصديقات.

- فالتصورات: يقع الجواب عنها بالحدود.
- والتصديقات: يقع الجواب عنها بإقامة البرهان.

(1) في الأصل: الجواب آلات؟؟؟

(2) (ق) وحين.

الفصل الخامس:

في آداب المناظرة

اعلم أن المجادل لك لا يخلو من ثلاث مراتب: إما أن يكون فوقك في العلم، أو مثلك، أو دونك. فحكم كل واحد من هذه الثلاثة أن تنزله منزلته، ولا تجعلهم في ذلك شرعا سواء.

فتخاطب من فوقك أجلاً مخاطبة.

وتخاطب نظيرك كمخاطبته لك، وتعطيه من نفسك مثل ما تريده منه.

وتخاطب من دونك بأن ترفق به حتى يفهم عنك.

وآداب الجدل⁽¹⁾ على ثلاث طرق:

- طريقة جميلة في السؤال.
- وطريقة جميلة في الجواب.
- وطريقة جميلة في معاملة الخصم.

وكل ما يذكر من الآداب يرجع إلى هذه الطرق.

- فأما الطريقة الأولى: فهي أن يضبط حدوده، ويبين وجوهه، وأن يلزم سنته.

- وأما الطريقة الثانية: فهي أن يكون الجواب مطابقاً للسؤال، وأن يحصر ما بني عليه أول الكلام.

- والثالثة: توفية الخصم حقه، وأن ترضى لنفسك ما ترضاه له.

(1) (ق): الجدل.

و"الأدب": عبارة عن اكتساب العادة الجميلة في الأمور التي تجري مجرى الزينة بالمعرفة بها.

وإنما قلنا: "تجري مجرى الزينة"؛ من قِبَل أن الأدب يزينُ صاحبه، وتركه يشينه.

و"آداب الجدل"⁽¹⁾ على قسمين: فرض ونفل.

- فالفرض: ما خرجت به عن ظلم الخصم.
- والنفل: ما ظهرت⁽²⁾ به من الجميل في معاملتك للخصم.

واعلم أن الناس قد ذكروا آداباً كثيرة:

الأول: قال أبو الحسن بن القصار: «أول ما يجب على المناظر مع إحكامه للكتاب والسنة والإجماع والقياس⁽³⁾ واللغة⁽⁴⁾، أن يسأل الله - تعالى - الهداية للسداد والتوفيق بما يحسن القول والفعل، فإنه - تعالى - قال: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِيمَا أَنهَدَيْنَهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾⁽⁵⁾».

والثاني: أن لا يشتغل بالمناظرة إلا بعد الفراغ من فروض الأعيان.

والثالث: أن يبين السائل سؤاله، ويخرجه من حيز الاحتمال إلى حيز الوضوح والبيان؛ لأن ذلك أقطع للشغب.

والرابع: أن لا يجيب المسؤول حتى يفرغ السائل من سؤاله، صواباً كان أو خطأ.

(1) (ق): الجدل.

(2) (م): ظهرت.

(3) سقطت من (ق).

(4) (ق) و(م): اللغات.

(5) العنكبوت / 69.

والخامس: أن يصبر السائل على المسؤول، حتى يفرغ من جوابه، ولو أتى بالوسواس الذي لا يفهم، والتخليط الذي لا يعقل.

والسادس: أن يُقبل كل واحد منهما بوجهه على خصمه، ويستمع إليه حتى يفرغ من كلامه.

والسابع: أن لا يقصد بمناظرته الرياء، والسمعة، والمعاندة⁽¹⁾؛ فإنه إذا فعل ذلك تشبه بالكباش، والديوك، التي⁽²⁾ يقصد بها المغالبة.

والثامن: أن يتحرى في كلامه من الحشو والتطويل، [واللفظ الغريب، واللحن]⁽³⁾ الفاحش المستهجن⁽⁴⁾.

والتاسع: أن يكون في طلب الحق كمنشد الضالة، لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو يد من يعاونه، فلا ينكر إذا ظهر له الحق.

والعاشر: أن لا يناظر إلا في⁽⁵⁾ مسألة واقعة، أو قرية / الوقوع، فإن الصحابة [ص: 43] - عليهم السلام - ما كانوا يتناظرون إلا فيما تجدد من الوقائع.

والحادي عشر: أن تكون المناظرة في الخلوة، لا في المحافل، فإن الخلوة أجمع وأحرى لصفاء الذهن.

والثاني عشر: أن لا يخرج من مسألة إلى غيرها، حتى يفهم الصواب [فيها من الخطأ]⁽⁶⁾.

(1) سقطت من (ق).

(2) في الأصل: الذي.

(3) الموضوع بين معقوفتين سقط من (م).

(4) سقطت اللفظة من (م).

(5) زاد (م): في الحق.

(6) سقطت في (م).

وقال السهيلي⁽¹⁾ الإسفرايني⁽²⁾: «من آداب المناظرة أن لا يقصد إلى كلام خصمه، فيأخذ منه ما لم يكن مقصودا [له، وألا يقطعه بالمحاكة والمثابرة⁽³⁾، وألا يكون صيّا، ولا مضطربا في مكانه، ولا محركا ليديه، ولا عابثا بلحيته، ولا مقبلا⁽⁴⁾ بوجهه]⁽⁵⁾ إلى من لا يتكلم معه من العوام، ولا يستشهد على صحة قوله⁽⁶⁾ بشهادة العوام».

(1) زاد في غير الأصل و(ق): الواو.

(2) علي بن أحمد السهيلي الإسفرايني أبو الحسن، فقيه، متكلم، جدلي، محدث، حدث بالجامع الأموي في دمشق سنة 431 هـ. انظر: ابن عساكر، تاريخ دمشق، رقم: 4797: 41/242، وقال السبكي في "طبقات الشافعية الكبرى": «علي بن أحمد السهيلي أبو الحسن الإسفرايني: أحد الأئمة، وقفت له على كتابين أحدهما "كتاب أدب الجدل" وفيه غرائب من أصول الفقه [ومنه ولا شك أخذ النص التالي] وغيره، والآخر في الرد على المعتزلة وبيان عجزهم، وأحسب أنه في حدود الأربعمائة إن لم يكن قبلها يسير فبعدها يسير»، رقم: 498: 5/246، وانظر أيضا: كحالة، معجم المؤلفين: 17/7.

(3) قال في التاج: «التَّبَرُّ: الحبس كالتَّبَرُّ ثَبْرَهُ يُتَبَرُّ ثَبْرًا وَثَبْرَهُ كِلَاهُمَا: حبسه»، والتَّبَرُّ أيضا: «المنع والصرف عن الأمر»: 307/10.

(4) (ق): يقبل.

(5) سقطت الجملة بين معقوفتين من (م).

(6) أسقط (م) الكلمة؟؟.

الفصل السادس: في آفات المناظرة

وذلك من وجوه:

- أحذوها: الحسد، وقد قال النبي - ﷺ -: (الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب)⁽¹⁾، ولا يخلو⁽²⁾ المناظر منه؛ فإنه تارة يحمد، وتارة يحمد غيره، فمهما بقي واحد في الدنيا يذكر في العلم، أو يظن أنه أحسن منه فلا بد أن يحسده، ولذلك قال ابن عباس: «خذوا العلم حيث وجدتموه، ولا تقبلوا قول الفقهاء بعضهم على بعض، فإنهم يتغايبون كما تتغايب التيوس في الزريبة»⁽³⁾.
- وثانيها: الترفع والتكبر، و⁽⁴⁾ قال - ﷺ -: (من تكبر وضعه الله، ومن تواضع رفعه الله)⁽⁵⁾.

(1) أخرجه ابن ماجه عن أنس: (كتاب الزهد، باب الحسد)، رقم: 4210: 2/ 1408، وضعفه الألباني، وأخرجه البيهقي في "الشعب" عن أبي هريرة، رقم: 6184: 9/ 10، وضعفه الألباني في "الضعيفة"، رقم: 1901: 4/ 374.

(2) في (ق) و(م): يخل.

(3) ذكره ابن عبد البر في "جامع بيان العلم وفضله": 2/ 295.

(4) زاد (ق): وقد.

(5) قال العراقي: «أخرجه الخطيب من حديث عمر بإسناد صحيح وقال: "غريب من حديث الثوري، ولا ابن ماجه نحوه من حديث أبي سعيد بسند حسن"، المعني عن حل الأسفار: 1/ 57، وقال أبو عبد الله محمود الحداد: «قلت: هو في "تاريخ الخطيب" بلفظ: (خفضه الله) مكان: (وضعه)، وفي "الأوسط" للطبراني: (قصمه الله)، مكان: (وضعه)، أخرجه هكذا من رواية عابس بن ربيعة... وقال الخطيب: "غريب"، ولفظ ابن ماجه من رواية ابن لهيعة عن أبي الهيثم عن أبي سعيد: (من تواضع لله رفعه الله، ومن تكبر وضعه الله)، وهكذا أورده أيضاً أحمد، وأبو يعلى في "مسنديهما". وقال ابن حجر في "الفتح": "خرجه ابن ماجه من حديث أبي سعيد رفعه بلفظ: (من تواضع لله رفعه الله حتى يجعله في أعلى عليين)، قال: "وصححه ابن حبان، بل أخرجه مسلم في "الصحيح" والترمذي في "الجامع" بلفظ: (ما تواضع =

- وثالثها: الحقد، فلا تكاد⁽¹⁾ ترى مناظراً ولا يضم الحقد لخصمه، وقد قال رسول الله - ﷺ -: (المؤمن ليس بحقود)⁽²⁾.
- ورابعها: الغيبة، فلا يزال المناظر يذم كلام خصمه.
- وخامسها: تزكية النفس، فلا يخلو المناظر من الثناء على نفسه، والتقدم بالفضل على الأقران، وقد قال - تعالى -: ﴿قَلَّا تُزَكُّوْا أَنْفُسَكُمْ﴾⁽³⁾.
- وسادسها: التجسس، فلا ينفك المناظر عن طلب عثرات أقرانه⁽⁴⁾، وتتبع عورات خصمه، [وقد قال - تعالى -: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾]⁽⁵⁾.
- وسابعها: الاستكبار عن الحق⁽⁶⁾ وكرهيته، حتى إن من أبغض شيء إلى المناظر إظهار الحق على لسان خصمه⁽⁷⁾.

= أحد الله إلا رفعه الله) هكذا خرجاه معاً عن أبي هريرة مرفوعاً. ورواه أحمد، والبخاري عن عمر بلفظ: (من تواضع لله رفعه الله)... وفي "الأوسط" للطبراني من رواية أبي معشر عن المقرئ عن أبي هريرة: (من تواضع لأخيه المسلم رفعه الله، ومن ارتفع عليه وضعه الله). وأخرجه أبو نعيم وكذا القضاعي كلاهما عن أبي هريرة مرفوعاً، وزاد أبو نعيم في "الحلية" في رواية: (ومن تكبر على الله وضعه الله حيث يجعله في أسفل سافلين). ووجدت أيضاً في "الحلية" في ترجمة سلمان من طريق الأعمش عن أبي ظبيان عن جرير قال: "قال سلمان يا جرير، تواضع لله فإنه من تواضع لله في الدنيا رفعه الله يوم القيامة"...، تخريج أحاديث إحياء علوم الدين: 1/ 150.

(1) في الأصل: يكاد؟.

(2) قال العراقي في "المغني": «لم أقف له على أصل»: 33 / 1.

(3) النجم / 31.

(4) (م): التجسس فلا ينفك الناظر عن طلب عثراته.

(5) الحجرات / 12.

(6) (ق): الخلق.

(7) سقط الموجود بين معقوفتين من (م).

- وثامنها: النفاق، فإنهم يلقون الخصوم فلا يجدون بدا من التودد⁽¹⁾ باللسان، ويعلم أن كل من سمع ذلك منهم أن ذلك كذب وزور ونفاق، وأنهم متواددون⁽²⁾ بالألسن، متباغضون بالقلوب، نعوذ بالله منه، قال رسول الله - ﷺ -: (إذا تعلم الناس العلم، وتركوا العمل، وتحابوا بالألسن، وتباغضوا بالقلوب، وتقاطعوا في الأرحام، لعنهم الله⁽³⁾، وأصمهم، وأعمى أبصارهم)⁽⁴⁾.
- وتاسعها: الرياء؛ لأن المناظر لا يقصد إلا الظهور عند الخلق، وانطلاق ألسنتهم بالثناء عليه.

واعلم أن آداب المناظرة كثيرة جدا، ولكن هذا القدر يكفي في التنبيه على ما بقي، وكذلك آفات المناظرة كثيرة جدا⁽⁵⁾؛ لأن كل ما ذكر من الآداب فنقائضها⁽⁶⁾ آفات، لكن هذه الخصال هي أمهات الفواحش، سوى ما يتفق لهم من الضرب، والشتم، وتخريق⁽⁷⁾ الثياب، والأخذ باللحي⁽⁸⁾، وسب الوالدين، والأستاذين، فإن أولئك ليسوا معدودين في المعتبرين، قال الغزالي: «والأكابر منهم لا ينفكون⁽⁹⁾ عن هذه الخصال»⁽¹⁰⁾.

(1) التاود؟؟ في (م).

(2) (ق): متوادون / (م): كلمة غير مفهومة.

(3) زاد (ق) و(م): عند ذلك.

(4) قال العراقي في "المغني" «أخرجه الطبراني من حديث سلمان بإسناد ضعيف»: 33 / 1.

(5) سقطت "جدا" من (ق) و(م).

(6) زاد (م): إلا وتقابلها.

(7) (م): تخريق.

(8) (م): الحواسب؟؟؟.

(9) (ق) و(م): ينفكوا.

(10) الغزالي، إحياء علوم الدين، 1 / 47.

الباب الثالث:

في الحد

اعلم أن هذا الكلام في هذا الباب⁽¹⁾ في مقدمة⁽²⁾، وستة فصول. أما المقدمة ففي تقسيم⁽³⁾ العلم:

[المقدمة:

في تقسيم العلم]

وهو ينقسم إلى:

- «تصور» كالعلم بحقيقة الإنسان.
- وإلى «تصديق» وهو العلم بنسبته، كقولنا⁽⁴⁾: "زيد قائم" أو⁽⁵⁾ "ليس بقائم".

والعلم بكل واحد من هذين القسمين، إما أن يكون ضروريا مطلقا، أو نظريا مطلقا، أو يكون⁽⁶⁾ البعض ضروريا⁽⁷⁾ والبعض كسبيا، والأول والثاني باطلان، فيتعين الثالث.

بيان بطلان الأول: أنها لو كانت كلها ضرورية، لكانت جميع المعارف حاصلة لنا، وليس كذلك.

(1) (ق) و(م): اعلم أن الكلام في هذا.

(2) (ق): مستوعبة في فصول.

(3) في غير (ق) و(م): فهي تقسيم.

(4) سقطت الكاف في (ق).

(5) زاد (ق) و(م): زيد.

(6) سقطت في (ق).

(7) (ق): نظريا.

وبيان بطلان القسم الثاني: وهو أن تكون كلها نظرية؛ لأنها لو كانت كذلك، ⁽¹⁾ فإن كان/ مطلوبنا هو التصوّر، لابد من تصورات أخر يُتوصّل بها إلى معرفة هذا التصوّر [ص: 44] المطلوب، وتلك التصورات أيضا نظرية، فإن كانت مستفادة من مطلوبنا لزّم الدّور، وإن كانت مستفادة من غيره لزّم التّسلسل، وكل واحد من الدّور والتّسلسل محال؛ لأنه يلزم ⁽²⁾ أن لا يحصل لنا شيء من المعلوم؛ لأنها موقوفة على نفسها إن ⁽³⁾ كان الواقع هو الدّور، أو على معرفة ما لا يتناهى وهو التّسلسل، فلا تكون كلها نظرية، ومثل هذا أيضا يلزم إذا كان مطلوبنا هو التّصديق.

واعلم أن كل واحد من العلمين لابد له من طريق يُتوصّل بصحيح النظر فيه ⁽⁴⁾ إليه، لكن ما يكون من هذه الطرق موصلا إلى التّصوّر يسمّى: «حدّا»، وما كان موصلا إلى التّصديق يسمّى «دليلا». [والنظر إنما يكون في الدّليل، والدّليل منتج للعلم.

ولمّا كان التّصديق مسبوqa بالتّصوّر، والتّصوّر إنما يدرك بالحدّ، والحدّ إذن متقدّم ⁽⁵⁾، وبه يدرك حقيقة النّظر، والنّظر يدرك به تصحيح الدّليل، والدّليل يحصل به العلم، فهذا وجه ترتيب هذه الأبواب.

وإذا تقررت هذه المقدمة فنعود إلى الفصول.

(1) زاد (م): أن نقول.

(2) سقطت من (م).

(3) (م): لو.

(4) سقطت "فيه" عند (ق) و(م).

(5) ما بين معقوفتين ساقط من (م).

الفصل الأول:

في مدلوله لغة واصطلاحاً

واعلم أن «الحد» على أربعة أقسام: لغوي، وشرعي، وهندسي، ومنطقي.

▪ فأما "اللغوي": فقال المازري: «هو المنع، ومنه قيل للبواب: حداذا؛ لأنه يمنع الداخل من الدخول، والخارج من الخروج، ومنه سمّت⁽¹⁾ قريش خزنة جهنم: حدادين»⁽²⁾.

وقال عبد الجبار الهمداني⁽³⁾: «الحد في اللغة: النهاية، فنهاية كل شيء حده»⁽⁴⁾.

وقيل الحد في اللغة: «هو القاطع بين شيئين؛ سمي بذلك لأنه يقطع من المحدود ما ليس من جنسه، من قولهم: "فلان محدود"، إذا كان مقطوعاً من الخير ممنوعاً منه، ومنه سُمّي الحديد حديداً؛ لأنه يقطع ويمنع نفوذ شيء فيه»⁽⁵⁾⁽⁶⁾.

▪ وأما "الشرعي": فهو «حد الجُنّة»⁽⁷⁾ والعصاة عقوبة لهم، ومنعاً لهم من العود إلى ما عوقبوا عليه، ومنه تسمية⁽⁸⁾ المرأة المتوفى عنها زوجها: «حادة»، وإحداها: امتناعها من الطيب والزينة شرعاً.

(1) (م): سميت؟؟.

(2) من شرحه للإرشاد المسمى: "المهاد في شرح الإرشاد".

(3) قاضي القضاة المعتزلي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الرازي الهمداني الأسدأبادي (359-415هـ/ 969-1025م).

(4) انظر كلام القاضي عبد الجبار عن الحد في: المغني، 5/ 35-7/ 25. شرح الأصول الخمسة، تح: عبد الكريم عثمان، ص: 347. وراجع: الزبيدي، تاج العروس: 6/ 8.

(5) (م): يقطع نفوذ شيء منه.

(6) راجع: الزبيدي، تاج العروس: 6/ 8.

(7) (ق): الزناة.

(8) (م): سميت.

▪ وأما الحد "الهندسي": فهو «عبارة عن نهاية الشيء»، ونهاية الشيء إنما سميت⁽¹⁾ حدا لمنعها ما ليس منه أن يدخل فيه، وما هو منه أن يخرج عنه، وذلك كحدود العقار [من الديار]⁽²⁾ والجَنَّات⁽³⁾ وما كان في معناها.

▪ وأما الحد "المنطقي": فهو المصطلح عليه في جميع العلوم، وهو «حد الحد⁽⁴⁾».

▪ وقد اختلف الناس فيه، هل يرجع إلى قول الحاد؟ أو إلى نفس المحدود، وصفته التي تصفو له، وتختص به؟

▪ فقالت طائفة من المتكلمين والحكماء: «إن الحد راجع إلى قول الحاد وعبارته، دون المعقول».

▪ ويدل على ذلك وجوه:

- أحدها: أنا قد اتفقنا على أن من شرط الحد الطرد والعكس، وهذا لا يجري في معقول الشيء وماهيته، فإنها لا تطرد ولا تنعكس.

- والثاني: أن السائل إنما يطلب من المسؤول الحاد أن يأتي بما هو تحت كسبه، واقتداره إنما هو: اللفظ والعبارة عن المحدود فقط.

- والثالث: أن الطرد والعكس إنما يكونان⁽⁵⁾ في اللفظ، فتقدم وتؤخر، ولا يتجه هذا في المعقول.

(1) (م): جعلت.

(2) سقطت في (م).

(3) (م): الجبات.

(4) (م): للحد.

(5) (ق) و(م): يكون.

وقالت طائفة أخرى: «إن الحد راجع⁽¹⁾ إلى نفس المحدود ومعقوله الذي به يتميز عن غيره، فإن الحقائق تتميز بمعقولها، لا باللفظ؛ لأن⁽²⁾ اللفظ إنما يطلق على معقول هو في نفسه متميز عن غيره، كالسواد فإنه متميز عن البياض، وعن سائر الحقائق، حتى لو قُدِّرَ عدم العبارة فإن هذه المعقولة متميزة».

فإذن الحد يرجع إلى نفس الشيء وصفته⁽³⁾، فحد الشيء عند هؤلاء، وحقيقته، وخاصيته، وماهيته، وذاته، وعينه، ونفسه، بمعنى واحد، فالجواب عن كل لفظة من هذه التسميات بمعنى واحد، كان الجواب كافياً أو مدخولاً.

فأما أصحاب القول الأول فلهم في ذلك تعريفات:

[ص: 45] ▪ الأول: قال القاضي أبو بكر /: «الحد هو تفسير المسؤول عنه بقول جامع مانع⁽⁴⁾، وهذا الحد هو حد الحد⁽⁵⁾، وكلما كرر السائل السؤال، وزاد فيه، كررنا له الجواب من غير زيادة فيه.

واحتج لما قاله، بأنه لو كان الحد هو الحقيقة، لصدق إطلاق الحد على كل ما⁽⁶⁾ يصدق عليه إطلاق الحقيقة، وهو غير مطرد في حق الله - تعالى -؛ حيث يقال له: "حقيقة" ولا يقال له: "حد"⁽⁷⁾.

(1) (ق): أجمع؟؟.

(2) (ق): فإن.

(3) (ق) و(م): وصفاته.

(4) يقول الباقلاني في "التقريب والإرشاد": «إن قال قائل: ما حد الحدود؟ قيل له: هو القول الجامع المانع المفسر لاسم المحدود وصفته على وجه يحصره على معناه، فلا يدخل فيه ما ليس منه، ويمتنع أن يخرج منه ما هو منه»؛ 1/ 199، بتح: د. عبد الحميد بن علي أبو زيد.

(5) كررت: "وهو حد الحد" في الأصل.

(6) في غير (ق) و(م): من.

(7) انظر: الجويني، الكافية بالجلد، ص: 7.

■ (1) التعريف الثاني: قال القاضي عبد الوهاب: «[الحد عند الأصوليين هو القول الحاصر لمحدوده على وجه يجمع ويمنع، كقولنا: "الحركة نقلة"، و"العلم معرفة"، فهذا حد (2) جامع مانع». ثم أورد سؤالاً فقال: «إن قال قائل: "إذا قيل لكم (3): ما حد الحركة التي هي نقلة؟ بم تجيبونه؟". قيل له: "هذا السؤال (4) يتوجه على كل قائل بالحد، وجوابنا عنه أحد شيئين: إما أن نقول: حده ما قد وصلت ذكره بذكره، وهو أنها نقلة، الثاني: أن نقول: أنت رجل معنت في السؤال؛ لأنك عارف بحد ما سألت عن حده، فأنت كمن قال: ما اسم عيسى بن مريم، فجوابنا أن نقول له: أنت عارف أو مغفل، فننبهك عليه"» (5).

■ التعريف الثالث: قال بعض الحكماء: «الحد لفظ (6) وجيز دال على طبيعة الشيء الموضوع، يميز له عما سواه».

■ التعريف الرابع: لأرسططاليس (7): «إن الحد هو الذي إذا زدت فيه نقصت من المحدود، وإن نقصت منه زدت في المحدود» (8). مثال ذلك: إذا زدت في حد

(1) زاد (ق): واو العطف هنا.

(2) سقطت من (م).

(3) (ق) و(م): سقطت "لكم".

(4) زاد (م): إنها.

(5) نص القاضي عبد الوهاب هذا مقتبس في الغالب من كتابه: "الإفادة في أصول الفقه"، وهو من الكتب المفقودة التي أكثر النقل عنها القرافي في شرح تنقيح الفصول، صرح بذلك في مقدمة كتاب "الذخيرة" حيث قال: «واعتمدت في هذه المقدمة على أخذ جملة كتاب الإفادة للقاضي عبد الوهاب، وهو مجلدان في أصول الفقه». انظر: الذخيرة، تح: محمد حجي: 55 / 1.

(6) (ق) و(م): قول.

(7) أرسطو أو أرسطوطاليس أو أرسطاطاليس (384 ق.م - 322 ق.م)، الفيلسوف اليوناني الكبير، تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر، وواحد من عظماء المفكرين في التاريخ البشري.

(8) انظر تفصيلات أرسطو في تعريفات الحد، في كتابه "المنطق"، تح: عبد الرحمن بدوي، 2 / 647. وانظر هذا التعريف في جابر بن حيان، مختار الرسائل، تح: بول كراوس، ص: 97.

الإنسان وقلت: "إنه حي ناطق، ميت، [كاتب أو شاعر"، فقد أخرجت من حد الإنسان أكثره، وإن نقصت من الحد فقلت: إنه "حي ناطق" ولم تقل: "ميت" ⁽¹⁾ دخل فيه من هو ⁽²⁾ حي ⁽³⁾ ناطق من الروحانيين. وكذلك إن قلنا: "الإنسان حي ميت"، زدنا في المحدود، فأدخلنا فيه البهائم؛ لأنها حية ميتة.

وشرط الحد أن يدور على المحدود، بحيث لا يزيد في ⁽⁴⁾ الموضوع شيئاً، ولا ينقص منه كقولنا: "الإنسان هو حي ناطق ميت"، فقولنا: "حي" يعم الإنسان وغيره، وقولنا: "ناطق" يخرج ما سواه من الحيوانات، فتدخل ⁽⁵⁾ فيه الملائكة والجن، فإنها ناطقة، وقولنا: "ميت" ⁽⁶⁾، يخرج الملائكة والجن ⁽⁷⁾.

▪ قال أرسططاليس: «هذا هو الحد الكامل للإنسان، الذي لا يشاركه ⁽⁸⁾ فيه شيء».

وأما القائلون بأن ⁽⁹⁾ الحد يرجع إلى نفس الشيء وصفته التي تصفو له، فلهم فيه تعريفات:

▪ الأول: قال أبو إسحاق الإسفرايني: «الحد هو نفس الشيء وذاته التي بها يتميز عن غيره».

(1) هذا الموضوع بين معقوفتين سقط من الأصل، وأثبتناه من (ق) و(م).

(2) سقطت "هو" من (ق).

(3) سقطت الكلمة من (م).

(4) (ق): على.

(5) (ق): فتدخل.

(6) (ق): ميتة.

(7) الموضوع بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(8) (م): يشرك.

(9) (م): أن.

▪ التعريف الثاني: قال القاضي عبد الوهاب: «فإن قال قائل: ما حد الحد؟ قلنا: هو حد نفسه، فهو⁽¹⁾ جامع مانع».

ولا يمتنع أن يكون الشيء حداً⁽²⁾ لنفسه ولغيره، كما لا يمتنع أن يكون الخبر خبراً عن نفسه وعن غيره⁽³⁾، والعلم علماً بنفسه وبغيره⁽⁴⁾، ولهم فيها⁽⁵⁾ تعريفات كثيرة.

وقال⁽⁶⁾ بعض الأئمة: «هذا الخلاف لفظي، فإن الكل⁽⁷⁾ اتفقوا على أن الحد إنما⁽⁸⁾ يؤتى به ليثبت للسائل الفهم بحقيقة المحدود، وإذا أتاه بلفظ الحد، فلا بد تحته من ماهية معقولة، حتى لو لم تكن لم يحصل له فهم. وأيضاً لو لم يكن لفظ مطابق للماهية لم يجد السائل من أين يقتنص⁽⁹⁾ تصور⁽¹⁰⁾ المحدود، فلا خلاف إذن».

ثم يبقى سؤال⁽¹¹⁾، وهو أن يقال: أيهما أسعد بلفظ الحد، هل اللفظ، أو المعقول؟ فقالوا⁽¹²⁾: «الأسعد إنما هو اللفظ؛ لأنه يجري فيه الطرد والعكس»، ويدل عليه ما قاله القاضي أبو بكر في تعريفه المتقدم⁽¹³⁾.

(1) (ق): وهو.

(2) (ق): كحد.

(3) (ق) و(م): وغيره.

(4) في غير (ق) و(م): ولغيره.

(5) (ق) و(م): فيه.

(6) حذف الواو في (م).

(7) (م): كلا.

(8) سقطت من (م).

(9) (ق): سقطت: "يقتنص".

(10) (ق): يتصور.

(11) (ق) و(م): سؤالاً؟؟.

(12) (ق): فقال.

(13) سقطت في (ق) و(م).

وقال المازري: «فعلى ما قرروه⁽¹⁾، إذا كان الغرض [من الحد إنما هو العلم]⁽²⁾ بالحدود، فمن⁽³⁾ علمه على أي وجه كان، فقد حصل الغرض منه، سواء حصل له من خاصية نفسه، أو من القول المفسر لهذه الخاصية، فالخلاف على هذا الوجه قريب⁽⁴⁾ المأخذ⁽⁵⁾.

(1) (م): قررته؟.

(2) (م): إنما هو العلم.

(3) (ق): فهو؟؟.

(4) سقطت من (ق).

(5) المازري، المهاد في شرح الإرشاد..

الفصل الثاني: في أقسام المصروف

وهو على ثلاثة أقسام:

- الحد.
- والرسم.
- والمثال.

وكل واحد من هذه الثلاثة، إما تام، وإما ناقص.

وزاد إمام الحرمين على هذه الستة:

- السبر والتقسيم⁽¹⁾، فجعله من جملة/ المعرفات.

[ص: 46]

وزادوا⁽²⁾ أيضا على هذه المعرفات:

- التعريف اللفظي، فالمعرفات⁽³⁾ على هذا ثمانية.

واعلم أن بعض المتأخرين ذكر دليلا على حصر الستة الأول⁽⁴⁾، فقال: «المعرف للماهية لا يخلو إما أن يكون نفس الماهية، أو أعم منها، أو أخص منها، أو بأجزائها المساوية لها في الخصوص والعموم، أو ببعض أجزائها الداخلة فيها، أو بما⁽⁵⁾ هو خارج عنها، أو بما يتركب على⁽⁶⁾ الداخل والخارج.

(1) انظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه: 2/ 534 وما بعدها.

(2) (م): وزاد.

(3) (م): المعرفة.

(4) (ق): الأولى.

(5) (ق): وبها.

(6) (م): منها عن.

والقسم الأول: باطل؛ لأن المعرّف لا بد أن يكون معلوما قبل المعرّف به⁽¹⁾، ويستحيل أن يكون الشيء معلوما قبل نفسه.

والثاني: أيضا باطل، وهو⁽²⁾ التعريف بالأعم، لصدقه على غيره.

والثالث: أيضا باطل، وهو التعريف بالأخص، لكونه أخفى⁽³⁾ من المحدود.

فيتعين أن يكون المعرّف هي⁽⁴⁾ الأجزاء المساوية⁽⁵⁾، أو الخارج⁽⁶⁾ عنها، أو المركب من الداخل والخارج.

والقسم الأول: وإن⁽⁷⁾ كان يجمع الأجزاء التي هي الجنس والفصل، ويشترط أن يكون الجنس قريبا، وهذا هو "الحد التام"، مثال ذلك في حدنا للإنسان⁽⁸⁾ بأنه: "الحيوان الناطق".

وإن كان التعريف ببعض الأجزاء، فلا بد أن يكون ذلك البعض مساويا للماهية في العموم والخصوص، بأن توجد الماهية بوجوده، وتُعدم بعده، والتعريف به يسمى "حدا ناقصا"، كتعريف الإنسان بالناطق⁽⁹⁾.

(1) سقطت "به" من (ق) و(م).

(2) سقطت من (م).

(3) (م): خفي.

(4) (ق): هو.

(5) (ق) و(م): المتساوية.

(6) (م): الخارجة.

(7) (ق) و(م): إن بدون واو.

(8) (ق) و(م): الإنسان.

(9) زاد (ق): وحده وهو الحد الناقص، (م): وحده.

وإن كان التعريف بالداخل والخارج، فإن كان الداخل جنسا قريبا، والخارج خاصة، فهو "الرسم التام"، كما إذا عرفنا الإنسان بالحيوان الضاحك.

وإن كان التعريف بالخارج عن⁽¹⁾ الماهية، إما أن يكون صفة للماهية، وإما أن يكون ذاتا، وإما أن يكون لفظا.

فإن كان⁽²⁾ صفة للماهية، فلا⁽³⁾ بد أن تكون لازمة مساوية للماهية؛

أما أنها "لازمة"⁽⁴⁾، احترازا من الخاصة المفارقة، كالكتابة بالفعل.

وأما أنها "مساوية"، احترازا عن العرض العام، كالمشي للإنسان، فإن التعريف بها يكون منعكسا غير مطرد، والتعريف بالخارج⁽⁵⁾ الذي هذا شأنه، هو المسمى بـ«الرسم بـ»الرسم الناقص»، كقولنا في تعريف الإنسان: هو الضاحك، أو⁽⁶⁾ الكاتب.

وإن كان الخارج عن الماهية ذاتا، فلا يخلو إما أن يكون بينهما وبين الماهية مناسبة⁽⁷⁾ في أمر أو لا.

فإن لم يكن، استحال أن تعرف إحداهما الأخرى؛ لأنهما ذاتان متباينتان⁽⁸⁾، فلا يصح تعريف إحداهما بالأخرى.

(1) (ق): على.

(2) (ق): يكون؟.

(3) سقطت الفاء في الأصل هنا وفي عدة مواضع من هذا القبيل؟؟ كما سقطت من (ق).

(4) زاد (م): للماهية.

(5) سقطت الباء من (ق).

(6) الواو بدل "أو" في (ق) و(م).

(7) (ق) و(م): مشابهة.

(8) في الأصل: "متباينان".

وإن كان بينهما مشابهة، فهو التعريف بالمثال، كما إذا شبهنا العقل⁽¹⁾ بالنور، وشبهنا الإرادة الكلية بالإرادة الإنسانية.

ثم ذلك⁽²⁾ النظير إما أن يكون أقرب و⁽³⁾ أعرف، أو لا يكون.

والأول هو التعريف بـ «المثال التام» - كما سبق من المثالين -.

وإلا فهو التعريف بـ «المثال الناقص»، كما لو عرفنا الأنفس المفارقة بالجزء.

وإن كان الخارج عن الماهية لفظاً، فإن وقع التعريف به⁽⁴⁾ فهو «التعريف اللفظي»، وهو تبديل لفظ بلفظ مرادف له أشهر منه عند السامع، كما إذا قيل: ما الخمر؟ فيقال: العُقَّار.

فخرج⁽⁵⁾ من هذا التقسيم أن المعرِّفات سبعة⁽⁶⁾: الحد التام، والحد الناقص، والرسم التام، والرسم الناقص، والمثال التام، والمثال الناقص، والتعريف اللفظي، والثامن: هو السبر والتقسيم.

واعلم⁽⁷⁾ أن بعض الأصوليين رأى أن إطلاق الحد على هذه المعرِّفات إنما هو بطريقة⁽⁸⁾ الاشتراك، [ومعاني اللفظ المشترك⁽⁹⁾] لا يصح أن تجمع في حد واحد،

(1) في الأصل: العاقل.

(2) (م): ذاك.

(3) (ق): أو يدل الواو.

(4) (ق): فيه.

(5) (م): ويخرج.

(6) زاد (ق): وهي.

(7) سقطت من (م).

(8) (ق) و(م): بطريق.

(9) سقطت من (م).

(10) سقطت من (ق).

لعدم اشتراكهما⁽¹⁾ في معنى كلي، وقسمهما⁽²⁾ على ثلاثة أقسام: حد حقيقي، ورسمي، ولفظي، ثم قال: «الحد الحقيقي: ما أنبأ عن ذاتياته الكلية المركبة، وهو ينقسم إلى تام وناقص، والحد اللفظي: ما أنبأ بلفظ أظهر منه»، وذكر السبر والتقسيم في أثناء كلامه، ولم يذكر المثال، وهذه طريقة أبي عمرو بن الحاجب⁽³⁾.

(1) (ق): اشتراكها.

(2) (ق) و(م): وقسمها.

(3) انظر: ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، تح: نذير حمادو، 1/ 207.

الفصل الثالث:

في بيان ما يمكن معرفته بالحد والرسم⁽¹⁾ وما لا يمكن ذلك⁽²⁾ فيه

[ص: 47] / قال قطب الدين المصري⁽³⁾: «اعلم أن الموجود⁽⁴⁾ إما أن لا يكون له جزء⁽⁵⁾، أو يكون، وعلى كل واحد من التقديرين، إما أن يكون جزءاً من غيره أو لا يكون، فهذه أقسام أربعة:

الأول: الموجود البسيط هو⁽⁶⁾ الذي لا يتركب⁽⁷⁾ في ذاته، ولا يتركب⁽⁸⁾ عنه غيره، فهذا القسم لا يعرف⁽⁹⁾ بالحد [ولا بالرسم التام]⁽¹⁰⁾؛ لأن كل واحد من هذين التعريفين لابد فيه من ذلك⁽¹¹⁾ الحد، ولما كان البسيط لا حد له، استحال تعريفه⁽¹²⁾ بهما.

(1) سقطت كلمة "الرسم" من (م).

(2) (م): معرفته.

(3) إبراهيم بن علي بن محمد السلمي المغربي المعروف بالقطب المصري أبو إسحاق (ت. 618هـ/ 1221م)، إمام العقلية، انتقل إلى مصر، وأقام بها مدة، ثم سافر إلى خراسان، وصار من كبار تلاميذ الفخر الرازي، وقتله التتار ببغداد. من مؤلفاته: "شرح كلييات القانون لابن سينا"، و"شرح المحصل في أصول الدين للرازي"، و"فوائد مختلفة من كتاب معارج". انظر: السيوطي، حسن المحاضرة: 1/ 540، والسبكي، طبقات الشافعية، رقم: 1109: 12/ 8.

(4) في الأصل: الوجود؟.

(5) (ق) جزء؟ / (م): كلمة غير مفهومة.

(6) (م): وهو.

(7) (م): يتركب.

(8) (م): يتركب.

(9) (م): كلمة غير واضحة.

(10) سقطت من (م).

(11) (م): ذا.

(12) (ق): تعريف، (م): التعريف.

ولا يمكن أيضا تعريف الغير به؛ إذ ليس جزءا من الغير، ولا يمكن أن يذكر في معرض التعريف الحدي والرسمي⁽¹⁾ بالنسبة إلى الغير، ومثال هذا القسم: واجب الوجود لذاته.

والثاني: البسيط الذي يتركب عنه⁽²⁾ غيره، فهذا لا يمكن تعريفه بالحد ولا بالرسم التام على ما علمت، ولكن يمكن تعريف غيره به⁽³⁾ حدا ورسماء، إلا أنه⁽⁴⁾ يجب أن يكون جنسا ليس فوقه جنس آخر، وإلا كان مركبا، بل يجب أن يكون فصلا أو جنسا عاليا، كالجوهر الفرد عند من يقول به، فإنه لا يمكن تعريفه بالحد، ويمكن تعريف الجسم به، وكذلك النطق لا يمكن تعريفه بالحد التام لبساطته، ويعرّف به الإنسان.

والقسم⁽⁵⁾ الثالث: المركب الذي لا يتركب عنه غيره، فهذا يمكن تعريفه بالحد والرسم التامين، لكونه مركبا، ولا يمكن تعريف الغير به⁽⁶⁾؛ إذ ليس جزءا من غيره، ومثاله: الإنسان المعين، فإننا نحده بكونه "حيوانا ناطقا"، و"حيوانا ضاحكا"، ولا يمكن أن يعرّف به غيره.

والقسم⁽⁷⁾ الرابع: الذي هو مركب في نفسه، ومركب⁽⁸⁾ عنه غيره، فهذا يعرّف ويعرّف به، أما تعريفه في نفسه فلكونه مركبا، وأما تعريف الغير به فلكونه جزءا من

(1) (ق): الرسم.

(2) (ق) و(م): إليه.

(3) (م): ولكن تعريف غيره به.

(4) (ق): لأنه.

(5) سقطت من (م).

(6) (ق): منه؟؟؟.

(7) سقطت في (م).

(8) (ق) و(م): ويتركب.

الغير، ومثاله: الحيوان فإنه يعرّف بأنه "الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة"، ويعرّف به ⁽¹⁾ الإنسان، حيث يقال: "إنه الحيوان الناطق" ⁽²⁾.

(1) سقطت من (ق).

(2) نص القطب المصري من "شرحه على المحصل" للفخر الرازي، وهو ما يزال مخطوطاً، توجد نسخة منه بمكتبة راغب باشا بإسطنبول برقم: 792 (رأيت صوراً لواجهة المخطوطات وللصفحات الأولى والأخيرة منها بالشبكة العنكبوتية).

الفصل الرابع: في حكم الحد

وقد اختلف فيه على ثلاثة أقوال:

- أحدها: أنه واجب، واحتج لذلك بأن المحدود لا يُعلم إلا بالحدّ، قولاً كان أو صفة نفس، و⁽¹⁾الحقائق الشرعية والعقلية واجبة، [ولا يتوصل إليها إلا بالحدّ]⁽²⁾، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو⁽³⁾ واجب، فالحدّ واجب.

- والقول الثاني: إن الحدّ لا يجب، واحتج بأن معرفة المحدود لا تتوقف على الحدّ، بل قد يعرف المحدود مع الجهل بحدّه؛ ولأن من الأشياء ما لا يحدّ، وهي أمور أربعة:

- الأول: الوجود المطلق، ولهذا امتنع أن يحدّ الباري - تعالى -.

- والثاني: العدم المطلق؛ إذ ليس له⁽⁴⁾ ذات ولا صفة محقّقة.

- والثالث: الحال، وهي صفة النفس، وإنما امتنع تحديدها؛ لأن الحال لا حال لها فتحدّها بها، ولا ذات لها فتوصف بحال، فامتنع تحديدها لهذا.

- والرابع: النسب والإضافات⁽⁵⁾، وهي كل ما يقع بين موجودين، وذلك كالمماثلة، والمضادة، والمخالفة، والشرطية، والدليلية، والتعليلية⁽⁶⁾، وما كان في معنى هذا، وزاد بعضهم الكثرة، والقلة، والوحدة، فهذه الأقسام لا تحدّ مع أنها معروفة.

(1) سقطت الواو من (ق).

(2) سقط من (ق).

(3) سقطت من (م).

(4) سقطت من (ق).

(5) (ق) النسب والإضافات، (م): والنسب والإضافة.

(6) سقطت من (ق).

ثم أصحاب هذا القول أوجبوا الحاجة إلى الحد عند رَوْم⁽¹⁾ بيان [المحدود]⁽²⁾ إذا دعت الحاجة إلى معرفة حدّه، وذلك في حق شخصين:

أحدهما: جاهل بالمحدود، فيطلب معرفته من حدّه إذا تممنا⁽³⁾ له ذلك، وكان عارفا بضرب الحدود.

والشخص الآخر: أن يكون عارفا بالمحدود، ولا يعرف كيفية ضرب الحدّ له⁽⁴⁾، ولا الميز بينه وبين غيره مما ليس بحدّ.

ومتى خرج الحدّ⁽⁵⁾ عن هذين الشخصين، لم تكن له إفادة معلومة⁽⁶⁾ يحال بطلبه عليها.

- القول الثالث: بالتفصيل، وهو أن كل مسألة لا يتوصّل المكلف إلى معرفة التوحيد والنبوة فيها إلا بعد علمه بحدّها، / فمعرفة حدّها واجب⁽⁷⁾ عليه؛ إذ يستحيل أن يعرفها دون معرفة حدودها التي هي صفات⁽⁸⁾ أنفسها، ولو أزمها المختصّة بها، وقالوا: ذلك واجب على كل عين على القول بوجوب المعرفة بالرسول والمرسل على كل مكلف⁽⁹⁾، وأما العلم بأنحاء الشريعة، ففرض على الكفاية،

(1) (ق): لزوم.

(2) (م) البيان، وسقطت "المحدود".

(3) (ق) و(م): تبيأ.

(4) سقطت من (ق).

(5) سقطت لفظة "الحد".

(6) سقطت من (م).

(7) (م): واجبة.

(8) (م): صفة.

(9) زاد (م): ومكلفة.

وعملك⁽¹⁾ لا يتم أيضا إلا بمعرفة حدودها، والألفاظ الدالة عليها، وما عدا ذلك من الحقائق لا يجب الحدّ فيها.

(1) (ق): وذلك أيضا.

الفصل الخامس:

في شروط الحد

وهي أربعة: اثنان في الصحة، واثنان في الكمال.

- الأول: من شروط الصحة: أن يكون جامعا مانعا، وبعضهم يعبر عن هذا الشرط بأن يقول: من شرطه أن يكون مطردا منعكسا.

- والثاني: أن يكون مبنيا عن خاصية المحدود. ^{شبه}

- والثالث: - وهو الأول من شرطي الكمال: - أن يكون سالما من الحشو والتكرار الذي لا يفيد.

- والرابع: - وهو الثاني من شرطي الكمال: - أن تكون لفظة الحد في الشهرة مثل المحدود أو ⁽¹⁾ أشهر منه.

فأما الشرط الأول:

فمعنى قولهم: «جامعا»، أن يكون جامعا لجملة أفراد المحدود حتى لا يخرج منه ⁽²⁾ شيء.

ومعنى قولهم: «مانعا»: ألا يدخل فيه شيء مما هو خارج عنه.

وجعل المازري الجمع والمنع شرطين، وإنما اشترط ⁽³⁾ فيه الجمع؛ لأنه إذا لم يكن كذلك كان المحدود أعم من الحد، ومن شرطه ⁽⁴⁾ أن يكون مساويا له ⁽⁵⁾.

(1) الواو بدل "أو" في (ق).

(2) (ق): عنه.

(3) (ق): شرط.

(4) (ق) ومن شرط الحد.

(5) (ق): للمحدود.

وإنما اشترط فيه «المنع»؛ لأنه [إذا لم يكن كذلك كان الحدّ أعم من المحدود، ومن شرط الحد أن يكون مساوياً للمحدود.

واعلم أن العموم في الحدّ⁽¹⁾ زيادة في المحدود، [والخصوص فيه نقصان من المحدود]⁽²⁾، وذلك مُفسد للحدّ.

قال المازري: «والجمع في أوضاع المتكلمين يسمى طرداً، والمنع يسمى عكساً، فالحدّ الجامع المانع هو⁽³⁾: المطرد المنعكس.

وبيان ذلك بالمثال: أنا⁽⁴⁾ إذا قلنا في حد العلم هو معرفة المعلوم، كان صورة "الطرد" منه أن تجعل المحدود⁽⁵⁾ أول كلامك مقروناً بلفظة: "كل"، فتقول: "كل علم معرفة"، فقد جمعنا⁽⁶⁾ آحاد العلم في المعرفة بلفظة: "كل" الموضوع في اللغة للإحاطة جميعاً يطابقه المنع، وهذا الجمع هو الطرد، فلا فرق بين قولهم: جمع أو طرد.

ولو قلنا مثلاً: "كل علم ضروري معرفة"، لاختل الطرد لخروج العلم النظري من هذا الحدّ، وكذلك لو⁽⁷⁾ قلنا: "كل علم صفة"، لاختل من جهة عكسه.

وأما صورة "العكس" الذي هو "المنع"، فهو أن تجعل الحدّ أول كلامك مقروناً بلفظة: "كل"، فتقول: "وكل معرفة علم"، فما كان موضوعاً صار محمولاً، وما كان

(1) الموضوع بين معقوفتين كتب في الأصل ثم شطب عليه خطأ، وقد تأكدت صحة ثبوت المحذوف بعد المقارنة مع بقية النسخ.

(2) سقط من (ق).

(3) زاد (م): المسمى.

(4) سقطت من (ق).

(5) (م): للمحدود؟؟

(6) (ق): جمع؟

(7) (م): إن.

محمولاً صار موضوعاً، فلو قلنا: "وكل معرفة ضرورية علم"، لاختل المنع المقصود من الحد⁽¹⁾. (انتهى كلام المازري).

ثم قال: «واختلف الناس في كيفية الطرد والعكس، فذهب⁽²⁾ العراقيون إلى أن الطرد يكون بلفظ الإثبات، وكذلك العكس، بيان ذلك بالمثال في حد الإنسان، فتقول: "كل إنسان فهو حيوان ناطق، وكل حيوان ناطق فهو إنسان"، فهاتان العبارتان إحداهما طرد والأخرى عكس. وذهب الخراسانيون من أئمتنا إلى⁽³⁾ أن هاتين العبارتين طرد، واستعملوا في [العكس حرف النفي]⁽⁴⁾، وقالوا: "كلما ليس بإنسان فليس بحيوان ناطق، وكل ما ليس بحيوان ناطق فهو ليس بإنسان"⁽⁵⁾.

قال المازري: «وعندي أن هذا الاختلاف راجع إلى الاختيار⁽⁶⁾، وطلب المعاني في الإفادة، وإلا فمعلوم أن حقيقة العكس رد المتقدم في اللفظ متأخراً، والمتأخر متقدماً»⁽⁷⁾.

وقال أبو عبد الله محمد بن دوناس⁽⁸⁾ في «شرح الإرشاد»⁽⁹⁾ له: «اعلم أن لهم في الطرد والعكس اصطلاحين:

(1) المازري، المهاد في شرح الإرشاد (مخطوط موزع)..
 (2) في الأصل: فذهبت؟؟.
 (3) سقطت من (ق) و(م).
 (4) (ق): بالعكس حرف نفي.
 (5) المازري، المهاد في شرح الإرشاد..
 (6) (ق): الاختبار.
 (7) المازري، المهاد في شرح الإرشاد.
 (8) في (م): قال أبو محمد.
 (9) شرح ابن دوناس للإرشاد: لم أقف عليه.

⊗ أحدهما:

- أن الطرد هو ما تعبّر به في أول الكلام⁽¹⁾ فتبتدئ به.

▪ والعكس هو ما كان خبراً عما طردته أولاً حين ابتدأت وتصيره الآن

مبتدأ⁽²⁾، وسواء كان/ في النفي أو في الإثبات. [ص: 49]

مثاله في الإثبات أن تقول في حد العلم: "كل علم معرفة، وكل معرفة علم".

ومثاله في النفي: "كل ما ليس بعلم فليس بمعرفة، وكل ما ليس بمعرفة فليس بعلم".

⊗ والاصطلاح الثاني: أن يعبروا بالطرد⁽³⁾ عن الإثبات، وبالعكس عن النفي.

فالإثبات أن يأتي بكل، والعكس أن يأتي بما ليس⁽⁴⁾؛ فإن النفي عكس الإثبات.

فهذان اصطلاحان أحدهما باعتبار التقديم والتأخير، سواء كان في النفي أو الإثبات، والثاني باعتبار النفي والإثبات.

فائدة: قال صاحب «الذخيرة»⁽⁵⁾: «الحد بالنسبة إلى الجمع والمنع على أربعة أقسام:

- جامع مانع.
- ولا جامع ولا مانع.
- وجامع غير مانع.

(1) (ق): كلامك، (م): كلامه.

(2) (ق): مبتدأ.

(3) (ق) و(م): النفي؟؟.

(4) (م): وليس.

(5) يعني شهاب الدين القرافي.

▪ ومانع غير جامع.

مثال الجمع⁽¹⁾ المانع: قولنا في حد الإنسان هو: "الحيوان الناطق".

ومثال الثاني: [قولنا في حده]⁽²⁾ هو: "الحيوان الأبيض"؛ ما جَمَعَ لخروج الحبشة منه، وما مَنَعَ⁽³⁾ لدخول الإبل والغنم البيض فيه.

ومثال الثالث: قولنا⁽⁴⁾ في حده: "هو الحيوان"؛ جمع⁽⁵⁾ جميع أفراد الإنسان، وما منع؛ لدخول الفرس وغيره فيه⁽⁶⁾.

ومثال الرابع: قولنا في حده: "هو الحيوان الرجل"؛ هو مانع لأنه لم يتناول هذا اللفظ غير⁽⁷⁾ الإنسان، وهو غير جامع لخروج النساء والصبيان.

فهذه الأربعة كلها فاسدة إلا الأول، وهو الجامع المانع⁽⁸⁾. وفسادها إما لعدم الجمع، أو لعدم المنع أو لعدمهما معا⁽⁹⁾.

وأما الشرط الثاني:

وهو أن يكون اللفظ المستعمل في الحد منبئاً عن ذات⁽¹⁰⁾ [المحدود؛ لأننا قد نجد من الألفاظ ما يطرد وينعكس في الشيء، وليس فيه إنباء عن حقيقة المحدود.

(1) في غير الأصل: الجامع.

(2) سقطت من (م).

(3) (ق) و(م): ولا مانع.

(4) سقطت من (م).

(5) سقطت من (م).

(6) "فيه" سقطت من (ق) و(م).

(7) (ق) سقطت الكلمة، (م): إلا.

(8) سقطت الكلمة في (م).

(9) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، نج: طه عبد الرؤوف سعد، ص: 7.

(10) هنا يبدأ سقط طويل من النسخة (م).

مثال ذلك: قول القائل: "كل ما علمك الله علماً⁽¹⁾ فهو معرفة، وكل معرفة فقد علمها الله علماً". فهذا وأمثاله ليس فيه إنباء عن حقيقة المحدود؛ لأن المحدود الذي هو العلم يحتاج مع هذا القول إلى بيانه في نفسه.

أما الشرط الثالث:

وهو أن يكون سالماً من التكرار والحشو؛ فهذا يعبرون عنه بالتركيب في الحد. وقد اختلف فيه: فمنهم من أجازته، ومنهم من منعه، وهو القاضي أبو بكر⁽²⁾.

وأما الشرط الرابع:

فلأنه لو لم يكن كذلك، لكان فيه تعريف الشيء بما هو أخفى منه، وذلك لا يحصل به تعريف.

(1) سقطت من (ق).

(2) الباقلاني.

الفصل السادس:

في معرفة الخلل الواقع في الحدود

اعلم أن الحد قولٌ مؤلَّفٌ من ذاتيات الشيء، ويشتمل على الجنس والفصل، فهو مركب، وكل مركب فله أجزاء صورية وأجزاء مادية.

فالجزء الصوري للحدّ ذكر الجنس الأقرب أولاً، ثم الفصل ثانياً، حتى تتحصّل صورة مطابقة لصورة الشيء.

والأجزاء المادية هي الجنس والفصل القريبان.

والخلل يقع تارة في الصورة، وتارة في المادة.

فالخلل في الصورة إنما يكون بتقديم الفصل على الجنس، حتى لا يحصل للأجزاء المادية صورة وجدانية يطابق بها صورة المحدود على ما هي عليه، وهذا يكون نقصاً في التحديد؛ فإن الحد التام هو الذي يجتمع على مجموع الذاتيات، والناقص ما أدخل فيه ببعضها، فإذا قُدِّم⁽¹⁾ الفصل على الجنس، اختل الجزء الصوري، وكان الحد ناقصاً، وليس بخطأ، فإن الحدود قد تكون تامة وناقصة.

وأما الخلل الكائن في المادة فيقع على وجوه، وحصرها في أمرين:

▪ أحدهما: خطأ.

▪ والآخر نقص.

فالخطأ ما يتعلق بالمعاني، والنقص ما يتعلق بالألفاظ.

(1) (ق): تقدم.

فأما الخطأ فيقع من جهة الجنس، ويقع من جهة الفصل، وقد يقع من جهتهما.

أما الخطأ من جهة الجنس فمن ثلاثة أوجه:

♦ أحدها: أن يأخذ بدل الجنس لازمه، كأخذ الوجود والواحد جنسا، فتقول: الإنسان موجود ناطق أو واحد ناطق، والخلل فيه من جهة إقامة العرض العام مكان الجنس القريب.

♦ والثاني: أن يجعل النوع جنسا، كقولنا: الشر/ ظلم الناس، فإن الظلم نوع من أصناف أنواع الشر يجعل مكان الجنس، ثم قيد بكونه ظلم الناس، فظلم الناس⁽¹⁾ صنف منه.

♦ والثالث: أن يؤخذ الجزء فيجعل جنسا، كما تقول العشرة خمسة وخمسة، فإن الخمسة الأولى جزء من العشرة جعلت مكان الجنس وقيدت الخمسة الأخرى.

وأما الخطأ في الفصل فمن ثلاثة أوجه:

♦ أحدها: أن يجعل العرض الخاص بنوع مكان الفصل الذاتي، كما تقول في حد الإنسان: إنه حيوان كاتب بالفعل، ويلزم من التحديد بمثل هذا عدم الانعكاس، ووجه الخلل فيه أخذ الخاصة مكان الذاتي.

♦ وثانيها: ترك بعض الفصول القريبة، كقولنا في تعريف الإنسان: "إنه حيوان نام"، أو "حساس"، ويلزم من التحديد بمثل هذا عدم الاطراد، لدخول غير المحدود في الحد.

♦ وثالثها: تعريف الشيء بنفسه، كما تقول: "الحركة عرض نقلة"، فإن النقلة هي الحركة، والإنسان حيوان بشر، فإن البشر هو الإنسان، لكنه بدّل فيه اللفظ.

وأما التعريفات اللفظية فيدخلها وجوه من الخلل:

(1) في الأصل وغيره: "فالناس".

الأول: التعريف بالمساوي، كقولنا: "الزوج هو العدد الذي يزيد على الفرد بواحد، أو الفرد الذي⁽¹⁾ يزيد على الزوج بواحد"، والزوج والفرد متباينان، وهما متساويان في المعرفة والجهالة، فلا يصحّ تعريف أحدهما بالآخر، ومن هذا تعريف أحد المتضايقين بالآخر، كما إذا قيل: "ما الأب؟". فيقال: "هو الذي له ابن"، أو يقال: "ما الابن؟". فيقال: "هو الذي له أب"، فهذا التعريف فاسد؛ لأن العلم بأحد المتضايقين لا يسبق العلم بالآخر، بل العلم بهما معاً، وكذلك الجهل بهما معاً⁽²⁾، فلا يصح تعريف أحدهما بالآخر.

والثاني: التعريف بالأخفى⁽³⁾، كقولنا: في تعريف النار، بأنه "جسم يشبه الأنفس"⁽⁴⁾، فإن النفس أخفى من النار.

واعلم أن هذا أشدّ فساداً من الأول؛ لأن الأول لا يقتضي إلا تقدم الشيء على نفسه بمرتبة واحدة، وأما⁽⁵⁾ هذا فيقتضي تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين، وما تقدّم على نفسه بمرتبتين هو⁽⁶⁾ أشدّ فساداً مما تقدم بمرتبة واحدة.

والثالث: التعريف⁽⁷⁾ بما لا يعرف إلا بعد معرفة المحدود، ثم هذا التوقف قد يكون بمرتبة واحدة، وقد يكون بمراتب، مثال الأول قولنا في تعريف الشمس: "هو كوكب نهاري"، والنهار هو الوقت الذي تطلع فيه الشمس، فيلزم توقف كل

(1) سقطت من (ق).

(2) سقطت من (ق).

(3) (ق): الخفي.

(4) (ق): النفس.

(5) هنا ينتهي سقط النسخة (م).

(6) سقطت "هو" من (ق) و(م).

(7) (ق): التحديد، (م): التعريفات.

واحد منهما في المعرفة على صاحبه، وهو دور. ومن هذا تعريف⁽¹⁾ العلم بالمعلوم، والأمر بالمأمور، ومثال الثاني: ما قيل في حد الإثنين: "إنه الزوج الأول".

فيقال: "ما الزوج؟".

فيقال: "هو المنقسم إلى متساويين"⁽²⁾.

فيقال: "ما المتساويان؟".

فيقال: "هما الشيئان المتطابقان"⁽³⁾.

فإذا قيل: "وما الشيئان المتطابقان"⁽⁴⁾؟.

فيقال: "هما الاثنان".

فقد عرفنا الإثنين⁽⁵⁾ بما تتوقف معرفته على معرفة الإثنين بمراتب.

واعلم أن المثال الأول من هذا القسم، فيه تقدُّم الشيء على نفسه بمرتبتين، وأما المثال الثاني: ففيه تقدُّم⁽⁶⁾ الشيء على نفسه بمراتب، وهو أشد فساداً من القسم الأول [ومن الثاني]⁽⁷⁾.

(1) (ق): تعرف.

(2) (ق) و(م): بمتساويين، وفي الأصل كلام محو.

(3) (ق): المتضايقان.

(4) سقطت الكلمة من (ق).

(5) سقطت من (م)، (ق): الإثنان.

(6) (ق): تقديم.

(7) ساقطة من (م).

وأما النقص المادي الواقع أيضا في الحدود والرسوم، فكاستعمال الألفاظ الغريبة، والمشاركة، والمجازية بالنسبة إلى السامع؛ لكونها مُقَوِّتة⁽¹⁾ للغرض من التعريف، وهذه الطريقة ذكرها أبو عمرو بن الحاجب⁽²⁾، وهي في غاية الإنقار للخلل الواقع في⁽³⁾ الحدود.

(1) بياض في (ق).

(2) ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، ص: 210 / 1.

(3) زاد في (م): التعريف.

الباب الرابع:

في النظر

ويشتمل الكلام فيه على عشرة فصول.

الفصل الأول:

في مدلوله لغة واصطلاحاً

أما مدلوله لغة: فاعلم أنه من الألفاظ المشتركة، ⁽¹⁾ يطلق ويراد به أنحاء ستة:

- أحدها: يطلق ويراد به: نظر العين، ومنه قوله - تعالى -: ﴿وَجُودَ يَوْمَ يَنْظُرُ نَاضِرَةً إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ⁽²⁾.

- وثانيها: يطلق ويراد به الانتظار، ومنه قوله - تعالى - حكاية عن الكفار: ﴿انظُرُونَا نَقْتِسِسْ مِنْ ثَوْرِكُمْ﴾ ⁽³⁾.

- وثالثها: ⁽⁴⁾ يطلق ويراد به الترحم، ومنه قوله - تعالى -: ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [ص: 51] يَوْمَ الْفَيْتَةِ ⁽⁵⁾، أي لا يرحمهم.

- ورابعها: يطلق ويراد به التقابل، ومنه قولهم: «دار فلان ناظرة إلى دار فلان»، أي تقابلها.

- وخامسها: يطلق ويراد به النَّظَرَةُ؛ وهي الرُّقْبَى ⁽⁶⁾، ومنه قوله - تعالى -:

(1) (م): زاد: وهو.

(2) القيامة/ 21.

(3) الحديد/ 13.

(4) زاد (م): أنه.

(5) آل عمران/ 76.

(6) الرقيب لغة بمعنى المراقبة، ووردت في غير الأصل مرسومة: "الرقياء" ولا معنى لها؟؟!!، والرقيب عند =

﴿بَنَظِرَةً إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾⁽¹⁾.

- وسادسها: يطلق ويراد به الفكر، ومنه قوله - تعالى -: ﴿قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا هِيَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽²⁾.

وهذه الوجوه مع اختلافها، لا يختص فيها بواحد منها إلا بقريضة تخصه.

ولما كان غرض الأصوليين في هذا الباب، إنما هو النظر الذي هو «الفكر»، وكان الفكر منقسماً إلى ما يفيد العلم، وإلى ما يفيد الظن، وإلى ما لا يفيد واحداً⁽³⁾ منهما، وضعوا أيديهم على النظر الذي هو: «الفكر الموصل إلى العلم أو⁽⁴⁾ الظن دون ما سواهما».

وقد اختلف الأصوليون في النظر في الاصطلاح الشرعي اختلافاً كثيراً، وأكثرها مدخولة، ولتقتصر فيه على تعريفات تقرب إلى المقصود من غرضهم - إن شاء الله تعالى -:

- التعريف الأول: «إن النظر هو الفكر».

قال أبو المظفر الإسفرايني: «هذا هو الذي عليه جمهور أصحابنا، وهو مطرد منعكس»، ثم قال: «وهذا الحد هو المعول عليه، وما قيل فيه من الحدود غير هذا، ففيه جمع بين الحد والفائدة المستفادة من النظر، وفيه تعريف للشيء⁽⁵⁾ مما لا يعرف إلا بعد معرفته⁽⁶⁾».

= الفقهاء: "هو أن يقول: إن مت قبلك فهو لك، وإن مت قبلي رجعت إلي، كأن كل واحد منهما يراقب صاحبه وينتظره". انظر: الجرجاني، كتاب التعريفات، تح: عبد المنعم الحفني، ص: 125-126.

(1) البقرة/ 279.

(2) يونس/ 101.

(3) (ق) و(م): واحد؟.

(4) (ق): الواو بدل أو.

(5) (ق) و(م): الشيء.

(6) هذا النص والذي قبله هما - لا شك - مما تضمنه كتاب "الأوسط" للإسفرايني.

وقال بعض المتأخرين: «معنى الفكر، وهو حركة النفس من الطالب⁽¹⁾، طالبة لمبادئها والرجوع عنها إليها بعد وجدانها».

- التعريف الثاني: [ذكره الغزالي عن بعضهم: «أن النظر هو طلب علم⁽²⁾ أو غلبة ظن⁽³⁾»⁽⁴⁾].

وهذا فيه تعريف النظر بفائده.

- التعريف الثالث⁽⁵⁾: لأبي المعالي في «الإرشاد»⁽⁶⁾ قال: «النظر في اصطلاح الموحدين⁽⁷⁾ هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن⁽⁸⁾».

وهذا أيضا فيه الجمع بين الحد والفائدة.

فقوله⁽⁹⁾: «في اصطلاح الموحدين»؛ احتراز به عن النظر في اللغة، فإن له بالنسبة إليها محامل.

(1) (ق) و(م): الطالب. وهي الأصل.

(2) (م): العلم.

(3) (م): الظن.

(4) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 19.

(5) هذا الموضوع بين معقوفتين ساقط في الأصل، والإضافة من (ق) و(م).

(6) «كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد»، لأبي المعالي الجويني، له عدة نسخ مخطوطة منها ما اعتمده أسعد تميم، وهي نسخة دار الكتب المصرية تحت رقم: 819 توحيد، ونسخة دار الكتب المصرية تحت رقم: 1179 توحيد، ونسخة المكتبة الأحمديّة بحلب تحت رقم: 764. والكتاب مطبوع نشره الفرنسي لوسيان سنة 1930، اعتمادا على نسخة باريس ونسخة تونس، وطبع الكتاب أيضا في مصر في مكتبة الخانجي عام: 1950 م تح: كل من محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد. وطبع كذلك في بيروت بدار الكتب العلمية عام: 1995 م، تح: زكريا عميرات. وسيكون اعتمادنا في هذا التحقيق على طبعة مؤسسة الكتب الثقافية: 1405 / 1985 بتحقيق أسعد تميم.

(7) (م): المتكلمين.

(8) الجويني، الإرشاد، ص: 25.

(9) سقطت الفاء في (ق).

وقوله: «هو الفكر»؛ هذا كالجنس؛ لأن الفكر تارة يطلب به العلم والظن، وتارة يُطلب به غيرهما.

وقال بعضهم: «إن الفكر لفظ⁽¹⁾ مشترك يراد به التدبر والتأمل، ويراد به حديث النفس، ومنه الخبر والاستخبار، والأمر والنهي».

وقوله: «الذي يُطلب به»، أخرج به الخبر، وبقي الأمر والنهي؛ لأنه يطلب بهما.

وقوله: «علما أو غلبة ظن»؛ [أخرج به ما يطلب من غير العلم والظن.

وقال بعض المتأخرين: قوله: «الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن»⁽²⁾، هو شرح لمعنى الفكر، كأن سائلا قال له: وما الفكر؟ فقال: "هو"⁽³⁾ الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن"، وفيه احتراز عن الفكر الذي لا يطلب به علم ولا غلبة ظن.

وقوله: «علما»، يدخل فيه التصورات والتّصديقات من المعقولات.

وقوله: «أو⁽⁴⁾ غلبة ظن»، يريد به المشروعات الاجتهادية، كالظواهر والأقيسة.

وقال أبو حامد الغزالي: «العجب عن يفرض الكلام في حد النظر ويجعلها مسألة خلافية؛ لأن معك الدليل والمدلول ووجه دلالة الدليل على المدلول، فالفكر هو عبارة عن إحضار مقدمتي الدليل في الذهن، وطلبك التفتن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين بالمقدمتين هو النظر⁽⁵⁾، فإذا هي ثلاثة علوم، علما يترتبان ترتيبا خاصا،

(1) سقطت من (ق).

(2) سقط الموضوع بين معقوفين من (ق).

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) الواو بدل "أو" في النسختين.

(5) في الأصل: الطلب.

وعلم ثالث يلزم عنهما، وليس عليك فيها إلا وظيفتان، إحداهما إحضار العلمين في ذهنك، وهذا يسمى فكراً، والثانية: التفطن لوجه لزوم العلم الثالث منهما⁽¹⁾، وهذا يسمى طلباً. فمن جرد التفاته إلى الوظيفة الأولى حيث أراد حد النظر قال: إنه الفكر، ومن جرد التفاته إلى الوظيفة الثانية في حد النظر، قال: إنه طلب علم أو غلبة ظن. ومن التفت إلى الأمرين جميعاً [- كأبي المعالي -]⁽²⁾ قال: إنه الفكر الذي يطلب/ به من قام به [ص: 52] علماً أو غلبة ظن. هكذا ينبغي أن يفهم الدليل، والمدلول، ووجه دلالة الدليل على المدلول، وحقيقة النظر. ودع عنك ما تسوّد به أوراق كثيرة، وترديد عبارات لا تُشفى غليل طالب⁽³⁾، ولا تُسكن نهمة متعطش⁽⁴⁾.

- التعريف الرابع: قال الإمام فخر الدين الرازي: «النظر هو ترتيب تصديقات يُتوصل بها إلى تصديقات أخرى، فإن من صدّق بأن العالم متغير، وكل متغير حادث، لزمه التصديق بأن العالم ممكن، فلا معنى لفكره إلا ما حصل في ذهنه من التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث»⁽⁵⁾. قال قطب الدين المصري والتلمساني: «أشار بهذا التعريف إلى أن النظر ماهية مركبة، وكل ماهية مركبة لابد فيها من علل أربع: العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية»⁽⁶⁾.

فقوله⁽⁷⁾: «ترتيب»، إشارة إلى العلة الصورية، وهو الترتيب الخاص، وهي عبارة عن جزء الشيء الذي يلزم من وجوده وجود ذلك الشيء بالفعل، وفي ضمن قوله

(1) (ق) و(م): عنها.

(2) سقطت من (م).

(3) (ق) و(م): طلاب.

(4) انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 19-20.

(5) انظر: الفخر الرازي، معالم أصول الدين، تح: سميح دغيم، ص: 20.

(6) انظر: التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص 96..

(7) سقطت الفاء من (ق).

«ترتيب»⁽¹⁾ إشارة إلى المستحضر للتصديق⁽²⁾، والمرتب⁽³⁾ لها وهي العلة الفاعلية.

وقوله: «تصديقين»، إشارة إلى العلة المادية، وهي عبارة عن جزء الشيء الذي به وجود ذلك الشيء بالقوة؛ أي لا يلزم من وجوده وجود بالفعل.

وقوله: «ليتوصل بها إلى تصديقات آخر»، إشارة⁽⁴⁾ إلى العلة الغائية⁽⁵⁾، وهي عبارة عما يُقصد الشيء لأجله، وهي متقدمة في الذهن متأخرة في الوجود، فهي علة العلل بحسب الذهن، معلولة العلل⁽⁶⁾ بحسب الوجود، فالإمام يزعم أن هذا الحد أتم الحدود وأكملها، للإشارة فيه إلى العلل الأربع.

وأوردوا على هذا التعريف ستة أسئلة تركتها خوف التطويل.

(1) سقطت من (م).

(2) (ق) و(م): التصديقتين.

(3) (ق): والرتب، (م): كلمة غير واضحة.

(4) (ق): أشار.

(5) (ق): القائمة.

(6) (ق): الفعل.

الفصل الثاني:

في أحكام النظر

وهي ثلاثة أقسام: [عقلية، وشرعية، وعادية، وهذه الأقسام تستدعي مقسوما، وهو الحكم الصادق على الأقسام الثلاثة، الذي هو⁽¹⁾ كالجنس الكلي لها، ويتصور الكلام فيه في ثلاثة أبحاث.

البحث الأول:

في مدلول الحكم لغة.

وهو⁽²⁾ في اللغة عبارة عن "القضاء"، ومنه قولهم: "حكم الحاكم بكذا"؛ أي قضى به، ومنه قوله - تعالى -: ﴿فَاخْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾⁽³⁾، [أي فاقض]⁽⁴⁾

البحث الثاني:

في مدلوله اصطلاحاً

ولهم فيه تعريفات:

الأول: أن الحكم هو: «عبارة عن نسبة أمر إلى أمر إيجاباً أو سلباً».

والثاني: أنه هو: «المعقول الذي لا تُعلم له حقيقة إلا بالإضافة إلى محكوم به عليه، كما تقول: حكم عقلي، أو شرعي، أو عادي»؛ فالحكم من حيث هو هو لا تُعلم له حقيقة حتى يضاف إما إلى العقل، أو إلى الشرع، أو إلى العادة.

(1) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق).

(2) أي الحكم.

(3) المائدة/ 50.

(4) سقطت من (ق).

[قال بعض المتأخرين: «الحكم هو عبارة عن كل وصف ثبت للموصوف»⁽¹⁾ معقولة ماهيته، مثاله في العقلیات: العالم حادث، ومثاله في العاديات: اللبن من الضرع، ومثاله في الشرعيات: الصلاة واجبة. فهذه المحمولات نسبت إلى موضوعاتها بعد معقولة ماهياتها، وماهية موضوعاتها]⁽²⁾.

البحث الثالث:

في أقسامه وإقامة الدليل على حصرها.

أما أقسامه، فثلاثة⁽³⁾ - كما تقدم -: عقلية، وشرعية، وعادية.
وأما الدليل على حصرها في ثلاثة فهو أن يقال: الزائد المدعى لا يخلو أن يكون مما لا يجوز تبدل دلالاته عن مدلوله [أو ما⁽⁴⁾ يجوز].
فإن كان مما لا يجوز تبدل دلالاته فهو "الحكم العقلي".
وإن كان مما يجوز تبدل دلالاته عن مدلوله⁽⁵⁾، فلا يخلو إما أن يفتقر في ارتباطه بمدلوله إلى وضع واضح أو لا:
والأول لا يخلو إما أن يكون الواضع معصوماً أو لا:
والأول هو "الحكم الشرعي".
والثاني هو "اللغوي"، (ولا حاجة إليه هنا، غير أن التقسيم جرّ إليه).

(1) زاد (م): بفعل.

(2) الموجود بين معقوفتين ساقط من الأصل، وقد أثبتناه من النسختين: (ق) و(م).

(3) سقطت الفاء في الأصل.

(4) (م): وما؟؟.

(5) الموضوع بين المعقوفتين سقط من النسخة الأصلية.

وإن لم يفتقر إلى وضع واضح فهو: "الحكم العادي".

وقيل في حصره: إن الزائد لا يخلو إما أن يتوقف ثبوته ونفيه على الشرع أو لا:

فإن توقف، فهو "الحكم الشرعي".

وإن لم يتوقف على الشرع، فلا يخلو إما أن يفارق محكومه أو لا:

فإن فارق، فهو "العادي".

وإن لم يفارق محكومه، فهو "الحكم العقلي"؛ إذ هو لازم له، كالوجوب لازم

للوإيجاب، والجواز لازم للجائز، والاستحالة لازمة للمحال⁽¹⁾.

فأما القسم الأول: وهو:

«الحكم العقلي»:

فالكلام فيه⁽²⁾ في:

[ص: 53]

- حقيقته. /

- وأقسامه.

- وتعريف كل قسم منها.

- وإقامة الدليل على حصرها.

أما حقيقته: فهو «كل قضية يستحيل في العقل تبدها».

وأما أقسامه فتلاثة: الوجوب، والجواز، والاستحالة.

(1) (ق): للمستحيل.

(2) سقطت من (م).

وأما المحكوم به عليه [أيضا فينقسم]⁽¹⁾ ثلاثة⁽²⁾ أقسام: واجب، وجائز، ومستحيل.

وأما تعريف كل واحد منها:

• فالواجب العقلي:

هو «الذي يلزم من فرض عدمه محال لذاته»؛ كالقديم وصفاته - تعالى -.

فقولنا: «يلزم من فرض عدمه محال»: [احتراز من الجائز؛ فإنه لا يلزم من فرض عدمه محال.

وقولنا: «لذاته»: احتراز من الواجب بالغير؛ فإنه لا يلزم من فرض عدمه محال لذاته]⁽³⁾، ويلزم من فرض عدمه محال بالنسبة إلى الغير، وهذا⁽⁴⁾ كالعالم في حال وجوده، فهذا واجب الوجود، ولا يقال: إنه ممكن الوجود، بل يقال: كان ممكن الوجود قبل وجوده، لكن وجوب وجوده لا لذاته، بل لتعلق المشيئة الأزلية [بوجوده]⁽⁵⁾، وعلى الجملة: إن كل ما كان واجب الوجود بغيره، فهو ممكن الوجود بذاته، وكل ما كان واجب الوجود بذاته، لا يصح أن يكون واجبا بغيره.

واعلم أن كل ما كان واجب الوجود لذاته، فهو ممتنع العدم لذاته، وكل ما كان واجب الوجود بالغير، فهو جائز العدم بالنسبة إلى ذاته، ممتنع العدم بالنسبة إلى غيره، وذلك كالعالم بعد وجوده، فهو جائز العدم في الحال بالنسبة إلى ذاته، وممتنع العدم في الحال بالنسبة إلى تعلق المشيئة الأزلية؛ لأن الله - تعالى - أخبر أنه لا يُعَدَم إلى يوم القيامة.

(1) سقطت من (م).

(2) (م): فتلاثة.

(3) سقط ما وضع بين المعقوفتين من (ق).

(4) (ق): وهو.

(5) سقطت الكلمة من الأصل.

وقيل في حدّه: «هو كل معقول ثبت وتحقق واستحال مقابله نفيا كان أو إثباتا».

فـ«المعقول الثابت»: هو واجب الوجود - ﷻ -، و«المعقول المنفي» هو عدم الشريك؛ وقيل هو⁽¹⁾ «ما كان ضروري الوجود ممتنع العدم».

• و«المستحيل العقلي»:

هو: «الذي يلزم من فرض وجوده محال لذاته».

فقولنا: «يلزم من فرض وجوده محال»: احتراز⁽²⁾ من الجائز؛ لأنه لا يلزم من فرض وجوده محال.

وقولنا: «لذاته»: احتراز من المحال بالغير، وذلك كتصور⁽³⁾ الإيمان من أبي جهل، فإنه محال بالنسبة إلى تعلّق علم الله - تعالى - بعدم وقوعه، وهو بالنسبة إلى ذاته ممكن الوقوع، والدليل على ذلك وقوعه من أمثاله.

وقيل في حدّه: «هو كل معقول امتنع تصوّره نفيا كان أو إثباتا»؛ فالمستحيل المنفي كعدم القديم، والمستحيل الثبوتي كتقدير وجود الشريك، وتقدير وجود سائر المستحيلات.

[وقيل: «المستحيل»⁽⁴⁾ كل ما كان ضروري العدم، ممتنع الوجود».

• وأما «الجائز»:

(1) سقطت من (م).

(2) (ق) و(م): احترازا وكررا ذلك كلما ذكرنا لفظة "احتراز".

(3) (ق) و(م): كصدور.

(4) سقط من (ق).

فهو: «الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا ⁽¹⁾ من فرض عدمه محال لذاته»؛ وذلك كنزول المطر قبل نزوله، ووجود العالم قبل وجوده، [بدلاً من استمرار عدمه] ⁽²⁾.

فقولنا: «هو الذي لا يلزم من فرض وجوده محال»؛ احتراز من المستحيل؛ لأنه يلزم من فرض وجوده محال.

وقولنا: «ولا من فرض عدمه محال»؛ احتراز من الواجب؛ لأنه يلزم من فرض عدمه محال.

وقولنا: «لذاته»؛ احتراز من الجائز الذي عرض له الوجوب بالغير، ومن الجائز الذي عرضت له الاستحالة بالغير، وذلك كفرض القيامة اليوم، لتعلق علم الله - تعالى - بها أنها لا تقوم اليوم، ومن ذلك خروج الكافر من النار بعد دخولها، هو محال بإخبار ⁽³⁾ الشارع، وجائز بالنسبة إلى ذاته.

وقال بعض الناس: «الممكن الذي هو الجائز، هو الذي يقبل الوجود والعدم من حيث هو هو».

وقيل: «هو الذي لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه من حيث هو هو».

وقيل: «هو الذي لا يلزم من فرض مقابله ⁽⁴⁾ محال».

وأما الدليل على حصر الأحكام العقلية: فلهم في ذلك طرق:

- ⁽⁵⁾ الأول: أن تقول: كل معقول لا يخلو أن يكون قابلاً للعدم أولاً:

(1) زاد (م): يلزم.

(2) ساقط من (م).

(3) في غير (ق): بأخبار.

(4) (ق) و(م): مقابله.

(5) زاد (م): الطريق.

فإن لم يكن قابلاً للعدم، فهو المعبر عنه بـ "واجب الوجود".

وإن كان قابلاً للعدم، فلا يخلو إما أن يكون قابلاً للوجود مع عدم أو لا:

فإن لم يكن قابلاً للوجود فهو "المستحيل".

[ص: 54]

وإن كان قابلاً للوجود والعدم/ فهو "الجائز".

- الطريق الثاني: أن تقول: كل معلوم لا يخلو إما أن يكون ضروري الوجود أو لا:

فإن كان ضروري الوجود، فهو المعبر عنه بـ "واجب الوجود".

وإن لم يكن ضروري الوجود؛ فإما أن يكون ضروري عدم أو لا:

فإن كان ضروري عدم، فهو "المستحيل".

وإن لم يكن ضروري الوجود ولا ضروري عدم، فهو "الجائز".

- الطريق الثالث: أن تقول: كل معلوم لا يخلو⁽¹⁾ أن يلزم من عدمه محال أولاً:

فإن لزم من عدمه محال، فهو "واجب الوجود".

وإن لم يلزم من عدمه محال، فلا يخلو⁽²⁾ أن يلزم من وجوده محال أولاً:

فإن لزم من وجوده محال، فهو "المستحيل".

وإن لم يلزم من وجوده ولا من عدمه محال، فهو "الجائز".

- الطريق الرابع⁽³⁾: إن الزائد المدعى لا يخلو إما أن يُتصور ثبوته أولاً:

(1) زاد (ق) و(م): إما.

(2) زاد (ق) و(م): إما.

(3) (ق): الرابعة.

فإن كان مما لا يُتصور ثبوته، فهو "المستحيل".

وإن كان مما يتصور ثبوته، فلا يخلو إما أن يجوز مقابله أو لا:

فإن تصور ثبوته، ولم يجز مقابله، فهو "الواجب".

وإن تصور ثبوته وجاز مقابله، فهو "الجائز".

فثبت بهذه الطرق وانحصارها.

وأما القسم الثاني: وهو:

«الحكم الشرعي»:

فالكلام فيه في حقيقته، وأقسامه، وتعريف كل قسم منها، وإقامة الدليل على حصرها.

فأما حقيقته: فلهم فيه تعريفان:

- أحدهما⁽¹⁾: «أن الحكم الشرعي هو خطاب الشارع بفائدة شرعية تختص به».

فقولنا⁽²⁾: «خطاب الشارع»؛ احتراز من خطاب غيره.

وقوله: «بفائدة شرعية»؛ احتراز من خطاب الشارع بفائدة عقلية.

وقوله: «تختص به»؛ أي لا تفهم تلك الفائدة إلا من الخطاب الشرعي؛ احتراز

عن⁽³⁾ خطابه بفائدة شرعية لا تختص بذلك الخطاب، كالعقائد مثل قوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ

(1) (ق): أحدها.

(2) (ق) و(م): فقوله.

(3) (ق) و(م): من.

أَحَدٌ⁽¹⁾، وإنما⁽²⁾ لا تفهم تلك الفائدة إلا من خطابه؛ لأن ذلك الخطاب إنشاء لا خارج له، حتى يفهم ذلك المدلول من ذلك الخارج.

- التعريف الثاني: «إن الحكم الشرعي هو خطاب الله - تعالى - القديم المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير والوضع».

«فالخطاب»؛ كالجنس، فيصدق على القديم والحادث.

وقوله⁽³⁾: «القديم»؛ احتراز من الخطاب⁽⁴⁾ الحادث، الذي هو نصوص الكتاب والسنة، التي هي أدلة الحكم القديم.

وقوله: «المتعلق بأفعال المكلفين»؛ احتراز من المتعلق بالجماد⁽⁵⁾، كقوله - تعالى -: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ﴾⁽⁶⁾، فإنه خطاب الله - تعالى - متعلق بالجبال.

وقوله: «بالاقتضاء أو التخيير»؛ احتراز من الخبر، كقوله - تعالى -: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾⁽⁷⁾، فهو كلام متعلق بأفعال المكلفين، وليس حكماً، بل⁽⁸⁾ خبر عن خلقه لأعمالهم.

وقوله: «بالاقتضاء»؛ يدخل⁽⁹⁾ فيه أربعة أحكام: اقتضاء الوجود بالوجوب أو الندب، واقتضاء العدم بالتحريم أو الكراهة.

(1) الإخلاص / 1.

(2) (ق): وأما.

(3) (ق): وقولهم.

(4) سقطت الكلمة من (م).

(5) (ق): الجمادات.

(6) الكهف / 46.

(7) الصافات / 96.

(8) (ق) و(م): زادا "هو".

(9) (ق): فيدخل.

[وقوله: «أو التخيير»؛ لتندرج الإباحة؛ فإنها لم تدخل في الاقتضاء]⁽¹⁾.

وقوله: «أو الوضع»؛ لتندرج فيه الأحكام الوضعية، كالأسباب، والشروط، والموانع⁽²⁾، والصحة والبطالان، والعزيمة والرخصة.

وأما أقسام الحكم الشرعي: فاختلف فيها، فقليل خمسة⁽³⁾:

- الوجوب.
- والتحريم.
- والندب.
- والكراهة.
- والإباحة.

ومتعلقاتها أيضا خمسة وهي:

- الواجب.
- والمحرم.
- والمندوب.
- والمكروه.
- والمباح.

هذا هو المشهور من مذاهب الأصوليين أنها خمسة.

وقيل: «أقسامها أربعة، والإباحة ليست من الشرع»، قاله بعض⁽⁴⁾ المعتزلة.

(1) سقطت الجملة الموضوعة بين معقوفتين من الأصل.

(2) في غير (ق) و(م): المانع.

(3) سقطت من (ق).

(4) سقطت من (م)، والمثبت في الأصل الصواب.

وقيل: «اثنان: التحريم والإباحة»؛ وفُتِّرت بجواز الإقدام الذي يشمل الوجوب، والندب، والكراهة، والإباحة.

ومنشأ الخلاف في أن المباح هل هو من الشرع أم لا؟ اختلافهم في تفسير المباح، فمن فسّره بنفي الحرج، ونفي الحرج ثابت قبل الشرع، فلا يكون من الشرع. ومن فسّره بالإعلام بنفي الحرج، والإعلام به إنما يُعلم من الشرع، فيكون شرعياً.

وتفسير الإباحة بنفي الحرج حتى يندرج⁽¹⁾ فيه الأحكام الأربعة هو اصطلاح المتقدمين، وتفسيرها باستواء الطرفين هو اصطلاح المتأخرين.

وأما تعريف كل قسم من هذه الأقسام: فللناس فيها⁽²⁾ تعريفات كثيرة، ولنقتصر منها على ما نقله المتأخرون عن القاضي أبي بكر في تعريفات متعلّقات هذه الأحكام، فقال: «الواجب ما يذم تاركه شرعاً بوجه ما»⁽³⁾.

/ فقوله: «ما يذم»؛ فكلمة "ما" كالجنس؛ لأنها واقعة على الأفعال الخمسة [ص: 55] الموصوفة بهذه الأحكام.

وقوله: «يذم» أخرج به المندوب، والمكروه، والمباح.

وقوله: «تاركه»؛ أخرج به المحرم.

وقوله: «شرعاً»؛ أخرج به الواجب العقلي على مذهب المعتزلة.

(1) (ق) و(م): تندرج.

(2) (ق): فيه.

(3) راجع: الباقلاني، التقريب والإرشاد: 28 / 2، والسبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب:

وقوله: «بوجه ما»؛ ليدخل به الواجب الموسّع، والمخيّر والكفاية⁽¹⁾.

وأما «المحرّم»، فقال: «هو ما يذم فاعله شرعاً»، وما فيه من الاحترازاات مفهومة من حد الواجب.

و«المكروه»: «ما يحمد تاركه شرعاً خاصة».

و«المندوب»: «هو الذي يحمد فاعله شرعاً خاصة».

و«المباح»: «هو المأذون في فعله وتركه شرعاً، من غير حمد ولا ذم».

وأما حصرها في الخمسة: فالدليل عليه: أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل، أو اقتضاء الترك، أو التخيير بين الفعل والترك:

فإن ورد باقتضاء الفعل، فإن كان مع الجزم فهو: «الإيجاب»، وإلا فهو: «الندب».

وإن ورد باقتضاء الترك، فإن كان مع الجزم فهو: «التحريم»، وإلا فهو: «الكرهية».

وإن ورد بالتخيير⁽²⁾ بين الفعل والترك فهو: «الإباحة».

وأما القسم الثالث: وهو:

«الحكم العادي»:

فالكلام فيه في حقيقته، وأقسامه، وفي إقامة الدليل على حصرها.

فأما حده: فقال الفندلاوي⁽³⁾: «الحكم العادي هو ارتباط موجود بوجود من غير رابط عقلي ولا شرعي»⁽⁴⁾.

(1) (م): الفائدة.

(2) سقطت الباء من (ق).

(3) يقصد أبا عبد الله محمد بن دوناس.

(4) هذا التعريف مأخوذ من «شرحه للبرهانية» المفقود.

وقيل: «هو كل معقول ارتبط بمعقول، على جهة التكرار⁽¹⁾ والتوالي، مع جواز التبديل».

وقيل: «هو ارتباط معلوم بمعلوم، من غير قضية شرعية ولا⁽²⁾ عقلية، مع جواز التبديل»، وذكر «المعلوم» ليدخل فيه الوجود والعدم؛ فإن وجود اللبن مرتبط بوجود الضرع، وكذلك عدمه عند عدمه.

وقال بعض الأسياف من شرح هذه العقيدة: «الحكم العادي، هو⁽³⁾: كل أمر توقف⁽⁴⁾ على أمر آخر، بإرادة الله - تعالى -، مع جواز التبديل». ثم قال: «وهذا أسد من قال: "هو ارتباط أمر بأمر من غير قضية عقلية ولا شرعية"؛ لأن هذا حد بسلب⁽⁵⁾».

فقولنا: «إرادة الله - تعالى -»؛ احتراز من الحكم الشرعي؛ لأنه مرتبط بالكلام.

وقولنا: «مع جواز التبديل»؛ احتراز من الحكم العقلي؛ لأنه مرتبط⁽⁶⁾ لنفسه.

وأما أقسامه: فقال بعضهم أربعة:

[الأول]⁽⁷⁾: ارتباط موجود بموجود، كالإحراق⁽⁸⁾ المرتبط بوجود النار، والشبع المرتبط بوجود الأكل.

(1) (م): التكرار.

(2) سقطت من (ق).

(3) سقطت من (ق).

(4) (ق): متوقف.

(5) (ق) و(م): يسلب.

(6) (م): يترتب.

(7) سقط من الأصل.

(8) (م): الاحتراق.

والثاني: ارتباط عدم بعدم، كعدم⁽¹⁾ الإحراق عند عدم مباشرة النار، وعدم الشبع عند عدم الأكل.

والثالث: ارتباط وجود بعدم، كوجود الجوع عند عدم⁽²⁾ الأكل.

والرابع: ارتباط عدم بوجود، كعدم الجوع عند وجود الأكل.

وليس للعادي في الحقيقة إلا حكم واحد⁽³⁾، ولا تبالي بتنويعه⁽⁴⁾، وهو منحصر في قبيـل الجائز.

والدليل على حصـره: أن الزائد المدعى الذي هو من قبيل الارتباطات⁽⁵⁾، لا يخلو إلا أن يجوز تبدله⁽⁶⁾ أو لا يجوز، فإن كان مما لا يجوز تبدله⁽⁷⁾ بوجه، فهو "الحكم العقلي"، وإن كان مما يجوز تبدله، فلا يخلو إما أن يرتبط بشرع، أو بإرادة الله - تعالى -، فالأول هو "الحكم الشرعي"، والثاني هو "الحكم العادي".

وقال بعض المتأخرين: «الارتباطات⁽⁸⁾ ثلاثة: عقلي، وشرعي، وعادي، والمرتبطات والمرتبطات ثلاثة: وجود، وعدم، وحال، وتبلغ إلى تسعة أقسام، وبيان ذلك أن تقول: ارتباط وجود بوجود، وارتباط وجود بعدم، وارتباط وجود بحال، وارتباط عدم بعدم، وارتباط عدم بوجود، وارتباط عدم بحال، وارتباط حال بحال، وارتباط حال بوجود، وارتباط حال بعدم، فهذه تسعة أقسام.

(1) سقطت من (م).

(2) سقطت من (م).

(3) (م): وحد؟.

(4) (ق) و(م): بشرية.

(5) (م): الارتباط.

(6) في الأصل: تبدلها.

(7) سقطت من (ق).

(8) (م): الارتباط.

[ففي الارتباطات العقلية]⁽¹⁾:

فمثال⁽²⁾ ارتباط "الوجود بالوجود"؛ كارتباط المشروط بشرطه، مثل القدرة بالإرادة، والإرادة بالعلم، والعلم بالحياة.

ومثال "الوجود بالعدم"؛ كوجود الضد المتوقف على عدم ضده، كوجود الحركة المتوقفة على عدم [السكون]⁽³⁾.

ومثال "الوجود بالحال"؛ كوجود⁽⁴⁾ الإرادة المتوقفة على حال العلم، وهي العالمية.

ومثال "العدم بالعدم"؛ كعدم/المشروط عند عدم شرطه، مثل عدم العلم عند عدم [ص: 56] الحياة.

ومثال "عدم بوجود"؛ كعدم دخول الجنة⁽⁵⁾ [[عند]⁽⁶⁾ وجود الكفر، وهذا ارتباط شرعي، ومثاله في العقليات، عدم هذه الموجودات المتوقف⁽⁷⁾ على وجودها.

ومثال "عدم بحال"؛ كعدم الحياة، يلزم منه عدم العالمية، التي هي حال العلم.

ومثال "حال بحال"؛ كحال الإرادة المتوقف⁽⁸⁾ على حال العلم.

[ومثال "حال بوجود"؛ كحال الإرادة المتوقفة على وجود العلم]⁽⁹⁾.

(1) من إضافة المحقق.

(2) سقطت الكلمة من (م).

(3) كلمة غير واضحة في الأصل.

(4) سقط الكاف من (م).

(5) في غير (م): كعدم الدخول في الجنة.

(6) في غير (م): على.

(7) (م): المتوقفة.

(8) (م): المتوقفة.

(9) الجملة الأخيرة الموضوعة بين معقوفتين ساقطة من النسخة الأصلية وأثبتناها من (م).

ومثال "حال بعدم": كحال الضد المتوقف⁽¹⁾ على عدم ضده، هذه الارتباطات العقلية.

وأما الارتباطات الشرعية:

فمثال "الوجود بالوجود": كوجود الخلود في الجنة⁽²⁾ المرتبط بوجود الإيمان عند الموت.

ومثال "الوجود بعدم": كوجود الخلود⁽³⁾ المرتبط بعدم الكفر عند الموت.

ومثال "الوجود بحال": كوجود الإيمان عند الموت، مرتبط بحال الخلود في الجنة.

ومثال "عدم بعدم": كعدم الخلود⁽⁴⁾ في الجنة،⁽⁵⁾ متوقف على عدم الإيمان.

ومثال "عدم بوجود": كعدم الخلود⁽⁶⁾ في الجنة، المرتبط بوجود الكفر عند الموت.

ومثال "عدم بحال": كعدم الخلود في الجنة، المرتبط بحال وجود الكفر عند الموت.

ومثال "حال بحال": و"حال بوجود"، و"حال بعدم"، أمثالها⁽⁷⁾ بينة مما تقدم.

وأما الارتباطات العادية:

(1) (م): المتوقعة.

(2) الفقرة الموضوعة بين معقوفتين سقطت كلها من (ق).

(3) زاد (م): في الجنة.

(4) في غير (ق): الدخول.

(5) زاد (م): فإنه.

(6) في (ق): الدخول.

(7) (ق) و(م): أمثلتها.

فمثال "الوجود بالوجود": كوجود التمر [عند وجود النخل.

ومثال "وجود بعدم": كوجود الجوع المرتبط بعدم الخبز.

ومثال "وجود بحال⁽¹⁾": كوجود التمر⁽²⁾ المتوقف على حال النخل⁽³⁾.

ومثال ارتباط "عدم بعدم": كعدم التمر عند عدم النخل. وقال بعضهم: «هذا القسم لا وجود له».

ومثال "عدم بوجود": كعدم الجوع عند وجود الخبز.

وأما مثال "عدم بحال": فقال بعضهم: «لا يوجد لا في العاديات⁽⁴⁾، ولا في الشرعيات».

ومثال "الحال المرتبط بالحال": كحال التمر المتوقف على حال النخل، وأما [الحال⁽⁵⁾ المتوقفة على وجود، قالوا: «لا يوجد لها مثال»⁽⁶⁾.

ومثال "الحال المتوقفة⁽⁷⁾ على وجود": كحال الحلاوة المتوقفة على وجود سواد العنب.

فهذه أقسام الارتباطات من حيث الجملة، تسعة في العقليات، وتسعة في الشرعيات، وتسعة في العاديات، وأما إقامة الدليل على حصرها فمفهوم⁽⁸⁾ مما تقدم.

(1) (ق): الوجود المتوقف على حال.

(2) الموجود بين معقوفتين ساقط من الأصل.

(3) (م): التمر.

(4) في (ق): العادات، (م): العبادات.

(5) (ق): الأحوال.

(6) الموضوع بين معقوفتين سقط من (م).

(7) (ق) و(م): المتوقف.

(8) سقطت الفاء في الأصل.

الفصل الثالث:

في أقسام النظر

وهو ينقسم إلى صحيح، وفاسد:

قال أبو المعالي: «الصحيح هو ما يؤدي إلى العثور على⁽¹⁾ الوجه الذي منه يدلّ الدليل»⁽²⁾.

واعلم أن «وجه الدليل» هو ما يحصل منه الإشعار بالمدلول.

وقيل: «هو الصفة المشعرة بالمدلول».

وعند المنطقيين هو «عبارة عن لزوم المدلول عن المقدمتين».

وإنما خُصَّ العثور بالوجه الذي منه يدلّ الدليل، احترازاً من الوجوه التي لا يدل⁽³⁾ منها.

بيان ذلك: أن العالم دليل على وجود فاعله، فنقول: لا يخلو إما أن يدلّ من حيث وجوده، أو من حيث كونه يفتقر إلى مكان، أو من حيث هو قابل للأعراض، أو من حيث كونه حادثاً. وهذه الوجوه كلها لا إشعار فيها بارتباط الدليل بمدلوله، إلا من حيث الحدوث فقط؛ فإنه يدل على وجود محدثه [من حيث]⁽⁴⁾ أحدثه، وسائر الوجوه لا إشعار فيها بالارتباط، فهذا هو النظر الصحيح.

(1) في الأصل: إلى.

(2) الجويني، الإرشاد، ص: 25.

(3) (م): لا يد.

(4) بياض في الأصل.

وأما الفاسد: «فهو الذي [لا]⁽¹⁾ يؤدي إلى العثور على الوجه الذي منه يدل الدليل»⁽²⁾.

وفساده من وجهين:

- أحدهما⁽³⁾: الحيد عن صوب [المنظور فيه]⁽⁴⁾، كالنظر في الشبهة.
 - والثاني: القصور، وذلك كما إذا ابتدأ النظر في الدليل، ثم طرأ عليه [مانع من نوم]⁽⁵⁾، أو غفلة، أو غير ذلك، فإنه لا يصل إلى وجه الدليل.
- والحيد قد يكون في المحسوسات، وفي [المعقولات]⁽⁶⁾:
- ومثاله في المحسوسات: أن يقصد الشرق⁽⁷⁾ ويمشي إليه على⁽⁸⁾ بُنيّات الطرق⁽⁹⁾؛ فإنه قد لا يصل إلى [مقصود، لحيده]⁽¹⁰⁾ عن الطريق المفضي إليه.
- ومثاله في المعقولات: كمن اعتقد أن الباري موجود، واعتقد أن كل موجود في [جهة، استلزم ذلك عنده أنه في]⁽¹¹⁾ جهة، والنتيجة: جهل؛ لترتبها على مقدمة كاذبة، وهي قوله: "كل [موجود في جهة]".

(1) سقطت من الأصل.

(2) ذكر الجويني في "الإرشاد" بعد تعريفه للنظر الصحيح، «أن النظر الفاسد ما عدا»، ص: 25.

(3) سقطت من (م).

(4) غير واضحة في الأصل.

(5) كلام غير واضح في الأصل.

(6) كلام غير واضح في الأصل.

(7) (ق) و(م): المشرق.

(8) سقطت من (ق).

(9) (ق): الطريق.

(10) في الأصل: مقصود، وفي (ق): مقصود لحيده، (م): مقصوده لحيدة.

(11) ما بين معقوفتين غير واضح في أصلنا.

[ص: 57] فهذا⁽¹⁾ بيان الشبهة الحسية، والعقلية؛/ لأن الشبهة ما اشتبه⁽²⁾ على الناظر أمرها واعتقدها دليلا وليست⁽³⁾ بدليل.

(1) غير واضح في أصلنا أيضا.

(2) (م): أشبه.

(3) (م): وليس.

الفصل الرابع:

في شروط التكليف، وشروط النظر المكلف به⁽¹⁾

[1 - شروط التكليف]

وقبل الشروع في بيان الشرط⁽²⁾، لابد من بيان التكليف، والمكلف⁽³⁾، والمكلف به. فأما⁽⁴⁾ «التكليف»: فهو «حمل المكلف على فعل ما في فعله كلفة، وهي المشقة، وذلك مطالبته بفعل أو ترك، بأمر أو نهي، أو ما جرى مجراهما». وأما «المكلف»: فهو «الشارع». وأما «المكلف به»: فهي «أفعال المكلف التي يتعلق بها التكليف». وهي على⁽⁵⁾ قسمين:

- واجب الفعل؛ كالإيمان والصلاة.

- وواجب الترك؛ كالكفر وما في معناه.

ف«الواجب الفعل» هو: «الذي يمدح فاعله، ويذم تاركة شرعا».

و«الواجب⁽⁶⁾ الترك» هو: «الذي يذم فاعله ويمدح تاركة شرعا».

وأما شروط التكليف فثلاثة: العقل، والبلوغ، ومجيء الرسول أو بلوغ دعوته وتصحيح معجزاته.

(1) (ق): فيه.

(2) (ق) و(م): الشروط.

(3) سقطت من (م).

(4) سقطت الفاء من (ق).

(5) سقطت من (م).

(6) (م): واجب.

فأما العقل والبلوغ؛ فالذي يدلّ على اشتراطهما قوله - **عليه السلام** -: (رُفِعَ القلم عن ثلاث⁽¹⁾: عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ)⁽²⁾.

وعلامات⁽³⁾ البلوغ خمسة:

- الاحتلام.
- والحيض.
- والسن.
- والإنبات.
- والحمل.

فلاحتلام في الغلام، والحيض في الجارية [أو الاحتلام]⁽⁴⁾ متفق عليهما.

واختلف في الحمل، هل هو بلوغ أو علامة؟

واختلف في الإنبات، هل هو علامة البلوغ أو ليس بعلامة؟

[2-شروط النظر]

وأما شروط النظر: فمنها ما يرجع إلى الناظر، ومنها ما يرجع إلى النظر، ومنها ما يرجع إلى المطلوب بالنظر.

(1) (ق) و(م): ثلاثة.

(2) هذا الحديث صححه الألباني، وقال: «ورد من حديث عائشة، وعلى بن أبي طالب، وأبي قتادة الأنصاري»، وذكر تفصيل طرقه ورواته. انظر: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، رقم: 298: 7/2.

(3) في (م): وهما.

(4) سقطت من (ق).

✽ فأما ما يرجع إلى الناظر فخمسة شروط:

الأول: أن يكون عاقلا؛ لأن من فقد العقل لا يُتصور منه النظر.

والثاني: أن يكون الناظر ذا كرا لجميع أركان الدليل؛ فإن الأدلة العقلية تتفاوت بكثرة الأدلة وقلتها، فإذا لم يستوف⁽¹⁾ أركان الدليل على ترتيبها، لم تفض إلى العلم بالمطلوب.

والثالث: أن يحقق⁽²⁾ الناظر بنظره مقدّمات الدليل، هل هي قطعية أو ظنية؟ فإن كانت قطعية، فُتنتج قطعيا؛ لأن لازم الحق حق، وإن كانت ظنية، فُتنتج ظنيا. وإن كانت إحداهما⁽³⁾ قطعية، والأخرى ظنية، فالنتيجة ظنية؛ لأنها تتبع أحسن المقدمات⁽⁴⁾.

والرابع: أن لا يكون جاهلا بالمطلوب من كل وجه، ولا⁽⁵⁾ عالما به من كل وجه؛ فإن الجاهل لا ينبعث إلى الطلب، ولو طَلَبَ فَوَجَدَ، لا يعلم أنه مطلوبه، كمن طلب شيئا لا يعلم صورته، فإنه لا يعلم وجوده.

وقولنا: «ولا عالما به من كل وجه»؛ لأن النظر طلب، والطلب حال حصول المطلوب محال.

والخامس: أن تتنفي عنه أضدادُ النظر؛ فإن وجودها يمنع من حصول المطلوب، وذلك كالعلم، والنوم، والغفلة، والموت.

✽ وأما ما يرجع إلى النظر: فشرط واحد، وهو أن يكون النظر في دليل لا في شبهة.

(1) (ق) و(م): تستوف.

(2) (ق): يتحقق.

(3) (م): أحدهما.

(4) (م): المقدمتين.

(5) سقطت "لا" من (ق).

⊗ وأما ما يرجع إلى ⁽¹⁾ المطلوب: فهو أيضا شرط واحد، وهو أن يعلم الناظر هل [هو] ⁽²⁾ مما يدرك بالعقل فقط ⁽³⁾، أو بالسمع فقط، أو بالعقل والسمع معا؟

فإن كان مما يُدرك بالعقل، فيقيم عليه دليلا عقليا، وذلك كحدث العالم، ووجود الصانع، وما يجب له، وما يستحيل عليه ⁽⁴⁾، وما يجوز.

وإن كان مما يُدرك بالسمع، فيقيم عليه دليلا سمعيا ⁽⁵⁾، وذلك كوقوع ⁽⁶⁾ أحد الجائزات العقلية، والمسائل الشرعية.

والذي يُدرك بكل واحد منهما، مثل: الوجدانية، ورؤية الباري - تعالى - في الآخرة، وخلق الأعمال، [يقيم عليه الدليل بهما معا] ⁽⁷⁾.

وهذه الشروط منها ما يُعْمُ الصحيح والفاسد، وذلك كالعقل، وانتفاء أضداد النظر. والذي يخصّ الصحيح ما سواهما.

وقال أبو إسحاق بن دهاق ⁽⁸⁾: «يشرط في وجود النظر شرطان:

(1) سقطت من (ق).

(2) كلمة غير واضحة في الأصل.

(3) سقطت من (م).

(4) سقطت من (م).

(5) غير واضحة في الأصل.

(6) (م): كنوع.

(7) زيادة لاستكمال المعنى لم ترد في النسخ المخطوطة.

(8) ابن دهاق هو إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق الأوسي المالقي، يكنى أبا إسحاق، ويعرف بابن المرأة، سكن مالقة دهراً طويلاً، روى "الموطأ" عن ابن حزم وغيره، وأخذ عن أبي عبد الله الشاذلي الإشبيلي المعروف بالخلوي صاحب المدرسة الشاذلية في التصوف، قال عنه ابن الأبار: «كان فقيها حافظاً للرأي مشاوراً يشارك في الأدب، وغلب عليه علم الكلام فرأس فيه واشتهر، وتحوّل أحيانا ودرس في غير ما بلد، وكانت العامة حزبه، ولم يزل بمرسية يناظر عليه ويتخلف إليه إلى أن توفي بها» سنة: 611 هـ. من مؤلفاته: "شرح الأسماء الحسنی"، "كتاب في مسائل الإجماع"، و"شرح" محاسن =

- أحدهما في كماله: وهو:

- ♦ أن يكون عاقلاً.
- ♦ وأن يكون غير عالم بالمطلوب.

- ويشترط في صحته: شرطان:

- ♦ أن يكون في دليل لا في شبهة.
- ♦ وأن يستوفي أركان الدليل⁽¹⁾.

وقال الإمام فخر الدين: «شروط النظر أربعة:

- أحدها: علمه بصدق المقدمتين.

- والثاني: علمه بصحة ترتيبهما.

- والثالث: علمه⁽²⁾ بأن هذا / المطلوب لازم عن⁽³⁾ هذا الترتيب.

- والرابع: علمه بأن لازم الحق حق⁽⁴⁾.

فمتى⁽⁵⁾ تحققت هذه الأربعة، علم أن الحاصل له⁽⁶⁾ علم بالضرورة.

= المجالس "لأبي العباس أحمد بن العريف، و"شرح الإرشاد للجويني" (= نكت الإرشاد في الاعتقاد)، وضعه في خمسة مجلدات. توجد نسخة منه في دار الكتب المصرية تحت رقم: 6 توحيد. راجع: ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، رقم: 140 / 1: 428.

(1) ابن دهاق، شرح الإرشاد في الاعتقاد (نكت الإرشاد في الاعتقاد)، مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم: 6 توحيد وتاريخها عام: 739 هـ: 18 / 1.

(2) سقطت من (ق).

(3) (ق): على.

(4) انظر: الفخر الرازي، معالم أصول الدين، ص: 20.

(5) (م): فلما.

(6) سقطت "له" من (م).

الفصل الخامس:

في إقامة الدليل على إثبات⁽¹⁾ النظر الصحيح

المفضي إلى العلم بالمنظور⁽²⁾ فيه

وقبل إقامة الدليل، لابد من حكاية مذاهب المخالفين في النظر:

فنقل⁽³⁾ عن السُّمْنِيَّة⁽⁴⁾ أنهم قالوا: «لا يُعرف شيء⁽⁵⁾ إلا بالحس، وأما بالنظر فلا».

وقالت طائفة أخرى: «لا نعلم شيئاً إلا بالحس، والخبر المتواتر، أو بضرورة العقل».

[وصارت الإمامية إلى «أنه لا يُعلم شيء في الأصول والفروع إلا بقول الإمام

المعصوم]⁽⁶⁾، وأما النظر فلا يعوّل عليه».

وذهب النِّظَام⁽⁷⁾ وأهل الظاهر إلى «أنه يجوز النظر في الأصول، ولا يُعوّل عليه في

الفروع».

(1) سقطت من (م).

(2) (م): المنظر؟؟؟.

(3) (م): فتقول: نقل.

(4) السُّمْنِيَّة: قوم من الهند دهيون ينكرون من العلم ما سوى الحسيات، ويقولون يقدم العالم، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت، وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة... راجع: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: 346، والإسفرائيني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تح: كمال يوسف الحوت، ص: 149، والتهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تح: علي دحروج: 976/1.

(5) (ق) و(م): لا نعرف شيئاً.

(6) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(7) إبراهيم بن سيار بن هاني النظام البصري المعتزلي الشهير: (185-221هـ/ 778-836م)، رأس المدرسة النظامية، أستاذ الجاحظ.

وذهب أصحاب أحمد بن حنبل إلى «أنه لا يجوز النظر في الأصول، ويُعوَّل عليه في الفروع».

(1) حكى هذه المذاهب قطب الدين المصري في «شرح المحصّل» (2) [ثم قال] (3): «والذي ذهب إليه السّواد الأعظم من العقلاء، أن النظر موجود صحيح، وأنه طريق إلى العلم في الأصول والفروع إذا لم يوجد في الواقعة نص».

وإذا تقررت هذه المذاهب، فالدليل على ثبوته (4): المعقول، وكلام العرب، وأمثالها.

• أما المعقول فمن وجوه:

الأول: أن من ينفي النظر لا يمكنه في ذلك دعوى الضرورة، وإذا كان ذلك كذلك، لم يكن له (5) سبيل يتوصل به إلى نفي النظر إلا بالنظر، فالنظر إذن من الأمور التي لا (6) يتوصل إلى نفيها إلا بإثباتها، وكلُّ ما لا (7) يتوصل إلى نفيه إلا بإثباته، فإثباته أولى من نفيه، فهذه طريقة يلزم منها (8) إثبات النظر.

(1) زاد الواو في (م).

(2) «شرح محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين لفنخر الدين الرازي»، تأليف قطب الدين أبي إسحاق إبراهيم ابن علي السلمي المعروف بـ «القطب المصري» يوجد مخطوطاً بمكتبة راغب باشا بإسطنبول (من 215 ورقة)، رقم: 792، وقد اطلعت - كما ذكرت آنفاً - على بعض صفحات المخطوطة بخط الشيخ علي ابن عمر بن علي القزويني بالشبكة العنكبوتية: www.facebook.com/mokhtout.kotob/posts، ولا يوجد ضمنها هذا النص (215 ورقة).

(3) سقطت من (م).

(4) (ق): ثبوتها.

(5) سقطت من (م).

(6) سقطت "لا" من (م).

(7) سقطت أيضاً من (م).

(8) (ق) و(م): فيها.

والثاني: ما قرره⁽¹⁾ الأئمة خلفا عن سلف، وهو أننا إذا شاهدنا بيتا فيه شخص وأقفلناه، ثم فتحناه فوجدناه⁽²⁾ شاغرا⁽³⁾ من الشخص، فتصدق⁽⁴⁾ لنا أقسام لا بد لا بد منها. فنقول: لا يخلو الشخص إما أن يكون انتقل من البيت إلى غيره، وإما أن يكون قد عُدِم، وإما أن يكون قد استتر عنا، وهذا التقسيم المقرر⁽⁵⁾ هو عين النظر، ومن أنكره فقد كابت⁽⁶⁾ البديهة.

والثالث: ما قرره أرسطاطاليس في "منطقه" من تقرير المقدمات، وتمييز المنتج [منها من غير المنتج]⁽⁷⁾، وما يصدق منها، [وما يكذب]⁽⁸⁾، وما يضاد، وما يناقض، وإلحاق الشكل الثاني والثالث بالشكل الأول بضرب من الاعتبار، والبحث، وتدقيق النظر، وهذا يدل⁽⁹⁾ على ثبوت النظر.

والرابع: ما يجري في العدد [من الضرب]⁽¹⁰⁾، والقسمة، والجبر، والمقابلة، حتى انتهى بهم هذا النوع من الاعتبار وتدقيق النظر، إلى استخراج ما يُضمَر في النفوس من العدد.

(1) (ق): قررته، (م): كرهه.

(2) (م): ووجدناه.

(3) (م): فارغا.

(4) في الأصل وفي (ق): فتصدى، وفي (م): كلمة غير واضحة.

(5) (ق) و(م): المقدر.

(6) (ق) و(م): كابر. ✓



(7) سقطت الجملة من الأصل، وأثبتت من (ق) و(م).

(8) سقطت من (ق) و(م).

(9) زاد (م): لا محالة.

(10) سقطت من (م).

- وأما كلام العرب وأمثالهم، فمن ذلك قول الشاعر: [البسيط]
- «إن الأمور التي تُخشى عواقبها إن السلامة منها ترك ما فيها»⁽¹⁾
- [ومن أمثالهم:]⁽²⁾ «إن الرأي ضالة»⁽³⁾، و«لا رأي لصاحب حقنة»⁽⁴⁾،⁽⁵⁾ و«من لم ينظر في العواقب دقته»⁽⁶⁾ العواقب»⁽⁷⁾.
- قال المازري: «وبالجملة لا يستغني خائض في فن من فنون العلوم»⁽⁸⁾ من⁽⁹⁾ النظر فيها، واستعمال الفكر في استخراج دقيقتها، وجاحد هذا لا يكون إلا بضرب من المكابرة»⁽¹⁰⁾.

(1) يذكر هذا البيت كثيرا غير منسوب، وجاء في "الحلية" لأبي نعيم أن الزبير بن العوام -  - بعد انصرافه عن مواجهة علي -  - في الجمل كان مما قاله: [البسيط]

«ترك الأمور التي أخشى عواقبها في الله أحسن في الدنيا وفي الدين»

انظر: 91 / 1.

(2) سقطت من (م).

(3) الضَّالَّةُ: السلاح أجمع، والضَّالَّةُ: كل ما ضل، أي ضاع وفُقد من المحسوسات والمعقولات.

(4) الخائض: الذي احتبس بولّه فتجمّع، وقولهم: "لا رأي لخاقن": مثل يُضرب للمضطّر الذي لا يملك أمر نفسه. انظر: الميداني، مجمع الأمثال، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد،

(5) انظر: الميداني، مجمع الأمثال، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد: 50 / 2.

(6) دَقَّ الشيء: كَسَرَهُ، سحقه وطحنه، وحَوَّلَهُ إلى أجزاء صغيرة.

(7) قيل أيضا: «من لم ينظر في العواقب، تعرض لحادثات النوائب»، وقيل: «من لم ينظر في العواقب، فما له الدهر بصاحب»، وقيل: «من راقب العواقب، سلم من النوائب»، راجع مثلا: الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء: 35 / 1.

(8) (ق) و(م): العلم.

(9) (ق): عن.

(10) من شرحه "المهاد في شرح كتاب الإرشاد" ..

الفصل السادس:

إذا ثبت أن النظر الصحيح موجود، هل يفضي إلى العلم بالمنظور فيه أم لا؟

و⁽¹⁾الذي عليه جمهور العقلاء أنه يفضي إلى العلم و⁽²⁾يثمره.

وزعمت السُّنْية أن النظر لا يؤدي إلى العلم ولا يثمره.

وقال جمع من المهندسين: «إنه يفيد العلم في العدديات والهندسيات دون الإلهيات⁽³⁾، أما العدد، كضرب ثلاثة في ثلاثة بتسعة، إلى غير ذلك من أنواع الضرب، وأما الهندسيات، كالأشكال⁽⁴⁾ الموضوعة من⁽⁵⁾ إقليدس⁽⁶⁾ وغيره».

واحتمج الإمام فخر الدين لمذهب أهل الحق: بأن المراد بالنظر إنما هو الفكر المتضمن لعلوم أربعة:

[ص: 59] - أحدها: العلم/ البديهي بالمقدمات الحاصلة في الذهن، المرتب بعضها عقيب بعض⁽⁷⁾.

(1) سقطت الواو من (ق) و(م).

(2) زاد (م): بثبوته.

(3) (ق): الإلهية.

(4) في الأصل: "الأشكال"، وفي (م): فكلاشكالات، واستعماله لهذا الجمع (= أشكالات) غريب، لم أقف عليه في معاجم اللغة؟؟.

(5) (م): في.

(6) إقليدس بن نوقطرس بن برنيقس، أشهر علماء الرياضيات في التاريخ. عاش في الإسكندرية على عهد بطليموس الأول وتوفي نحو عام 300 قبل الميلاد. مؤسس علم الحساب الهندسي، وقد أبطل كتابه المسمى بـ "عناصر إقليدس" أعمال كل من سبقه في هذا المجال. يضم كتابه الكثير من التعريفات الهندسية الهامة والفرصيات والنظريات والقوانين التي ما تزال مستخدمة حتى يومنا هذا، القفططي، إخبار الحكماء، ص: 54.

(7) (ق): عقب البعض، (م): عقيب البعض.

- وثانيها: العلم البديهي بصحة ترتيب تلك المقدمات.

[- وثالثها: العلم البديهي⁽¹⁾ بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات⁽²⁾ المرتبة، التي علمت صحتها وصحة ترتيبها بالضرورة.

- ورابعها: أن ما عُلم لزومه عن الأمور التي عُلمت صحتها بالبداهة⁽³⁾ كان صحيحاً⁽⁴⁾.

فمن حصل له هذه العلوم⁽⁵⁾ الأربعة، علم أن الحاصل له علم بالضرورة.

بيان ذلك: أن من علم بأن⁽⁶⁾ العالم متغير، وكل متغير ممكن، لزمه العلم بأن العالم ممكن؛ لأنه لو كان واجبا لما تبدّل عن الحال؛ لأن الواجب لا يتبدّل، ولو كان مستحيلا لما وُجد على تلك الحال؛ لأن المستحيل هو الذي لا يوجد. فلم يبق إلا أن يكون ممكنا، وإذا تقرّر هذا، فكل عاقل يعلم ببديهية العقل أن من حصلت له هذه الأمور الأربعة، فإنه لا بد أن يحصل له العلم بالمطلوب.

واحتج الشّمنية على مذهبهم بشبه:

- الشبهة الأولى: أن المطلوب بالنظر، إما أن يكون معلوما من كل وجه⁽⁷⁾، أو مجهولا من كل وجه، أو معلوما من وجه ومجهولا من وجه، فالأول: لا حاجة

(1) سقطت من (ق).

(2) سقطت من (ق).

(3) (ق) و(م): البديهية.

(4) فخر الدين الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، تح: سعيد فودة: 1/ 179.

(5) (م): الأمور.

(6) (ق): أن.

(7) (م): جهة.

لطلبه⁽¹⁾ لتحصيل الحاصل، والثاني: لا يقع في النفس طلبه للجهل به، وإن كان الثالث: فإما أن يكون مطلوباً من جهة ما عُلِمَ، أو من جهة ما جُهِلَ، وكل واحد من الأمرين ممتنع لما سبق.

- الشبهة الثانية: إن القول بصحة النظر، إما أن يكون معلوماً بالضرورة، أو بالنظر، والأول باطل؛ لأن الأمر الضروري لا يختلف العقلاء فيه، وإن كان نظرياً، فهو أيضاً باطل؛ لأن ما كان طريقاً إلى معرفة شيء آخر، لا بد أن يكون معلوماً قبل ذلك المطلوب المعلوم؛ فلو أثبتنا صحة النظر بالنظر، للزم أن تكون صحة النظر معلومة قبل كونها معلومة؛ لأنها من حيث كونها مطلوبة، يجب أن لا تكون معلومة، ومن حيث كونها طريقاً، يجب أن تكون معلومة، وفيه تقدّم العلم بصحة النظر [على العلم بصحة النظر]⁽²⁾، وتقدّم الشيء على نفسه محال، فتصحیح النظر بالنظر محال.

- الشبهة الثالثة: إن العلم بلزوم المطلوب عن النظر إما بديهي، أو نظري، وليس بديهيًا، لوقوع الخلاف فيه، وإن كان نظرياً افتقر إلى نظر آخر، ويلزم منه التسلسل أو الدور⁽³⁾، وهما محالان⁽⁴⁾.

- الشبهة الرابعة: إن العلم بالمقدّمين لا يحصل دفعة في الذهن، بدليل أنا إذا وجهنا الذهن نحو استحضار معلوم، تعذر علينا في تلك الحالة توجيهه نحو استحضار معلوم آخر، فالحاضر في الذهن أبداً ليس إلا العلم بمقدمة واحدة، وهي غير منتجة بالاتفاق.

واحتج المنكرون للنظر في الإلهيات بوجهين:

(1) (ق) و(م): إلى طلبه.

(2) سقطت من (ق).

(3) سقطت الكلمة من (م).

(4) (م): محال.

الأول: أن إمكان طلب التصديق موقوف على تصوّر الموضوع والمحمول؛ لأنه لو⁽¹⁾ لم يُتصوّر، لم يمكن الحكم بأحدهما على الآخر، وإذا ثبت هذا فنقول: الحقائق الإلهية غير متصورة؛ لأننا لا نتصور إلا ما أدركناه بحواسنا، أو بنفوسنا⁽²⁾، أو بعقولنا، والحقائق الإلهية غير متصورة بشيء من ذلك، وإذا امتنع تصوّرها امتنع التصديق عليها.

والوجه الثاني: أن أظهر الأشياء للإنسان وأقربها إليه، هويته التي يشير إليها كل إنسان بقوله: "أنا".

ثم إن العقلاء اختلفوا في تلك الهوية اختلافا كثيرا:

فمنهم من قال: «الإنسان عبارة عن هذا الشكل المخصوص»⁽³⁾. وهذا مذهب المعتزلة وبعض أهل السنة.

وقال بعض أهل السنة: «الإنسان عبارة عن أجسام لطيفة [سارية]⁽⁴⁾ في هذا الهيكل، مثل سريان ماء الورد في ورقه، والنار في جرة الفحم، وهو جوهر نوراني، وهو المثاب والمعاقب». وهذا المذهب للإمام الجويني مع طائفة عظيمة من القدماء⁽⁵⁾.

ومنهم من قال: «المشار إليه/ بقوله⁽⁶⁾: «أنا»⁽⁷⁾: عبارة عن النفس الناطقة، وهي [ص: 60] جوهر لا متحيز، ولا حال في المتحيز، وذلك الجوهر هو المدبر لهذا الهيكل، والحافظ له

(1) سقطت "لو" من (ق).

(2) "أو بنفوسنا" سقط من (ق).

(3) (ق): الشخص.

(4) في الأصل كلام غير واضح، (م): سائرة.

(5) انظر: الرازي، المطالب العلية من العلم الإلهي، تح: أحمد حجازي السقا: 36-37، ومفاتيح الغيب: 398/21.

(6) سقطت من (ق).

(7) سقطت "أنا" من (م).

عن أن ينقص، أو يفسد، وهو القائم، وهو العالم⁽¹⁾، والمخاطب⁽²⁾، والمثاب والمعاقب». وإلى هذا صار المحققون من الحكماء، وهو اختيار الغزالي وأكثر أرباب المكاشفات⁽³⁾ من الصوفية⁽⁴⁾.

وذكر الشهاب القرافي أنه قال: «رأيت لبعض الفضلاء في الروح أربعمائة قول»⁽⁵⁾، وهذا دليل على أنه لم يطلع أحد منهم على حقيقتها، قالوا: وإذا كان حال الإنسان مع أظهر الأشياء عنده وأقربها منه كذلك، [فما ظنك]⁽⁶⁾ بالحقائق الإلهية؟

[الأجوبة عن الشبهات]

والجواب عن الشبهة الأولى: أما كونه معلوما مطلقا و⁽⁷⁾مجهولا مطلقا؛ فمسلم أن يمتنع طلبه، وأما كونه معلوما من وجه مجهولا من وجه، فقال سيف الدين⁽⁸⁾: «المراد به أنه معلوم بالقوة، ومجهول بالفعل، وذلك يكون عند كون الإنسان عالما بقضية كلية، وهو جاهل بما هو داخل تحتها بالجزئية، أو هو عالم به؛ لكنه غافل عن الارتباط الواقع بينهما.

مثال الأول: علمنا بأن كل اثنين زوج، وجهلنا بزوجة ما في يد زيد مثلا؛ لجهلنا

(1) سقطت "وهو العالم" من (ق) و(م).

(2) (ق): المحافظ.

(3) (م): المكاشفة.

(4) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب: 398 / 21، والعالم، ص: 81 وما يليها من الصفحات، والكفوي، كتاب الكلليات، تح: عدنان درويش ومحمد المصري، ص: 287.

(5) القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول: 187 / 1، وفيه: «ثلاثمائة قول» وليس "أربعمائة".

(6) سقطت من (م).

(7) (ق) و(م): أو.

(8) (م): السيف الأمدي.

بإثنييته⁽¹⁾؛ لكن جهلنا به إنما هو جهل بالفعل، وإن كان معلوماً بالقوة من جهة دخوله تحت عموم علمنا بأن كل اثنين زوج.

ومثال الثاني: ظن كون البغلة المنتفخة البطن حبل، مع العلم بأنها بغلة، وأن كل بغلة عقيم؛ فالعلم بكونها عقيماً واقع بالقوة، والجهل بذلك بالفعل.

فمُستند الجهل في المثال الأول إنما هو عدم العلم بالمقدمة الجزئية، وفي الثاني الغفلة عن الارتباط بين المقدمتين، فالطلب إذن⁽²⁾ إنما هو لمثل هذا المجهول... وأما أن يكون طلبه لما علم أو جهل مطلقاً فلا⁽³⁾.

وأما الإمام فخر الدين فقال: «الجواب»⁽⁴⁾ أنه عالم بماهية الصفة والموصوف، وجاهل بثبوت النسبة أو انتفاءها⁽⁵⁾، فإذا قام الدليل على الثبوت أو الانتفاء، فحينئذ يميز بين مطلوبه وبين غيره بالمفردات⁽⁶⁾ التي كانت متصورة له⁽⁷⁾.

والجواب عن الشبهة الثانية: أن العلم بصحة النظر ضروري، ومخالفة بعض العقلاء فيه لا يقدح فيه، وبه اندفاع الشبهة الرابعة⁽⁸⁾، ثم وإن⁽⁹⁾ سلّمنا أنه نظري، لكن إثبات صحة النظر بالنظر غير متناقض⁽¹⁰⁾ كما يُعلم العلم بالعلم، وأما نفى صحة النظر

(1) في الأصل و(م): إثنيية.

(2) (م): أيضاً.

(3) سيف الدين الآمدي، أبحاث الأفكار في أصول الدين، تح: أحمد محمد المهدي؛ 1/ 145-146.

(4) (م): الجواب عنه.

(5) (ق) و(م): وانتفاءها.

(6) في غير (ق) و(م): المقدمات.

(7) الرازي، نهاية العقول؛ 1/ 191.

(8) الشبهة الرابعة التي ذكرها الآمدي في أبحاثه.

(9) (م): إن بدون واو.

(10) في غير (ق) و(م): مناقض.

بالنظر، فاعترافٌ بإفشاء النظر إلى إبطال النظر؛ وهو تناقض، وليس إثبات صحة النظر بالنظر، هو إثبات صحة النظر بصحة النظر، ولا إثبات النظر بالنظر، حتى يكون الشيء الواحد مثبتاً لنفسه، ويكون من حيث هو مطلوب غير حاصل، ومن حيث هو آلة في طلب نفسه حاصلًا، فيكون تناقضًا، هذا جواب سيف الدين⁽¹⁾.

أما الإمام فخر الدين فقال: «قوله: كون العلم مفيداً للعلم ضروري أو نظري؟ قلنا: هو ضروري؛ لأننا بينّا أننا نعني بالنظر تلك العلوم الأربعة، وبينّا أن اقتضاءها للعلم النظري ضروري، فاندفع عنا الإشكال. وأما أصحابنا فكلهم عوّلوا على⁽²⁾ أن النظر يفيد العلم بأن قالوا: لو كان النظر فاسداً لكان العلم بفساده إما أن يكون ضرورياً، وهو باطل لاختلاف العقلاء فيه، أو نظرياً، فيكون ذلك نفياً للشيء بنفسه. ثم سألوا أنفسهم وقالوا: لو كان النظر مفيداً للعلم لكان العلم بكونه⁽³⁾ كذلك إما يكون ضرورياً، (فكان يجب أن يكون متفقاً عليه عند العقلاء)، أو نظرياً (فيُقضى إلى إثبات الشيء بنفسه وهو محال). ثم أجابوا عنه [بأن قالوا]⁽⁴⁾ نفى الشيء لنفسه متناقض، وأما إثبات الشيء بنفسه فغير متناقض، فظهر الفرق»⁽⁵⁾.

ثم⁽⁶⁾ أورد عليهم سؤالاً بأن قال: ولقائل أن يقول: إثبات الشيء بنفسه متناقض؛ [ص: 61] لأنه من حيث إنه مطلوب/ وجب ألا يكون حاصلًا، ومن حيث إنه آلة الطلب وجب أن يكون حاصلًا في الحال؛ وذلك متناقض، فظهر بما ذكرته⁽⁷⁾ أن نفى كل النظر

(1) في أبكار الأبيكار: 146 / 1.

(2) في غير (م): في.

(3) في الأصل: بدونه؟؟.

(4) سقطت في الأصل.

(5) الفخر الرازي، نهاية العقول: 188-189.

(6) سقطت من (ق).

(7) (ق): ذكرناه.

بالنظر، وإثبات كل النظر بالنظر متناقض، فإذا لا مخلص إلا بأحد أمرين:

- أحدهما: التوقف في الصحة والفساد.

- والثاني: دعوى الضرورة إما في الصحة أو في الفساد.

لكننا إذا فسرنا النظر بما ذكرناه، صح منا دعوى الضرورة في كونه مفيدا للعلم - وقد تقدم⁽¹⁾.

والجواب عن الرابعة:⁽²⁾ أنه ليس كذلك، فإننا نعقل القضية الشرطية، وهي مركبة من جملتين، والحكم بلزوم⁽³⁾ إحدى⁽⁴⁾ الجملتين للأخرى يستدعي حصول العلم بهما حال الحكم بذلك اللزوم، وذلك يدل على إمكان اجتماع العلمين دفعة في الذهن.

والجواب عن الشبهة الأولى من شبه المهندسين: أنا لا نسلّم أن الحكم على الشيء يستدعي تصوّره؛ لأننا نحكم على خواص الأغذية والأدوية مع أنها لا نتصوّر حقائق تلك الخواص. وكذلك نحكم على⁽⁵⁾ حجر⁽⁶⁾ المغناطيس لاشتماله على قوة جاذبة للحديد، وإن كنا لا نتصوّر حقيقة تلك القوة.

سلّمنا ذلك، ولكن لم قلتم إن الحقائق الإلهية غير متصوّرة في الجملة؟ لا بد من الدليل.

(1) الرازي، نهاية العقول: 1/ 190.

(2) زاد (م): (إن العلم بالمقدمتين لا يحصل دفعة فالجواب).

(3) سقطت من (م).

(4) (م): أحد.

(5) (م): حكم.

(6) في الأصل: من جحد.

والجواب عن الثانية أن نقول: ما تعني بقولك⁽¹⁾: "أظهر الأشياء للإنسان وأقربها منه هويته؟". إن أردت به أن أظهر الأشياء له حقيقة هويته، فلا نسلّم أن الأمر كذلك؛ فكيف يمكن دعوى ذلك مع [أن العقلاء اختلفوا في حقيقة هويته؟!]⁽²⁾.

[وإن أردت أن وجودها أظهر الأشياء عنده، فهذا حكم، لكن لم قلت: إن وجود هوية الإنسان مختلف فيها؟]⁽³⁾.

والظاهر أنه ما وقع الخلاف في وجود هوية الإنسان؛ فإن كل موجود عاقل يعلم وجود هويته. فما ذكرتم⁽⁴⁾ يدل على صعوبة⁽⁵⁾ تحصيل العلم الإلهي؛ لأنه إذا كان العلم بهوية الإنسان صعبا، فما ظنك بالعلم الإلهي؟! لكن لم قلت: إنه محال ومتعذر على الإنسان؟ لا بد لذلك من دليل، فزال السؤال⁽⁶⁾.

(1) (ق): ما تعني بقولنا.

(2) (م): مع اختلاف العقلاء فيها.

(3) سقطت من (م).

(4) (م): ذكرت.

(5) (ق): معرفة.

(6) (م): الإشكال.

الفصل السابع:

في كيفية لزوم العلم بالمدلول عن⁽¹⁾ النظر الصحيح

اعلم أنه لما ثبت النظر، وأنه يفيد العلم، فقد اختلف الناس بعد ذلك في حصول العلم عقيب⁽²⁾ النظر الصحيح على أربعة مذاهب:

المذهب⁽³⁾ الأول: [مذهب أبي الحسن الأشعري]⁽⁴⁾، [وهو الذي]⁽⁵⁾ عليه⁽⁶⁾ أكثر علمائنا، كالقاضي أبي بكر، والإمام الجويني، أن حصول العلم عقيب النظر على سبيل تضمن الأصلين للنتيجة بطريق اللزوم العقلي الذي لا بد منه⁽⁷⁾.

والمذهب الثاني: لأبي الحسن الأشعري، أن العلم يحصل⁽⁸⁾ بقدرة الله - تعالى - عقيب حصول الأصلين في الذهن، والتفطن لوجه تضمنها للمدلول⁽⁹⁾ بطريق [إجراء]⁽¹⁰⁾ عادة الله - تعالى - مع جواز ألا يخلق [الله - تعالى - العلم بالمدلول عقبهما، وذلك كالشيع عقيب الأكل]⁽¹¹⁾ -⁽¹²⁾.

(1) في غير (ق) و(م): على.

(2) (ق): عقب واستعمل نفس الشيء في الاستعمالات.

(3) سقطت في (ق) و(م).

(4) سقطت العبارة من الأصل.

(5) سقطت من (ق) و(م).

(6) (ق) و(م): وعليه.

(7) انظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد: 1 / 214، والجويني، الإرشاد، ص: 27-28.

(8) (م): أنه يحصل.

(9) (ق): المدلول.

(10) سقطت من الأصل.

(11) سقطت من (م).

(12) انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 15، والإيجي، المواقف في علم الكلام،

والمذهب الثالث: [للمعتزلة، أن حصول العلم عقيب النظر، إنها⁽¹⁾] هو على سبيل التولد، وكنّوه على أصلهم في القول بالتولد⁽²⁾.

والمذهب الرابع: للفلاسفة، أن النظر يوجب العلم إيجاب العلة معلولها.

وإذا تقررت المذاهب، فقال الإمام المازري: «الذي تجب البداية به تصوير هذه المذاهب، ثم تصحيح الصحيح منها، وإبطال الباطل:

- فأما⁽³⁾ التضمن⁽⁴⁾ - الذي قال به أئمتنا - فله صور كثيرة، ومعناه التلازم العقلي، من غير أن يوجد أحدهما صاحبه، أو يوجبه⁽⁵⁾، وذلك مثل تلازم إرادة الشيء الشيء مع العلم به؛ لأن من المحال أن يقصد القاصد إلى ما لا يعلمه، ومن ذلك مقارنة العلم للمعلوم، والرؤية للمرئي، والدلالة للمدلول، وذلك كثير، وهذه الأمور يجب مقارنتها لمتعلقها من غير إيجاب، أو تولد له.

- وأما القائلون بالتولد، فصورته اندفاع الحجر عند الاعتماد عليه بالدفع، وكذلك ذهاب السهم عن الوتر عند تخلّيه عن يد الرامي، فمرور السهم في الجو متولد [ص: 62] عن اعتماد الوتر عليه⁽⁶⁾، وانجذاب الوتر/ في جهة يد الرامي متولد عن اعتماد يد الرامي، وما يحدث عند إصابة السهم من جرح متولد عن اعتماد السهم، وما يحدث عند الجرح من ألم وعقونة لحم متولد عن الجرح، هكذا إلى أن يصل إلى الموت. ثم إنهم

(1) سقطت من (م).

(2) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص: 52، وانظر كذلك: الجويني، الإرشاد، ص: 27.

(3) (م): وأما.

(4) (ق): النظر؟؟؟.

(5) (م): ويوجبه.

(6) زاد (ق): وبه.

أنزلوا [الفكر]⁽¹⁾ منزلة حركة اليد، وأنزلوا العلم منزلة حركة الحجر، وقالوا: إن العلم يتوَلَّد من النظر كما تتوَلَّد حركات⁽²⁾ الحجر من حركات⁽³⁾ اليد، فالنظر يقع مقدورا للعبد من غير سبب يوجبه، [والعلم يقع مقدورا للعبد بسبب يوجبه]⁽⁴⁾، وهو الفكر، وفاعل السبب الذي هو الفكر، هو فاعل المسبَّب الذي هو العلم، ومثاله في المحسوسات عندهم كون السكين سبباً في البراية وما في معناه.

- وأما من قال بالإيجاب العقلي من أهل الإسلام، فقد خصصه بالأحكام وإيجاب المعاني لها، وليست الذوات عندهم موجبة⁽⁵⁾، وإنما التزم القول بإيجاب الذوات الفلاسفة.

احتج⁽⁶⁾ من قال بالتضمن، أنا إذا قلنا: العالم لا يخلو عن⁽⁷⁾ الحوادث، وكل ما لا لا يخلو عن⁽⁸⁾ الحوادث فهو حادث، ووجب القضاء بمصحة هاتين المقدمتين **عَلِيمٌ** بالضرورة أن العالم حادث، وهو نتيجة المطلوب.

قال صاحب «التذكرة»: «والحق الذي لا مرية فيه، أن تضمن العلم بالمقدمتين للعلم بالنتيجة على وجه اللزوم والوجوب، بحيث لا يمكن خلافه، لا على وجه الربط العادي، ولا على وجه التوَلَّد».

(1) سقطت من الأصل، وأثبتت من النسختين: (ق) و(م).

(2) (ق) و(م): حركة.

(3) (ق) و(م): حركة.

(4) سقطت من (ق).

(5) (م): موجودة.

(6) (ق) و(م): واحتج. ✓

(7) (م): من.

(8) (م): من.

واحتج أبو الحسن الأشعري الذي قال: «يستعقبه بجري العادة»⁽¹⁾ بوجهين:
 - أحدهما: أنه لو كان علة للعلم، أو ملازماً له، أو متولداً⁽²⁾ عنه، وجب أن لا يستعقبه؛ لاستحالة كون الشيء متولداً عن المعدوم، أو ملازماً له، أو معلولاً له، كما قلناه في الجوهر، فإنه لما كان ملازماً للعرض، استحال أن يبين أحدهما عن الآخر، وهاهنا يمتنع ثبوت النظر حال وجود العلم، فتبين أنه ليس بينهما ارتباط، وأن حصوله عقبه بجري العادة.

- والوجه⁽³⁾ الثاني: أن الرب - تعالى - هو الخالق للنظر، ولا يمتنع⁽⁴⁾ أن يخلق النظر⁽⁵⁾ ولا يخلق العلم عقبه، فإنه - تعالى - غير مُلْجَأٍ إلى شيء من أفعاله.

وأما ما قالته المعتزلة، فالدليل على بطلانه: بطلان أصلهم، وهو أن [العباد يُخْلَقُونَ أفعالهم]⁽⁶⁾، والدليل على بطلانه إجماع المسلمين قبل ظهور البدع على أنه لا خالق إلا الله، قال - تعالى -: ﴿هَلْ مِنْ خَلْقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾⁽⁷⁾، وقوله: ﴿خَلْقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾⁽⁸⁾، وسيأتي بيان هذه المسألة في باب خلق الأفعال - إن شاء الله تعالى -.

ومما يدل أيضاً على بطلان التولد، أن النظر مضاد للعلم، والضد لا يكون وجوده سبباً في وجود⁽⁹⁾ ضده، والسبب لا بد أن يلاقي السبب، وإن كان لا يلزمه، بخلاف

(1) انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 298.

(2) (ق) و(م): مولداً.

(3) سقطت من (م).

(4) زاد (ق) و(م): منه.

(5) زاد (م): الصحيح.

(6) (م): العبد يخلق أفعاله.

(7) فاطر / 3.

(8) الأنعام / 103.

(9) (م): لوجود.

العلة، فإنها تلازم معلولها.

وما قالتها الفلاسفة، الدليل أيضا على بطلانه، أن النظر ضد العلم فلا يجامعه،
والعلة مقارنة للمعلول لا تفارقه، فإن من شرطها الاطراد والانعكاس.

الفصل الثامن:

في وجوب النظر

قال سيف الدين: «أجمع أكثر أهل الحق من أهل الإسلام على أن النظر المؤدي إلى معرفة الله - تعالى - واجب في الجملة»⁽¹⁾.

وزعمت الحنابلة أن النظر لا يجب بحال.

والقائلون بالوجوب اختلفوا في مدرك الوجوب:

فقال أهل الحق: «مدركه الشرع».

وقالت المعتزلة وبعض فقهاء الشافعية والحنفية: «مدركه وجوبه العقل دون الشرع».

واستدل أهل السنة [على وجوبه]⁽²⁾ بمسلكين:

❖ المسلك الأول: التمسك بالظواهر من الكتاب والسنة:

⊗ أما⁽³⁾ الكتاب فأيات:

✓ الحجة⁽⁴⁾ الأولى: قوله - تعالى -: ﴿فَلْيَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽⁵⁾، وهذا أمر، والأمر [ظاهر في الوجوب]⁽⁶⁾ إذا عري عن القرائن.

(1) الآمدي، أبتكار الأفكار: 1/ 155.

(2) سقطت من (م).

(3) (ق): فأما.

(4) سقطت من (م)، (ق): "الآية" بدل "الحجة" هنا وفي الحجج الأخرى.

(5) يونس / 101.

(6) (م): للوجوب.

✓ الحجة الثانية: قوله - تعالى -: ﴿بَاغْتَبِرُوا يَٰٓأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾⁽¹⁾، وهذا أمر أيضاً.

✓ الحجة الثالثة: قوله - تعالى -: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ / وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا﴾⁽²⁾، لما نزلت هذه الآية، قال النبي - ﷺ -: (ويل لمن لا كهها بين لحييه ولم يتفكر [فيها])⁽³⁾⁽⁴⁾، وهذا وعيد على ترك النظر، والوعيد دليل الوجوب.

(1) الحشر / 2.

(2) آل عمران / 190.

(3) سقطت من الأصل.

(4) هذا الحديث ذكره جملة من المفسرين في الآيات في آخر سورة آل عمران. ففي "الكشاف" للزمخشري: «عن ابن عمر - رضي الله عنهما - أنه قال لعائشة أخبريني بأعجب ما رأيت من رسول الله - ﷺ - فبكت وأطالت ثم قالت: "كل أمره عجب. أتاني في ليلتي فدخل في لحافي حتى ألصق جلده بجلدي، ثم قال: (يا عائشة هل لك أن تأذني لي في عبادة ربي الله الليلة؟). فقلت: "يا رسول الله إني لأحب قربك، وأحب هواك، فقد أذنت لك. فقام إلى قربة من ماء في البيت فتوضأ ولم يكثر من صب الماء ثم قام يصلي، فقرأ من القرآن، وجعل يبكي حتى بلغت الدموع حقويه، ثم جلس فحمد الله وأثنى عليه، وجعل يبكي، ثم رفع يديه، وجعل يبكي حتى رأيت دموعه قد بلت الأرض، فأثاه بلال يؤذنه بصلاة الغداة، فأراه يبكي فقال له: "يا رسول الله، أتبكي وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟". فقال: (يا بلال أفلا أكون عبدا شكورا؟! ثم قال: ومالي لا أبكي وقد أنزل الله علي في هذه الليلة: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ / وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [آل عمران / 189]، ثم قال: (ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها)، وروي: (ويل لمن لا كهها بين فكاه ولم يتأملها)». قال الزيلعي في التخريج: «رواه ابن حبان في "صحيحه"... ورواه ابن الجوزي في كتاب "الوفاء"، وأبو القاسم الأصفهاني في "كتاب الترغيب والترهيب"، والثعلبي وعبد ابن حميد وابن مردويه في "تفاسيرهم" كلهم عن أبي جناب الكلبي عن عطاء بن أبي رباح، قال: "دخلت أنا وابن عمر على عائشة فقال لها ابن عمر أخبريني... إلى آخره بلفظ المصنف، ولم يذكروا كلهم الرواية الثانية: (ويل لمن لا كهها بين فكاه ولم يتأملها)، لكن روى ابن مردويه في "تفسيره" في سورة الروم بالسند المذكور أعني عن أبي جناب الكلبي عن عطاء عن عائشة قالت: "لما نزلت هذه الآية: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [الروم / 21] قال رسول الله - ﷺ -: =

✓ الحجة الرابعة: [قوله - تعالى -: ﴿وَكَأَيِّن مِّن آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾⁽¹⁾، وهذا ذم لمن أعرض عن النظر.

✓ الحجة الخامسة: قوله - تعالى -: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَقْلًا تُبْصِرُونَ﴾⁽²⁾، [وفي هذه الآية تنبيه على أن ما منه الإنسان، وهي النطفة المتماثلة الأجزاء، التي ليس فيها اختلاف، كيف انقسمت إلى العظم، والعصب، والعضلات، والمخ، والبشرة، والدم، وسائر الأخطاط، وكيف أوجد فيها على صغر حجمها، الأعضاء العجيبة، المختلفة الأشكال والأوضاع والمنافع؛ كالسمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، والخيال، والوهم، والحفاظ، والدوافع، والجواويد⁽⁴⁾، والمداخل، والمخارج، واليدين، والرجلين، وآلة العز⁽⁵⁾، والتناسل، إلى غير ذلك مما لا يحصى. وقيل: إن الحكيم المودعة في الإنسان، اثنا عشر ألف حكمة، فانظر أيها المسكين كيف أوجد الله - تعالى - هذا كله في قطرة واحدة⁽⁶⁾؟!].

✓ الحجة السادسة: قوله - تعالى -: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾⁽⁷⁾، [بين - تعالى - أن كل ما خلق الله من⁽⁸⁾

= (ويج لمن لأكها بين لحيه ثم لم يتفكر فيها). جمال الدين الزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزغشري، تح: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، رقم: 272: 1/260 وما بعدها.

(1) يوسف/105.

(2) هذا كله ساقط من (م).

(3) الذاريات/20-21.

(4) كذا في الأصل.

(5) كذا في الأصل [!?!].

(6) كل هذا الواقع بين معقوفتين سقط من (ق) و(م).

(7) الأعراف/185.

(8) سقطت من (م).

الأشياء موضوع للفكرة⁽¹⁾، ومطلوب⁽²⁾ للدلالة، والآيات في إيجاب⁽³⁾ النظر كثيرة.

✽ وأما السنة :

✓ فما روي عنه - ﷺ - أنه قال: (تفكروا [في آيات الله]⁽⁴⁾)⁽⁵⁾، وروي عنه أنه قال: (تفكروا في خلق الله، [ولا تفكروا في الله]⁽⁶⁾)، فإنكم لن تقدروا الله حق قدره⁽⁷⁾)، وهذا أمر منه - ﷺ - لأصحابه بالنظر في المصنوعات، ليستدلوا منها⁽⁸⁾ على وجود الخالق، ونهي لهم عن التفكر في ذات الله، لئلا يقعوا⁽⁹⁾ في التشبيه فيهلكوا.

(1) (ق): للفكر، (م): موضوعة للفكرة.

(2) (ق) و(م): مطلب.

(3) (ق): وجوب.

(4) سقطت من الأصل.

(5) قال العجلوني في "كشف الخفاء": «للطبراني في "الأوسط" والبيهقي في "الشعب" عن ابن عمر مرفوعا: (تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله): 311 / 1.

(6) سقطت من (م).

(7) أخرج أبو الشيخ الأصبهاني جملة من الأحاديث في الموضوع، منها ما أخرجه عن أبي ذر: (تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله فتهلكوا): رقم: 4 / 1 / 214، وقال العراقي في "المغني": «حديث ابن عباس: "إن قوما تفكروا في الله - ﷻ - فقال النبي - ﷺ -: (تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله فإنكم لن تقدروا قدره)، أخرجه أبو نعيم في "الحلية" بالمرفوع منه بإسناد ضعيف، ورواه الأصبهاني في "الترغيب والترهيب" من وجه آخر أصح منه، ورواه الطبراني في "الأوسط" والبيهقي في "الشعب" من حديث ابن عمر، وقال: "هذا إسناد فيه نظر"، قلت: فيه الوازع بن نافع متروك»، رقم: 4320 / 2. وأورده الألباني في "الصحيحة" من طرق مختلفة؛ منها ما ضعفه محتمل، ومنها ما ضعفه شديد، وأمثلة تلك الروايات رواية عبد الله بن سلام عند أبي نعيم في "الحلية". قال الألباني: «وهذا إسناد حسن في الشواهد». وختم الكلام عن الحديث بالقول: «وبالجملة، فالحديث بمجموع طرقه حسن عندي، والله أعلم». السلسلة الصحيحة، رقم: 1788 / 4 / 395-397.

(8) (ق) و(م): بها.

(9) (في الأصل و(ق): يقفوا.

✓ ومن ذلك ما روي عنه - ﷺ - أنه قال: (فكرة⁽¹⁾) ساعة خير من عبادة سنة⁽²⁾، وفي رواية أخرى: (خير من عبادة ستين سنة⁽³⁾)⁽⁴⁾.
 ✓ وكذلك قوله - ﷺ -: (من عرف نفسه عرف ربه)⁽⁵⁾؛ فبأفعاله فيك تعرفه، وبنقضه عزائمك توخّده، وقد قيل لعلي بن أبي طالب - ﷺ -: «بم تعرف ربك؟». فقال: «بحل العزائم ونقض التدابير⁽⁶⁾»⁽⁷⁾، [وقيل لأعرابي: «بم تعرف ربك؟ فقال: البعرة تعرف بالبعير»]⁽⁸⁾.

(1) (م): فكر.

(2) أورده ابن الجوزي في "الموضوعات"، وقال: «هذا حديث لا يصح»، انظر: تح: عبد الرحمن عثمان: 144/3.

(3) (ق) و(م): ستين.

(4) أخرجه أبو الشيخ في "العظمة" عن ابن عباس موقوفاً، رقم: 43: 229/1، وذكره السيوطي في "الجامع الصغير"، رقم: 5897: 2/126، وحكم عليه الألباني بالوضع في "ضعيف الجامع"، رقم: 3988: 1/521. وجاء في "مראה المفاتيح شرح مشكاة المصابيح" لأبي الحسن القاري: «ورد: (فكرة ساعة خير من عبادة سنة)، كذا ذكره ابن حجر. وقال الخطابي: ذكر الفاكهاني بلفظه: (فكرة ساعة خير من عبادة سنة)، من كلام السري السقطي. قلت: "ذكر السيوطي في الجامع الصغير": 587/2.

(5) قال ابن تيمية: «بعض الناس يروي هذا عن النبي - ﷺ -، وليس هذا من كلام النبي - ﷺ -، ولا هو في شيء من كتب الحديث، ولا يعرف له إسناد. ولكن يروى في بعض الكتب المتقدمة إن صح: "يا إنسان، اعرف نفسك تعرف ربك". وهذا الكلام سواء كان معناه صحيحاً أو فاسداً لا يمكن الاحتجاج بلفظه؛ فإنه لم يثبت عن قائل معصوم. لكن إن فُسر بمعنى صحيح عرف صحة ذلك المعنى سواء دل عليه هذا اللفظ أو لم يدل»، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم: 349/16.

(6) (م): التدبير. والمقصود بالعزائم: ما يعزم عليه الإنسان، وكذلك التدابير: أي ما يدبر المرء من أموره.

(7) ذكر الباحث حيدر حب الله أن هذا الكلام ورد منسوباً إلى الإمام علي - ﷺ - عند الشيعة، وإلى بعض علماء السنة، وقد جاء بأكثر من صيغة، مثل: «عرفت الله سبحانه بنسخ العزائم وحل العقود»، و«عرفت الله - سبحانه - بنسخ العزائم وحل العقود ونقض الهمة»، و«عرفت الله - سبحانه - بنسخ العزائم وحل العقود ونقض الهمة»، و«عرفت الله بنسخ العزائم ومنع الهمة، لما أن هممت بأمر فحال بيني وبين همتي وعزمت فخالفت القضاء عزمي، علمت أن المدبر غيري». انظر: الموقع الرسمي لحيدر حب الله اللبناني.

وراجع: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: 84/19.

(8) سقط ما بين المعقوفين من (ق) و(م).

وأما ما قالته المعتزلة من أن النظر واجب بالعقل، فالدليل على بطلانه:

- قوله - تعالى -: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِّن قَبْلِ أَنْ نَّذِلَّ وَنَخْزَىٰ﴾⁽¹⁾.
- وقوله - تعالى -: ﴿لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾⁽²⁾؛ ووجه الاستدلال من هذه الآية، أن الله - تعالى - نفى احتجاجهم على المؤاخذه بترك الواجبات، وارتكاب المحظورات بعد بعثة الرسول - ﷺ -، وأثبت بمفهومها الحجة لهم قبل البعثة، وذلك يدل على نفي الموجب والمحرم قبل البعثة، وعلى إثباته بعد البعثة.
- وقوله - تعالى -: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾⁽³⁾؛ ووجه الاستدلال بها ينبني على مقدمتين:

♦ [الأولى]⁽⁴⁾: وهي قولنا: "لو كلفوا قبل البعثة لتركوا".

♦ والثانية: وهي قولنا: "ولو تركوا لعذبوا"، فالعذاب لازم التكليف، ولازم اللازم لازم، فانتفاء اللازم الأخير⁽⁵⁾ يقتضي انتفاء الملزوم الأول، فيلزم من انتفاء العذاب قبل البعثة⁽⁶⁾ انتفاء التكليف قبل البعثة.

[فظهر من هذا الاستدلال، أنه آمن من العذاب قبل بعثة الرسول]⁽⁷⁾، فدلّ أنه لا وجوب ولا حرمة قبل بعثة الرسول.

(1) طه/ 133.

(2) النساء/ 164.

(3) الإسراء/ 15.

(4) سقطت من الأصل.

(5) (ق) و(م): الآخر.

(6) (م): بعثة الرسول.

(7) سقطت من (م).

احتج المعتزلة على أن وجوب النظر عقلي؛ بأنه⁽¹⁾ لو لم يثبت وجوب النظر إلا بالسَّمع الذي لا تُعلم صحته إلا بالنظر، لأدى ذلك إلى إفحام الأنبياء، وذلك يلزم فيه الدور، والثاني باطل، فالمقدّم مثله.

[6] بيان الشرطية: / أن النبي - ﷺ - إذا أتى إلى الإنسان وقال له: "اتبعني"، فللمدعو أن يقول له⁽²⁾: "لا اتبعك حتى أنظر في معجزتك"⁽³⁾، ولا أنظر في معجزتك⁽⁴⁾ حتى أعرف وجوب النظر، ولا أعرف وجوب النظر إلا بفعلك". فينقطع النبي ويبطل تحدّيه⁽⁵⁾.

وأما بيان لزوم الدور فيه، فهو أن يقول المدعي: "لا أنظر حتى يجب عليّ بالشرع، ولا يجب عليّ بالشرع حتى أنظر". فيلزم الدور وإفحام الأنبياء. وأجاب أبو المعالي عنه بجوابين:

- أحدهما⁽⁶⁾: جدلي، وحاصله اشتراك إلزام فلا يلزم⁽⁷⁾.

وبيانه: أن الخصم، وإن قال بالوجوب العقلي، فوجوبه إنما هو بنظر العقل، فللمدعو⁽⁸⁾ أن يقول: لا أنظر حتى أعرف وجوب النظر، ولا أعرف وجوب النظر إلا إذا نظرت، وهو دور.

(1) (م): لأنه.

(2) سقطت من (ق).

(3) (ق) و(م): معجزاتك.

(4) (ق) و(م): معجزاتك.

(5) (م): التحدي.

(6) (م): الجواب الأول.

(7) راجع: الجويني، الإرشاد، ص: 29-31، والشامل، ص: 17-21، والبرهان: 1/ 85 وما بعدها.

(8) (ق): للمدعي.

أو يقول: لا أنظر حتى يجب علي النظر، ولا يجب علي النظر حتى أنظر، فيلزم الدور وإفحام الرسل.

فإذا أوجبوا النظر عقلا، فيلزمهم ما ألزمونا في إيجابه سمعا، فهذا جواب إلزامي، فجوابهم عنه هو جوابنا.

- والجواب الثاني: وهو الجواب الحقيقي، وتقريره أن نقول: لا نُسلم أن النظر يتوقف على معرفة وجوبه، فإنه قد يحصل النظر لمن لم يعرف وجوبه.

سلمنا توقفه عليه، لكن لا نسلم أنه يتوقف ⁽¹⁾ النظر على معرفة وجوبه، بل يتوقف على إمكان وجوبه في نفس الأمر، وهو مستفاد من الشرع، سواء نظر أو لم ينظر؛ لأنه متى ظهرت المعجزة الدالة على صدق الرسول ⁽²⁾، وكان المدعو ⁽³⁾ عاقلا متمكنا ⁽⁴⁾ من النظر، فقد استقر الشرع وثبت الوجوب في نفسه، فلا يرتفع الخطاب بعدم علم المكلف به.

وأما قولهم: «يلزم إفحام الأنبياء»، فليس فيه حجة ولا برهان؛ لأن هذا لا يمتنع عقلا، فقد يفحم الخصم خصمه، والحق مع المفتح مع المفتح؛ فقد يكون صاحب البدعة مثلا أكثر جدلا فيفتح صاحب الحق، وليس في ذلك ما يدل على إبطال ⁽⁵⁾ ما عند صاحب الحق من الحق.

(1) زاد (ق): على.

(2) (م): الرسل.

(3) (م): المدعى.

(4) (م): ممكن.

(5) (م): بطلان.

وأجاب شمس الدين الأصبهاني⁽¹⁾ عن الإلزام⁽²⁾ الوارد على الأشاعرة والمعتزلة، ولا يلزم فيه إفحام الأنبياء⁽³⁾، قال: «وبيان⁽⁴⁾ اندفاعه عن الأشاعرة أن نقول⁽⁵⁾: النبوة استقرت بالمعجزة، اعترف بها المدعو أو لم يعترف، والنبي أخبر عن الوجوب الشرعي، ولا يتوقف الوجوب الشرعي على العلم بالوجوب، بدليل وجوب الواجبات الشرعية على كثير من المكلفين⁽⁶⁾ بدون العلم بوجوبها، فلا يُشترط في الوجوب العلم بالوجوب، وبمثل هذا يندفع الإفحام عن المعتزلة؛ لأن الوجوب استقر بالعقل، نَظَرَ المدعو أو لم ينظر، فقد تبين أن الضلال غير شامل للفريقين».

(1) ورد في كتب التراجم أكثر من عالم هذا الاسم، لكن أقربهم إلى جيل اليفرني اثنان، الأول هو: محمد ابن محمود بن محمد بن عبد الكافي، شمس الدين الأصفهاني الأصولي؛ ولد بأصبهان 616 هـ، وتوفي سنة 688 هـ، قدم الشام بعد الخمسين وستائة، وناظر الفقهاء، ولي قضاء منبج في أيام الناصر، وتولى بمصر التدريس في الصحابة ومشهد الحسين، من أعماله: شرح "المحصول" لفخر الدين الرازي، وكتاب "القواعد"، و"غاية الطلب في المنطق"، انظر: فوات الوفيات، تح: إحسان عباس، رقم: 495: 38/4. والثاني هو: محمود بن عبد الرحمن بن أحمد، شمس الدين أبو الشاء الأصبهاني، مولده بأصبهان في 674 هـ وتوفي سنة 749 هـ قدم دمشق بعد زيارة القدس في صفر سنة 725 هـ، فسمع كلامه تقي الدين ابن تيمية فبالغ في تعظيمه، دَرَسَ بالرواحية، من أعماله: "مطالع الأنظار في شرح طوابع الأنوار"، "شرح مقدمة ابن الحاجب". انظر: الدرر الكامنة، تح: محمد عبد المعيد ضان، 6/85.

(2) (ق): على الإلزام، (م): عن الإلزام.

(3) قال شمس الدين الأصبهاني: «...لو وجب النظر عقلاً لزم إفحام الأنبياء واللازم باطل، بيان الملازمة أن وجوب النظر غير ضروري إذ هو متوقف على مقدمات تتوقف على أنظار دقيقة، فإن العلم بوجوب النظر متوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى وعلى العلم بأن النظر طريق إليها، ولا طريق إليها سواه، وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وكل هذه المقدمات نظرية تحتاج إلى أنظار دقيقة والموقوف على النظر نظري فوجوب النظر نظري وإذا كان كذلك فللمكلف المخاطب أن يقول لا أنظر ما لم أعلم بوجوب النظر، ولا أعلم وجوبه إلا بالنظر فيتوقف النظر على العلم بوجوبه، والعلم بوجوبه موقوف على النظر فيلزم الدور...». مطالع الأنظار، ص: 34-35.

(4) زاد (ق): ذلك.

(5) (م): تقول.

(6) في الأصل: المتكلفين؟؟.

❖ المسلك الثاني: للأصحاب على وجوب النظر، هو أنهم قالوا: «أجمعت⁽¹⁾ الأمة من المسلمين على وجوب معرفة الباري - تعالى -، ووجوب معرفته⁽²⁾ - تعالى - لا تتم إلا بالنظر؛ إذ هو غير بديهي، وكل ما لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب، فالنظر واجب». وهذا هو المعتمد عند جمهور الأصحاب.

واعترض المخالفون عليه بوجوه⁽³⁾:

- الأول: إن وجوب المعرفة متوقف على إمكان المعرفة، وهي غير ممكنة؛ لأنها لو كانت ممكنة، فإما أن تكون ضرورية أو نظرية، والأول محال، فإنه لو خلا الإنسان ودواعي نفسه من مبدأ نشره من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك، وليس الضروري كذلك.

- و أما الثاني: فمتوقف على إفضاء النظر إلى العلم، وهو ممتنع لما سبق في إنكار⁽⁴⁾ النظر.

سَلَّمْنَا إمكان المعرفة، و⁽⁵⁾ لكن لا نَسَلِّمُ إمكان وجوبها شرعاً، فإن الإيجاب الشرعي إنما يكون بإيجاب الله - تعالى -، وإيجابه بأمره، و⁽⁶⁾ إما أن يكون أمراً للعارف⁽⁷⁾ بالله - تعالى - أو أمراً لغيره. والأول محال، لما فيه من الأمر بتحصيل الحاصل، والثاني محال؛ لأن معرفة أمره متوقفة على معرفته في نفسه، فإن من لا يعرف

(1) (م): اجتمعت.

(2) (م): معرفة.

(3) (ق) و(م): من وجوه.

(4) (ق): إمكان.

(5) سقطت في (م).

(6) زاد (ق) و(م): وهو.

(7) (ق): يكون العارف.

[ص: 65] الأمر⁽¹⁾ لا يعرف أمره، فإذاً إيجابه يتوقف على معرفته، / ومعرفته تتوقف على معرفة إيجابه، وذلك دور.

سلمنا إمكان وجوب المعرفة شرعا، ولكن لا نسلم [الوقوع: قولكم: "الأمة مجمعة على ذلك".

قلنا: لا نسلم انعقاد الإجماع؛ فإن الأمة مع كثرتها واختلاف دواعيها⁽²⁾، مما يمنع عادة اتفاقهم على شيء واحد، كما يمتنع⁽³⁾ اتفاقهم على أكل طعام واحد.

سلمنا تصوّر انعقاد الإجماع، ولكن لا نسلم⁽⁴⁾ كونه حجة؛ وبيانه: أن كل واحد من آحاد الإجماع يُتصور عليه الخطأ، فإذا انضم قول المخطئ إلى قول المخطئ الآخر لا يصير ذلك صوابا ولا حجة.

سلمنا أن الإجماع⁽⁵⁾ حجة، ولكن لا نسلم وقوعه فيما نحن فيه؛ لأن كثيرا من المسلمين ذهبوا إلى أن جميع العلوم تقع ضرورة غير مكتسبة لهم، وما كان كذلك لا يكون واجبا، ومع هذه المخالفة فلا إجماع.

سلمنا وقوع الإجماع على معرفة الله - تعالى -، ولكن لا نسلم إفضاء النظر إلى المعرفة. سلمنا صحة إفضائه، ولكن لا نسلم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، و[بيانه]⁽⁶⁾ أن الزكاة لا تجب إلا بالمال، ثم لا يجب عليه تحصيل المال، وأيضا يلزم التسلسل.

(1) (ق): فأما من لا يعرف أمره، (م): لا يعرفه.

(2) (ق): دعاويها.

(3) (ق): يمنع.

(4) جميع ما أثبت بين المعقوفتين سقط من (م):.

(5) سقطت الكلمة من (م).

(6) (م): سلمنا.

- والجواب عن الإشكال الأول ب: انعقاد⁽¹⁾ الإجماع على الوجوب، وهو دليل الإمكان. وقال الإمام فخر الدين: «مادل على وجوب الشيء كان دليلا على إمكان وقوعه بالتضمن»⁽²⁾. وقد بينا أن إجماع الأمة يدل على وجوبه.

- وعن الثاني: منع توقف الوجوب على معرفة الأمر والامر⁽³⁾، بل الوجوب يتحقق بالشرع، ويستقر بإمكان المعرفة بالعقل الهادي، والأدلة المنصوبة على ذلك، فبعد العلم بالله - تعالى - يعرف أنه كان مأمورا بذلك، وإذا كان كذلك كان هذا التمكن كافيا.

- وعن الثالث: بيان كونه حجة بما ورد عن النبي - ﷺ - من الأحاديث المختلفة الألفاظ، المتفقة المعاني⁽⁴⁾، الدالة⁽⁵⁾ على شرف هذه الأمة، وعصمتهم عن الخطأ؛ بحيث أوجب مجموعها العلم الضروري بذلك، لنزولها منزلة التواتر اللفظي، فمن ذلك قوله - ﷺ -: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)⁽⁶⁾، وقوله: (لا تجتمع أمتي على

(1) سقطت الباء من (ق).

(2) الرازي، نهاية العقول: 1/ 208، وانظر: الأمدي، أبحاث الأفكار: 1/ 161.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) (ق) و(م): المعنى.

(5) في الأصل: الدلالة، (ق) و(م): في الدلالة.

(6) قال العجلوني في "الكشف": «رواه أحمد، والطبراني في "الكبير"، وابن أبي خيثمة في "تاريخه" عن أبي نضرة الغفاري رفعه في حديث: (سألت ربي أن لا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها)، والطبراني وحده وابن أبي عاصم في "السنة" عن أبي مالك الأشعري رفعه: (إن الله أجاركم من ثلاث خلال: أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعا، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلالة). ورواه أبو نعيم والحاكم وأعله اللالكائي في "السنة"، وابن مندة، ومن طريقه الضياء عن ابن عمر رفعه: (إن الله لا يجمع هذه الأمة على ضلالة أبدا، وإن يد الله مع الجماعة، فاتبعوا السواد الأعظم، فإن من شذ شذ في النار). وكذا هو عند الترمذي لكن بلفظ (أمتي). ورواه عبد بن حميد وابن ماجه عن أنس رفعه: (إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم). ورواه الحاكم عن ابن عباس رفعه بلفظ: (لا يجمع الله هذه الأمة على ضلالة، ويد الله مع الجماعة). والجملتان الثانية عند الترمذي وابن أبي عاصم عن ابن مسعود موقوفا في حديث: (عليكم بالجماعة، فإن الله لا يجمع هذه =

الخطأ⁽¹⁾، وهي كثيرة خرجها أهل الصحة.

وقولهم: «الخطأ متصور على كل واحد منهم حالة الانفراد».

قلنا: الحكم الثابت للأفراد لا يلزم أن يكون ثابتاً للجمل.

- وعن الرابع: بوقوع الإجماع على وجوب الصلوات الخمس، وصوم رمضان، [ولو كان]⁽²⁾ غير متصور، لما وقع. وأيضاً مخالفة الحشوية، فإنه مسبوق باجتماع⁽³⁾ من كان قبلهم من المؤمنين.

- وعن الخامس: [وهو إنكارهم إفضاء النظر إلى المعرفة، فقد تقدم بطلانه.

- وعن السادس:]⁽⁴⁾ بأنه لو لم يجب ما لا يتم الواجب إلا به، فإيجاب ذلك الواجب يكون تكليفاً بما لا يطاق. [قال سيف الدين: «وهذا غير سديد؛ فإنه إنما يكون تكليفاً بما لا يطاق أن لو»]⁽⁵⁾ كان ما توقف⁽⁶⁾ الواجب على فعله غير ممكن، وعدم إيجابه لا تخرجه عن الإمكان⁽⁷⁾، ثم قال: «والأقرب فيه أن يقال: إذا ثبت

= الأمة على ضلالة). زاد غيره: (وإياكم والتلون في دين الله). وبالجمل فالحديث مشهور المتن، وله أسانيد كثيرة وشواهد عديدة في المرفوع وغيره. كشف الخفاء، رقم: 2999 / 2 / 351.

(1) قال أبو عبد الله الكتاني في "نظم المتناثر من الحديث المتواتر": عن «عصمة الأمة وأنها لا تجتمع على ضلالة وخطأ: ذكر ابن الهمام في "التحرير" وغير واحد أنها متواترة معني. ونص ابن الهمام: "ومن الأدلة السمعية أي على أن الإجماع حجة قطعية آحاد تواتر منها مشترك: (لا تجتمع أمتي على الخطأ) ونحوه كثير"، رقم: 178، ص: 161.

(2) سقطت من (م).

(3) (ق) و(م): بإجماع.

(4) ساقط من (م).

(5) سقطت من (م).

(6) (ق): وإن لم يكن متوقفاً.

(7) الآمدي، أبكار الأفكار: 1 / 165-166.

وجوب المعرفة، والمعرفة من حيث حقيقتها وماهيتها لا توصف بالوجوب الثابت⁽¹⁾ بخطاب التكليف، فإن خطاب التكليف بالوجوب⁽²⁾ والتحريم إنما يتعلق بأفعال المكلفين، والمعرفة ليست من صفات الأفعال... فإذا قيل بوجوب المعرفة؛ فمعناه: وجوب تحصيلها، والتحصيل إنما يكون بسلوك ما به تحصيل المعرفة.

فإذا قلنا: يجب التحصيل بما ليس واجبا، كان تناقضا⁽³⁾ لفظا ومعنى، وهو ممتنع. وأما ما يتوقف عليه الواجب⁽⁴⁾ مما ليس فعلا للمكلف ولا مقدورا له⁽⁵⁾، فلا يمكن يمكن إيجابه إلا على رأي، ولا يمنع التكليف بما لا يطاق، بخلاف ما يكون مقدورا للمكلف كالنظر ونحوه⁽⁶⁾.

وقال الإمام فخر الدين: «[الجواب عنه]⁽⁷⁾ أن التكليف إذا ورد بالشيء مطلقا، وعلى جميع أنحاء⁽⁸⁾، كان ذلك إيجابا لكل ما توقف تحصيله عليه، مما يكون مقدورا له⁽⁹⁾».

(1) سقطت من (ق)، وفي (م): الثانية؟؟؟.

(2) سقطت الباء من (م).

(3) (م): لتناقضا.

(4) (ق): الوجوب.

(5) سقطت من (م).

(6) الآمدي، أبعاد الأفكار: 1/ 166.

(7) سقطت من الأصل والتصحيح من (ق)، وفي (م): عليه.

(8) في الأصل: إيجابه؟؟.

(9) الرازي، نهاية العقول: 1/ 217.

/ الفصل التاسع:

في أول الواجبات

اعلم أنه إذا ثبت النظر، وثبت أنه واجب، فهل هو أول الواجبات أم لا؟

[قال الشريف زكريا في «شرح الإرشاد»⁽¹⁾: «⁽²⁾اختلف الناس في هذه المسألة اختلافا كثيرا، وقبل الشروع في حكاية المذاهب، فلا بد من بيان معنى⁽³⁾ الأولوية في قولهم: «أول الواجبات»؛ وهي: «عبارة عن السبق والتقدم»، وذلك يطلق على أنحاء:

⊗ الأول: يطلق ويراد به التقدم بالزمان، كتقدم الوالد على الولد.

⊗ والثاني: يطلق ويراد به التقدم بالمكان، كتقدم الإمام على المأموم.

⊗ والثالث: يطلق ويراد به التقدم بالرتبة، كتقدم الأمير على الرعية.

⊗ والرابع: يطلق ويراد به التقدم بالفضلية، كتقدم العالم على الجاهل.

⊗ والخامس: التقدم بالذات، كتقدم العلة على المعلول.

⊗ والسادس: التقدم بالوسيلة، والوسيلة⁽⁴⁾ هي الطريق الموصل⁽⁵⁾ إلى معرفة الله - تعالى - ، ومعرفة الله - تعالى - هي المقصودة التي⁽⁶⁾ دلّ عليها الخطاب.

⊗ والسابع: التقدم⁽⁷⁾ بالخطاب.

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) زاد (ق) و(م): وقد.

(3) سقطت من (م).

(4) سقطت من (م).

(5) (ق): الموصلة.

(6) (م): المقصود الذي، (ق): المقصودة الذي؟؟.

(7) سقطت من (ق)، (م): المقدم.

وإذا علمت هذا، فاعلم أن مرادهم بالأولية إنها هو باعتبار "الوسيلة"، أو باعتبار⁽¹⁾ "الخطاب"، فكأنهم يقولون: "أول واجب يمكن تقديمه في الوجود"⁽²⁾.

هذا يجري على قول من قال: "أول الواجبات القصد أو النظر".

وأما من قال: "أول الواجبات المعرفة"، فيكون المراد بالأولية إنما هو باعتبار الخطاب، لا باعتبار الوسيلة؛ لأنه معلوم أن المعرفة متقدمة في الخطاب، قال - تعالى -: ﴿بَاعَلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾⁽³⁾، وقوله: ﴿بَاعَلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَوْلَىٰكُمْ﴾⁽⁴⁾، وإذا تقرر هذا، فنرجع⁽⁵⁾ إلى حكاية المذاهب:

⊗ المذهب الأول: أول الواجبات اعتقاد وجوب القصد.

⊗ والثاني: أن أول الواجبات: "القصد إلى النظر"، [قاله أبو المعالي]⁽⁶⁾ -⁽⁷⁾.

⊗ والثالث: أن أول الواجبات: أول جزء من النظر⁽⁸⁾.

⊗ والرابع: أن أول الواجبات: [النظر، [قاله القاضي]⁽⁹⁾ -⁽¹⁰⁾.

(1) (م): وباعتبار.

(2) الشريف زكرياء، شرح الإرشاد المسمى: "كفاية طالب علم الكلام في شرح الإرشاد للإمام"، مخطوطة القرويين، ص: 1.

(3) محمد/ 20.

(4) الأنفال/ 40.

(5) (م): فلنرجع.

(6) ساقط من (ق) و(م).

(7) الجويني، الإرشاد، ص: 25، وعن رأيه في الموضوع بالتفصيل انظر: الشامل، ص: 22.

(8) نسب ذلك الآمدي إلى الباقلاني، انظر: الأبيكار: 1 / 170.

(9) سقطت من (ق).

(10) انظر: الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تح: عماد الدين حيدر، ص: 22.

⊗ والخامس: أن أول الواجبات⁽¹⁾: المعرفة بالله - تعالى ، [[وهو الذي قاله أكثر العلماء]⁽²⁾.

⊗ والسادس⁽³⁾: أن أول الواجبات: الإيمان بالله تعالى [قاله الباجي]⁽⁴⁾ -⁽⁵⁾.

⊗ والسابع: أن أول الواجبات: النطق بالشهادتين، [قاله أهل الظاهر].

⊗ والثامن: أن أول الواجبات: الإسلام.

⊗ والتاسع: إن أول الواجبات: التقليد [نقل عن أبي حامد]⁽⁶⁾ -⁽⁷⁾.

⊗ والعاشر: ⁽⁸⁾الشك، وعزاه المازري إلى ابن فورك وأبي هاشم من المعتزلة⁽⁹⁾.

⊗ والحادي عشر: وظيفة الوقت.

⊗ والثاني عشر: ذكره بعض المتأخرين، أن أول الواجبات التخيير بين المعرفة والتقليد.

⊗ [ونُقل عن المازري أن أول الواجبات: اعتقاد وجوب النظر]⁽¹⁰⁾.

(1) سقطت من (م).

(2) سقطت من (ق).

(3) سقطت من (م).

(4) سقطت من (ق) و(م).

(5) انظر: المتقى شرح الموطأ، ط1: مطبعة السعادة، القاهرة: 1332 هـ: 6/274.

(6) سقطت من (ق) و(م).

(7) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 14.

(8) زاد (م): أن أول الواجبات.

(9) انظر: الجويني، الشامل، ص: 22، والآمدي، أبكار الأفكار: 1/170.

(10) سقطت من (ق) و(م).

فهذه جملة أقاويل العلماء.

قال بعض المتأخرين: «فلا بد من الإشارة إلى وجه كل قول من هذه المذاهب، ثم نتبع⁽¹⁾ ما لا يرتضي منها بالنقض⁽²⁾، حتى يضيق مجال النظر بين القصد والمعرفة، فعند فعند ذلك يتبين ارتفاع الخلاف بينهما - إن شاء الله تعالى -». ⁽³⁾

✖ فأما من قال أول الواجبات وظيفة أول الوقت فقال: "إن الإنسان العاقل البالغ مكلف بأن يوقع الصلاة في الوقت المأمور به، فيقال له⁽⁴⁾: هذا أول ما تفعل قبل كل شيء، وكذلك إن رأى هلال رمضان وجب عليه الصوم، وكذلك إذا فجأ العدو مدينة قوم⁽⁵⁾ وجب عليه⁽⁶⁾ جهادهم، فهذا⁽⁷⁾ هو وظيفة الوقت".
والدليل على بطلانه،⁽⁸⁾ أن هذه الأشياء من فروع الإسلام، فوجوبها داخل في وجوب الإسلام.

وأيضا فوجوبها إما أن يكون بالضرورة، أو بالنظر: الأول باطل، وإن كان بالنظر، فالنظر لا يكون إلا عن قصد، فإذا ن أول الواجبات هو القصد.

✖ وأما من قال أول الواجبات هو الشك، فاحتج بأن قال: «من ضرورة النظر الشك؛ لأن الناظر إما يكون عالما، أو جاهلا جهلا مركبا، أو غافلا، أو شاكا. والأول

(1) (ق) و(م): تتبع.

(2) (م): ما لا يرضى منها بالبغض.

(3) زاد (م): فنقول.

(4) سقطت من (م).

(5) (م): قوما.

(6) (م): عليهم.

(7) (م): وهذا.

(8) زاد في (م): في.

محال؛ لأن العلم بالمنظور فيه يضاد النظر، وكذلك النظر يضاد الجهل، وكذلك يمتنع [ص: 67] أن يكون غافلاً؛ لأن الغفلة عن الشيء مع طلبه محال بالضرورة. فإذا بطلت/ الأقسام بأسرها فلم يبق إلا أن يكون شاكاً، فإذا الشك من ضرورات النظر الواجب، وما لا يتم الواجب المطلق⁽¹⁾ إلا به، وكان⁽²⁾ مقدوراً للمكلف، فهو واجب، فإذا الشك واجب، وهو المطلوب».

واعترض عليه من وجهين:

- الأول: أنه قد ثبت أن النظر قد يُتصوّر الهجوم عليه من غير تردد في الحدوث والقدم، ووجود⁽³⁾ الصانع أولاً وجوده، فلا يكون الشك من ضرورات الواجب⁽⁴⁾. وأجاب بأن الهجوم بعيد في العادة.

- والثاني: أن نقول: لم قلت: إن الشك مقدور للعبد، بل يخلق الله - تعالى - مخافة في قلوب الناس من غير اختيارهم، فعلى هذا لا يصلح⁽⁵⁾ أن يكون واجباً. وأجاب عنه بأن قال: العاقل يجب عليه أن يخطر بباله: هل العالم قديم أو محدث؟ وهل الصانع موجود أم لا؟ وهذا كله مقدور للعبد، ولا نعني بالشك إلا هذا القدر. وأجاب بعض المتأخرين عن هذا القول بوجهين:

- الأول: أن نقول: الشك إما أن يحصل للشاك ضرورة، أو نظراً. فإن كان ضرورة، فالضروري يستحيل التكليف به عندكم عقلاً، وإن كان نظراً، فالنظر عندكم متوقف على الشك، والشك متوقف على النظر، وذلك دور، وهو محال.

(1) سقطت من (م).

(2) سقطت الواو من (م).

(3) (ق): ووجوب.

(4) (م): النظر.

(5) (م): لا يلزم.

- والثاني: أن كل واجب مأمور به، فلو كان الشك في الله واجبا لكان مأمورا به، والأمر بالشك في الله يستدعي معرفة أمر⁽¹⁾ الله - تعالى -، ومعرفة⁽²⁾ الله - تعالى - مع الشك فيها تناقض.

- [ومنهم من زاد عليه بأن قال: «الشك في الله - تعالى - حرام، والحرام لا يكون واجبا»⁽³⁾].

✽ حجة⁽⁴⁾ القول بالتقليد: أنه لو كان شيء ما عدا التقليد أول واجب، لذكره النبي - ﷺ - لكنه لم يذكره، فدلّ على أن ما عدا التقليد ليس بأول واجب: بيان المقدمة الأولى: قوله - تعالى -: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾⁽⁵⁾، والأمر على الوجوب.

وبيان المقدمة الثانية: أنه - ﷺ - لم يطلب من الناس في مخاطبته إياهم بالإيمان وبما جاء به أكثر من التصديق الجازم بالشهادتين، ولم يفرق بين أن يكون تقليدا⁽⁶⁾، أو يقينا برهانيا، وذلك معلوم بالضرورة من دينه، قال - ﷺ -: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، وأنا⁽⁷⁾ رسول الله...) ⁽⁸⁾، ولم يقل: حتى ينظروا، أو حتى يعلموا، وهذا دليل التقليد.

(1) سقطت من (ق).

(2) زاد (م): أمر.

(3) سقط الموضوع بين معقوفتين من (ق) و(م).

(4) (م): وحجة.

(5) المائدة/ 69.

(6) (ق) و(م): تقليديا.

(7) (ق): محمد.

(8) أخرجه البخاري في عدة مواضع من "صحيحه" منها: عن ابن عمر: (كتاب الإيمان، باب - فإن تابوا وأقاموا الصلاة...)، رقم: 14 / 1 : 25، وعن أنس بن مالك: (كتاب الصلاة، باب فضل استقبال =

[والجواب عن هذا القول أن يقال: التقليد إما أن يكون عن علم، أو جهل، فإن كان من جهل، فالجهل بالله حرام، والحرام لا يكون واجباً، وإن كان عن علم، فالعلم متقدم عليه⁽¹⁾] في إيجاب المعرفة.

× حجة⁽²⁾ القول بالإسلام: قوله - تعالى - في قصة إبراهيم - عليه السلام - ⁽³⁾: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁽⁴⁾.

والجواب عنه أن تقول: إذا أردت بالإسلام الإيمان، فقد يأتي الكلام عليه، وإن أردت بالإسلام الاستسلام، فإما أن يطابقه القلب بالاعتقاد أولاً، فإن لم يطابقه فهو نفاق، وإن طابقه فذلك الاعتقاد إما أن يكون عن علم أو ظن، فإن كان عن علم، فقد تقدّم العلم، وإن كان عن ظن فقد تقدّمه الظن، [والظن في الله - تعالى - إما جهل، وإما كفر، وكلاهما لا يصح أن يكون مأموراً به]⁽⁵⁾.

× حجة القول بأن أول الواجبات النطق بالشهادتين⁽⁶⁾: قوله - عليه السلام -: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله) الحديث. وظاهره أن تقع الكفاية بالإقرار بالله وبرسوله من غير مزيد.

والجواب: إن النطق بالشهادتين إما أن يطابقه القلب بالاعتقاد أو لا⁽⁷⁾، فإن لم

= القبلة - رقم: 392: 1/ 87، وعن أبي هريرة: (كتاب الجهاد والسير، باب دعاء النبي... الناس إلى الإسلام)، رقم: 2946: 4/ 48.

(1) في (ق) و(م): وجواب هذا ما تقدم.

(2) زاد الواو في (م).

(3) زاد في (م): وهي.

(4) البقرة/ 130.

(5) ساقط من (ق) و(م).

(6) انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم: 8/ 16.

(7) (م): يطابقه القلب أو لا.

يطابقه ⁽¹⁾ كان نفاقاً، وإن طابقه القلب بالاعتقاد، فإما يكون ذلك الاعتقاد عن علم، أو عن تقليد، فإن كان عن علم فقد تقدّمه العلم، وإن كان عن تقليد فقد تقدّمه التقليد، وقد أبطلناه.

✖ حجة ⁽²⁾ القول بالإيمان: قوله - تعالى -: ﴿وَمَنْ لَّمْ يُؤْمِرْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَعِيرًا﴾ ⁽³⁾.

والجواب أن الإيمان - الذي هو التصديق بالقلب - إما أن يكون عن علم أو تقليد كما تقدم في الشهادتين / . [ص: 68]

✖ حجة القول بالمعرفة: أن كل من قال بالوجوب فيها سواها، فإنما قصده بذلك التوصل إليها، وإذا كان ⁽⁴⁾ كذلك كانت أول واجب ⁽⁵⁾.

✖ حجة القول بالنظر، أن النظر يقدم على المعرفة وجوداً، فيلزم أن يتقدم وجوباً. قيل له: هذا يبطل بالقصد، فإنه متقدم عن النظر وجوداً، فيلزم أن يتقدم وجوباً. ✖ حجة القول بجزء من النظر: أن النظر أجزاء مترتبة يقع بعضها عقب بعض، فيتعين أول جزء منها بالوجوب ضرورة تقدّمه في الوجود. والجواب أن النظر جملة واحدة، وعبادة متحدة، وجزء العبادة لا ينفرد بالوجوب، كركعة من الصلاة.

✖ حجة القول باعتقاد وجوب القصد: أن فرض الكلام فيمن نظر قبل الرسول فعلم، فلما أن جاء الرسول وأمر الناس بالنظر امتنع في حقه توجّه ⁽⁶⁾ التكليف

(1) زاد (ق) و(م): القلب.

(2) (م): زاد واو العطف في هذه الحجة وفي غيرها من الحجج المذكورة لاحقاً.

(3) الفتح / 13.

(4) (ق): كانت.

(5) (م): الواجبات.

(6) (ق) و(م): توجيه.

بالنظر، لما فيه من تحصيل الحاصل، فلم يبق في حقه إلا أن يؤمن بأن يعتقد وجوب القصد شرعا.

والجواب أن اعتقاد وجوب القصد فرع عن اعتقاد الوجوب والإيجاب، والفرع لا يتقدم على⁽¹⁾ الأصل.

✽ حجة القول بالقصد: بأن⁽²⁾ المراعى⁽³⁾ إنما هي مرتبة الامتثال⁽⁴⁾ وما تقع البداية به، ومعلوم أن الإنسان لا يفعل النظر طالبا به العلم وهو عالم به إلا أن يقصده، فالقصد سابق على النظر ووسيلة إليه، وقد ثبت وجوب النظر، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

هذا تمام الكلام على بطلان المذاهب ما عدا القصد والمعرفة؛ قال الإمام فخر الدين وغيره: «الصحيح أن الخلاف بينهما مرتفع؛ إذ⁽⁵⁾ شرط المختلفين أن يتواردا على محل واحد، وهذا الشرط غير ثابت هنا»⁽⁶⁾.

بيانه: أن لفظ الأولية في الوجوب مشترك بين أمرين: أحدهما: أنه يطلق ويراد أول واجب خطابا ومقصودا، ويطلق ويراد به أول واجب سببا واشتغالا، فإن نظرنا⁽⁷⁾ إلى

(1) (ق): عن.

(2) (م): سقطت الباء هنا.

(3) (ق): المدعى.

(4) (م): المثال.

(5) (م): إذا.

(6) ورد هذا النص بلفظه على لسان المقترح في "شرح الإرشاد"، تح: نزيهة معاريج: 1/ 105. وقال الرازي في "المحصل": «الخلاف لفظي؛ لأنه إن كان المراد منه أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول؛ فلا شك في أنه المعرفة عند من يجعلها مقدورة، والنظر عند من لا يجعل العلم مقدورا، وإن كان المراد أول الواجبات كيف كانت، فلا شك أنه القصد». ص: 56. قال الزركشي: «قلت: بل معنوي تظهر فائدته في التعصية بترك النظر على من أوجبه دون من لا يوجبه»، راجع: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تح: د. محمد محمد تامر، ص: 38.

(7) (م): نظرت.

أول واجب خطاباً ومقصوداً فـ "المعرفة"، وإن نظرنا إلى أول واجب سبباً واشتغالاً فـ "القصد"، فقد نظر كل واحد منهما إلى أولية لم ينظر إليها الآخر.

فإن قيل: إذا قلتم: أول واجب هو النظر، أو ما هو متقدم عليه، ومضى عليه زمان يتسع للنظر، والتوصل للمعرفة⁽¹⁾ من غير عذر فلم يفعل، قلنا: قال الأستاذ أبو إسحاق: «إن تمكن من النظر ولم ينظر،⁽²⁾ فهو مؤمن عاص بترك النظر».

وقال سيف الدين الآمدي: «هو كافر، وإن شرع فيما كلفه⁽³⁾ به من غير تأخير، لكن اخترمته المنية قبل انقضاء الزمان الذي يتسع فيه النظر المؤدي إلى المعرفة»، فقال سيف الدين: «حكمه حكم من مات صيباً»⁽⁴⁾.

وقال أبو القاسم الربيعي: «حكمه في الميراث والصلاة عليه حكم الكافرين؛ لأنه غير مؤمن، ووكل أمره إلى الله - تعالى - في تنعيمه وتعذيبه»⁽⁵⁾.

فإن قيل: إذا أوجبتم على المكلف النظر - على⁽⁶⁾ حسب ما ذكرتم - فهل له في إيقاعه مهلة يصبر عليه إليها أم لا؟

قيل له: نعم له مهلة يُصبر عليه إليها.

وقد اختلف الناس في هذه المهلة، هل هي متساوية في جميع العقلاء أو مختلفة؟

فمن الناس من ساوى بين العقلاء فيها.

(1) (ق) و(م): إلى المعرفة.

(2) هنا يتدنى سقط طويل من (م).

(3) (م): كلف.

(4) الآمدي، أبحار الأفكار: 1/ 171.

(5) هذا النص مقتبس من "العقيدة"، ولا يوجد في كتاب "التسديد" للربيعي ولم أفنف على نص العقيدة.

(6) سقطت من (ق).

ومنهم من قال: "هي مختلفة على قدر أفهامهم، فإن منهم البطيء، ومنهم⁽¹⁾ السريع، فيصبر على كل إنسان بقدر سرعته وإبطائه".

فإن قيل: "فهل تُعلم أزمان هذه المهلة ويُعرف قدرها أم لا؟".

قال أبو القاسم الربيعي: «قلنا نحن لا نعلم ذلك، وإنما يعلمه الله - تعالى -، وليس بمستحيل أن يؤمر بإيقاع⁽²⁾ عبادة لا نعلم عدد أزمانها، ألا ترى أنا مأمورون بالصلاة، ونحن لا نعلم عدد أوقاتها، ولا تنتهي أزمانها، فكذلك المهلة واجبة، وإن لم تُعلم عدد أزمانها، ولا تنتهي أوقاتها».

(1) سقطت من (م).

(2) (ق): بإقاع.

الفصل السابع:

في أضرار النظر

اعلم أن النظر يضاد العلم، ويضاد جميع أضرار العلم، وهي:

- الجهل.
- والشك.
- والظن.
- والوهم./
- والموت.
- والنوم.
- والغشية.
- والغفلة.
- والسهو.
- والذهول.
- والنسيان.
- والفكر.

[ص: 69]

وقال قطب الدين المصري: «النظر له ضد من جنسه، وضد من غير جنسه:

مثال الأول: النظر في ثبوت الصانع وحدوث العالم لا يجتمعان في حالة واحدة؛ لأننا متى وجهنا الذهن نحو استحضر النظر في حدوث العالم، يتعذر علينا في تلك الحالة توجيهه إلى النظر في إثبات الصانع ووحدانيته، وهذا مذهب القاضي أبي بكر⁽¹⁾.

(1) انظر: الأمدى، أبحار الأفكار: 95 / 1.

وأما الضد الذي هو من غير جنس النظر فالعلم وأضداده؛

فأما مضادة النظر "للعلم"؛ فلأن العلم بالشيء يضاد النظر فيه، وبيان ذلك: أنا نعني بالضدين أن يمتنع اجتماعهما معاً، والعلم⁽¹⁾ بالشيء مع النظر فيه كذلك؛ فإن النظر طلب، وطلب⁽²⁾ الحاصل محال، فإذا يمتنع أن يكون ناظراً حال كونه عالماً بالمنظور فيه، ولا نعني بكونهما لا يجتمعان وهما ضدان إلا هذا.

وأما مضادته "للجهل"؛ إنما يريدون الجهل المركب. وأما الجهل البسيط فهو عبارة عن عدم العلم بأمر من غير اعتقاد لصحته⁽³⁾، وقيل: "هو الذي يجهل ويعلم أنه يجهل"، فهذا يجامع النظر فيه. وأما الجهل المركب، فهو الذي يجهل ويجهل أنه يجهل، ويعتقد أنه عالم، والمعتقد لحصول الشيء لا يجد من نفسه طلبه، وبهذا الوجه يضاد اعتقاد المقلد⁽⁴⁾.

وأما مضادته "للشك"؛ فلأن الشك استرابة بين معتقدين لا مزية لأحدهما على الآخر، ومتى نظر في أحد الطرفين لا يخطر بباله الطرف الآخر، فلا تبقى حقيقة الشك. وبهذا⁽⁵⁾ الوجه يضاد النظر الظن⁽⁶⁾ والوهم؛ فإنه لا بد فيهما من إحضار الطرف الثاني⁽⁷⁾، ومتى نظرنا في طرف الإثبات لا يخطر ببالنا النفي، وكذلك العكس.

(1) سقطت الكلمة من (م).

(2) (ق): والطلب.

(3) (ق): بصحته.

(4) (ق): المعتقد.

(5) في غير (م): ولهذا.

(6) (م): الشك.

(7) (م): الآخر.

قال⁽¹⁾ قطب الدين المصري: «اختلف العلماء في أن الشك والظن هل يضادان⁽²⁾ النظر أم لا؟

فالمنقول عن أبي إسحاق الإسفرايني أن النظر يضاد الشك والظن، واحتجَّ على ذلك بأن الناظر كالسائر، والشاك كالواقف، وبين السائر والواقف تضاد، ثم قال القطب: «والحق أن النظر لا يضاد الشك؛ لأن الناظر في أمر ثبوتاً أو انتفاء في الأعم والأغلب يكون شاكاً، إلى أن يتم دليله إما على النفي أو الإثبات. وأيضاً لو لم يكن الناظر شاكاً، لكان ذاهلاً عن المطلوب، أو جاهلاً به جهلاً مركباً، أو عالماً به، والأقسام كلها متضادة⁽³⁾ للنظر، فإذاً لا بد أن يكون الناظر شاكاً».

واختلف الأصوليون في⁽⁴⁾ الشك، هل هو شرط⁽⁵⁾ في النظر أم لا؟

فالمنقول عن أبي هاشم⁽⁶⁾ أن الابتداء بالشك شرط لتحقيق النظر، والمختار عند القاضي⁽⁷⁾ أن ذلك ليس بشرط؛ لوجود النظر بدونه. واحتج بأنه لا يبعد هجم النظر على⁽⁸⁾ النفوس من غير شك في المطلوب⁽⁹⁾.

وأما "الموت"، فإنه يضاد النظر ضدية النقيض؛ لأن الفكر مشروط بالحياة، والموت ضدها، فلا يصح ثبوت الفكر مع الموت، لعدم الحياة الذي هو شرط في الفكر.

(1) (ق): وقال.

(2) في غير (م): يضاد.

(3) (ق): مضادة.

(4) زاد (ق) و(م): أن.

(5) سقطت من (ق).

(6) الجبائي (ت. 321 هـ / 933 م).

(7) الباقلاني.

(8) (ق): عن.

(9) تقدم الكلام عن هذا سابقاً.

وأما "النوم"، فيضاد الفكر ضدية النقيض [أيضاً]⁽¹⁾؛ لأن الفكر مشروط بالعقل، والنوم يضاد العقل، فلا يصح ثبوت النظر مع النوم لعدم شرطه.

وأما "الغشية"، و"الإغماء"، و"السُّكر"، و"الجنون"؛ فهذه الأربعة مضادتها للنظر كمضادة النوم له، لعدم العقل فيها.

وأما "الغفلة"، فإنها تستدعي مغفولاً عنه، ومضادتها للنظر مضادة النقيض؛ لأن الناظر لابد أن يكون مريداً للمنظور فيه، والغفلة تضاد الإرادة؛ إذ العلم شرط في الإرادة، والغفلة ضد العلم، فهي تناقض الإرادة⁽²⁾.

وبهذا الطريق يضاد الفكر "للنسيان"، و"السَّهو"، و"الذهول" [- هو السهو - فهما]⁽³⁾ مترادفان.

فوضح⁽⁴⁾ بهذا أن النظر في الشيء كما ينافي العلم به ويضاده، فهو مضاد لجملة أضداده.

واعترض عليه بأن قيل: كيف يصح أن يكون النظر مضاداً⁽⁵⁾ [للعلم، ولكل⁽⁶⁾ ما هو مضاد للعلم، ومن جملة أضداد العلم: / النظر؟ فيلزم أن يكون النظر مضاداً]⁽⁷⁾ لنفسه.

(1) زيادة من (م).

(2) (م): الغفلة عن العلم تضاد الإرادة.

(3) ساقط من (م).

(4) (ق): فصيح.

(5) في الأصل: مضاد؟.

(6) (م): ولكن؟؟.

(7) الموضوع بين معقوفتين سقط من (ق).

وأجيب بأنه ليس كذلك؛ لأن من قال: "رأيت جميع أهل العالم⁽¹⁾" وهو من جملتهم، فلا يكون هو داخلا⁽²⁾ تحت خطابه ذلك، والدليل على ذلك قوله - تعالى -: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁽³⁾، فلا يتوهم أحد أن الله - تعالى - داخل تحت هذا الخطاب.

(1) (م): العلم.

(2) في الأصل: داخل؟.

(3) البقرة / 19.

الباب الخامس:

في الدليل.

ويشتمل الكلام فيه على أربعة فصول.

الفصل الأول:

في مدلوله لغة

قال المازري: «هو ما دل على مدلول أي شيء كان من الأشياء، فيدخل⁽¹⁾ فيه الإشارات، والعلامات في الطرق، والكتابة، وغير ذلك»⁽²⁾.

وقال⁽³⁾ سيف الدين: «الدليل لغة الدال، والدال: المرشد، والمرشد هو الناصب للدليل»⁽⁴⁾.

وقيل: «هو الذاكر للدليل».

وقيل: «الدليل هو ما به الإرشاد».

وهو من قولهم: دلَّ يدلُّ دلالة، فهو دالٌّ، والمبالغة: دليل، كما يقال: علِمَ يعلم وهو عالم، فهو عالم، والمبالغة: علام.

وله في اللغة أسماء تترادف عليه، وهي:

(1) (ق) و(م): فتدخل.

(2) من شرحه "المهاد في شرح الإرشاد" ..

(3) سقطت الواو من (ق).

(4) يقول الآمدي في "أبكار الأبكار": «الدليل في وضع اللغة قد يطلق باعتبارين: الأول: الدال، والدال قد يطلق بمعنى الذاكر للدليل، وقد يطلق بمعنى الناصب للدليل. الثاني: ما فيه دلالة وإرشاد، وهذا هو المسمى دليلاً في عرف المتكلمين»: 189 / 1.

- البرهان.

- والدليل.

- والدلالة.

- والحجة.

- والسلطان.

- والعلامة.

- والأمانة.

- والآية.

- والبيان.

- والتبيان.

- والمرشد.

- والهادي.

- والهدى.

- وقد جاء في القرآن أكثرها:

♦ قال - تعالى - في الدليل: ﴿قَلَمًا فَضَيْنَا عَلَيْهِ إِلْمُوتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ﴾⁽¹⁾.

♦ وقال - تعالى - في البرهان: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾⁽²⁾.

♦ وقال في الحجة: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ﴾⁽³⁾.

(1) سبأ/ 14.

(2) البقرة/ 110.

(3) الأنعام/ 84.

- ♦ وقال في السلطان: ﴿بَاتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾⁽¹⁾.
- ♦ وقال في الهدى: ﴿أَلَمْ ذَلِكْ أَلْكَتَبَ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾⁽²⁾.
- ♦ [وقال في الآية: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽³⁾، وقال: ﴿يَبَيِّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾⁽⁴⁾]⁽⁵⁾.

(1) إبراهيم / 13.

(2) البقرة / 1.

(3) يوسف / 105.

(4) النحل / 89.

الفصل الثاني: في مدلوله اصطلاحاً

ولهم فيه حدود:

⊗ الحد الأول: قال القاضي عبد الوهاب المالكي: «الدليل عندنا هو الدلالة نفسها المتوصل بالنظر فيها إلى العلم بمدلولها»⁽¹⁾.

واعترض عليه بأن تفسير الدليل بالدلالة فيه نظر؛ فإن الدلالة تسمية⁽²⁾ بين الدليل والمدلول، فكيف يصح أن يُفسّر الدليل بالدلالة؟

ويُردّ أيضاً عليه أنه غير جامع بخروج الدليل الذي لا ينظر فيه من الحد، مع أنه لا يخرج عن كونه دليلاً لعدم النظر فيه.

⊗ والحد الثاني: قال الإمام فخر الدين: «الدليل»⁽³⁾ هو الذي يلزم من العلم به العلم بالمدلول»⁽⁴⁾.

واعترض عليه من وجوه:

♦ أحدها: أنه يدخل فيه ما عُلم بالبديهة؛ فإنه يلزم من تصور طرفي⁽⁵⁾ القضية العلم بصدقها⁽⁶⁾، وهو لا يسمى دليلاً.

(1) انظر استعماله للفظين في "شرحه لعقيدة مالك الصغير ابن أبي زيد القيرواني"، تح: بوخيزة والعمراني، ص: 131. وقال الزركشي: «وأكثر المتكلمين أن الدليل هو الدلالة وهو ما يتوصل به إلى معرفة ما لا يدرك بالحس والضرورة»، البحر المحيط: 26 / 1.

(2) سقطت من (م).

(3) سقطت الكلمة من (م).

(4) الرازي، المحصل، ص: 71. وقال في "المحصول": «وأما الدليل فهو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم»: تح: طه جابر العلواني، ص: 88.

(5) (ق): طرق.

(6) (ق): بضدها.

♦ والثاني: أنه قد تقرر أن الإحساس بالجزئيات سبب للعلم الضروري، وهو أيضا لا يسمى دليلا.

♦ والثالث: أنه إنما ذكر حد الدليل فيخرج الفاسد منه.

⊗ الحد الثالث: قال القاضي أبو بكر: «الدليل هو المعلوم الذي يُمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري»⁽¹⁾.

فقوله: «معلوم»؛ كالجنس يدخل فيه الموجود والمعدوم.

وقوله: «الذي يمكن»؛ إنما أخذ فيه إمكان التوصل ليدخل فيه الدليل الذي لا ينظر فيه؛ لأن ذلك لا يخرج عن كونه دليلا لعدم النظر فيه.

وقوله: «بصحيح النظر»؛ أخرج به النظر الفاسد.

وقوله: «إلى العلم»؛ لتخرج الأمانة، فإنها إنما يتوصل بها إلى الظن.

وقوله: «بمطلوب خبري»؛ أخرج به التعريفات، فإنه يتوصل بها إلى مطلوب تصويري.

⊗ وقيل: «الدليل ما يلزم من تسليمه»⁽²⁾ تسليم محل النزاع. قاله صاحب البدوي⁽³⁾.

(1) قال الباقلاني في "الإنصاف": «الدليل هو ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطراب»، ص: 25. وقال في "التمهيد": «إن قال قائل: "فما معنى الدليل عندكم؟"، قيل له: هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الخواس، وما لا يعرف باضطراب، وهو الذي ينصب من الأمارات، ويورد من الإيحاء والإشارات مما يمكن التوصل به إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والخس»، ص: 33-34.

(2) (ق): بتسليمه.

(3) أظنه: أبا العباس أحمد بن عبد الله المقدسي عرف بصاحب البدوي، درس ببيت المقدس قرأ عليه بها أبو اليمن ابن عساكر أمين الدين الدمشقي ثم المكّي، والله أعلم. انظر: تقي الدين الأصفهاني، لحظ الألفاظ بذيّل طبقات الحفاظ: 1/ 58.

❦ وقيل: «هو المرشد إلى المطلوب، المعرّف للمقصود».

وفيه تعريفات كثيرة، كلها تؤول إلى مقصود واحد، هذا هو اصطلاح المتكلمين والفقهاء.

وأما الدليل عند الحكماء، فهو⁽¹⁾ «قول مؤلف من قضايا، متى سُلمت لزم عنها لذاتها قول آخر».

فقولهم: «قول»؛ كالجنس يندرج فيه المفرد والمؤلف.

وقولهم: «مؤلف»؛ أخرجوا⁽²⁾ به المفرد، كزيد وعمر، واندرج في المؤلف التأليف التقييدي، والإضافي⁽³⁾، والخبري. فالتقييدي كقولنا: "الحيوان الناطق" في تعريف⁽⁴⁾ الإنسان، ومثال الإضافي: عبد الله، ومثال الخبري: زيد كاتب.

وقولهم: «من قضايا»؛ أخرجوا به التأليف/ التقييدي والإضافي والقضية الواحدة؛ [ص: 71] لأنها لا تكون دليلاً.

وقولهم: «متى سُلمت»؛ يريدون به أن تكون مقدمات القياس مسلّمة بالبرهان⁽⁵⁾؛ فإن المراد منه كونها بحال لو سُلمت لوجب تسليم النتيجة، كقولنا: "كل إنسان حجر، وكل حجر حيوان"، فإنهما غير مسلّمتين، لكنهما بحيث لو سلّمنا⁽⁶⁾ لزم عنهما: كل إنسان حيوان، وهو صادق.

(1) سقطت من (ق).

(2) (ق): أخرج.

(3) في الأصل: الإضافي بسقوط الواو.

(4) في غير (ق): بتعريف.

(5) (م): بالبراهين.

(6) (ق): سلّمنا.

وقولهم: «لزم عنها»؛ المراد به اللزوم الذهني، ومعناه أن المقدمتين متى حصلتا في الذهن انتقل إلى النتيجة.

وقولهم: «عنها»؛ الضمير عائد إلى القضايا المؤلفة، وذلك يدلّ على أن اللزوم يجب عن جملة القضايا، لا عن بعضها.

وقولهم: «لذاتها»؛ احترزوا به عن شيئين:

أحدهما: عما يكون اللزوم فيه بواسطة مقدمة أخرى أجنبية [لا تكون]⁽¹⁾ مذكورة، ولا في قوة المذكورة، كقياس المساواة، وذلك كقولنا: (أ) مساو لـ(ب)، و(ب) مساو لـ(ج)، فيظن الإنسان في الظاهر أنه ينتج أن (أ) مساو لـ(ج)، وفي التحقيق هذه النتيجة لا تحصل إلا مع مقدمة أخرى أجنبية محذوفة على المقدمتين، وتلك المقدمة المحذوفة، هي أن مساوي المساوي مساو، حتى يلزم أن (أ) مساو لـ(ج).

والثاني: أن لا يكون لزوم النتيجة لخصوص المادة، كقولنا: "إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكن النهار موجود فالشمس طالعة"؛ فإنه وإن كان صحيحا لكن لا لذات الدليل، فإن استثناء عين التالي لا ينتج عين المقدم، ولكن إنما كان ذلك لخصوص المادة، وهو كون التالي⁽²⁾ مساويا للمقدّم.

وقولهم: «قول آخر»؛ المراد به المدلول، أي لا يكون نفس المقدمة الصغرى، ولا نفس الكبرى⁽³⁾، بل لا بد أن يكون أمرا ثالثا مغايرا حصل من المقدمتين. مثاله في العقليات: العالم متغير (هذه مقدمة صغرى)، وكل متغير حادث (هذه مقدمة كبرى)،

(1) سقطت من (م).

(2) (م): وهو قولنا الثاني؟؟.

(3) (ق): ولا الكبرى.

ينتجان: العالم حادث، وهذا هو القول الثالث⁽¹⁾، ومثاله في الشرعيات: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فالنتيجة: النبيذ حرام.

وأما «الأماراة» في اصطلاحهم، فهي «التي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها إلى الظن بأمر من الأمور»⁽²⁾.

وأما «الشبهة»، فقال الإمام فخر الدين: «هي ما أشبه⁽³⁾ على الناظر أمرها، واعتقدها دليلا، وليست بدليل»⁽⁴⁾.

ومثالها في العقلیات: من اعتقد أن الباري موجود، واعتقد أن كل موجود في جهة، استلزم⁽⁵⁾ ذلك جزما أنه في جهة، والنتيجة جهل، لترتبها على مقدمة كاذبة، وهي قوله: "كل موجود في جهة".

ومثالها⁽⁶⁾ في الشرعيات: الظواهر الواردة في الكتاب والسنة الدالة على التجسيم والتشبيه، كقوله - تعالى -: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾⁽⁷⁾، وقوله: ﴿وَهُوَ الْغَايَرُ بِقَوْعِ عِبَادِهِ﴾⁽⁸⁾، والذي يدل على التشبيه من السنة، كحديث الصورة قال

(1) (م): الآخر.

(2) انظر: الرازي، المحصول، ص: 88، وقال الفخر الرازي في "المحصل": «الأماراة هو الذي يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول»، ص: 70.

(3) (م): أشبه.

(4) قال أبو هلال العسكري: «قال بعض المتكلمين أن النظر في الدلالة يوجب العلم والشبهة يعتقد عندها أنها دلالة فيختار الجهل لا لمكان الشبهة ولا للنظر فيها والاعتقاد هو الشبهة في الحقيقة لا المنظور فيه»، الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سليم، ص: 69.

(5) زاد في (ق): من.

(6) (م): ومثاله.

(7) طه / 4.

(8) الأنعام / 19.

فيه: (إن الله خلق آدم على صورته)⁽¹⁾؛ فمن أخذ بهذه الظواهر، اعتقد دليلاً⁽²⁾، وليست بدليل في الحقيقة، قال - تعالى -: ﴿مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾⁽³⁾ الآية.

ومثالها في المحسوسات، كاعتقاد إحساس ما ليس بمحسوس عند محسوس، كالناظر إلى سقف البيت مثلاً، فيراه⁽⁴⁾ ساكناً مادامت حيطان البيت ساكنة، وإذا تهدمت الحيطان سقط سقف البيت، فسقوطه عند سقوط الحيطان محسوس، فيعتقد أن سكون الحائط هو الذي كان يسكن السقف به، وليس كذلك.

فأما وجود الفعل عند وجود الآخر فمحسوس، وأما إن به انفعال الآخر⁽⁵⁾ فليس محسوساً، وإنما هو مباحث النظر، وترتبط هذه الشبهة في كل مرتبتين لا يحكم العقل بارتباطهما؛ كالإحراق، والشبع، والرّي، والحر، والبرد، وغير ذلك، وقد جعل الله - تعالى - ارتباط هذه العوائد سبباً معتاداً، يُضِلُّ الله⁽⁶⁾ به من يشاء من خلقه؛ بأن يضيف أفعال الله - تعالى - بعضها إلى بعض، وهو مع ذلك يزعم أنه من أهل التوحيد وليس كذلك، / وذلك كمن يعتقد أن بعض الحوادث يؤثر في بعض بطبعه، ويؤثر فيها بقدرة خلقها الله فيها⁽⁷⁾.

(1) متفق عليه عن أبي هريرة، أخرجه البخاري في صحيحه: (كتاب الاستئذان، باب بدء السلام)، رقم: 6227 / 8 / 50، وأخرجه مسلم: (كتاب الجنة وصفة نعيمها...، باب يدخل الجنة أقوام....)، رقم: 2841 / 4 / 2183.

(2) في غير (م): واعتقدها أنها دليلاً.

(3) آل عمران / 7.

(4) سقطت الفاء من (ق).

(5) (م): وأما انفعال الآخر.

(6) سقط اسم الجلالة من (ق).

(7) في غير (م): فيه.

والفرق بين الدليل والشبهة، أن مقدمات⁽¹⁾ الدليل لابد أن تكون ضرورة، أو تنتهي إلى الضرورة، والشبهة ليست⁽²⁾ كذلك.

(1) (م): مقدمة.

(2) سقطت من (ق).

الفصل الثالث:

في أقسام الدليل

قال سيف الدين⁽¹⁾: «ينقسم إلى⁽²⁾ ثلاثة أقسام:

- عقلي محض.

- وسمعي محض.

- ومركب من الأمرين.

⊗ فأما العقلي المحض؛ فقال أبو المعالي: «هو ما دل بصفة لازمة هو في نفسه⁽³⁾ عليها، ولا يتقدر في العقل وجوده غير دال على مدلوله»⁽⁴⁾.

مثاله: العالم متغير، وكل متغير حادث، فيلزم من هاتين المقدمتين: أن العالم حادث.

⊗ وأما السمعي: فهو:

- ما استند إلى خبر صدق⁽⁵⁾.

- أو أمر يجب اتباعه.

وفيه للعلماء تأويلات:

(1) بل هو نص للرازي، انظر: "المحصل"، ص: 70، وقال سيف الدين: «وهو [أي الدليل] - ينقسم إلى ما يدل لذاته، وإلى ما لا يدل لذاته؛ بل بالوضع والاصطلاح سواء كان من وضع الشارع أو غيره: الأول هو الدليل العقلي، والثاني هو الدليل السمعي» [الأبكار: 1/ 189].

(2) في غير (ق) و(م): سقطت كلمة: "إلى".

(3) في الأصل: نفسها.

(4) الجويني، الإرشاد، ص: 29، وفيه: «ولا يتقرر في العقل تقدير وجوده غير دال على مدلوله...».

(5) (م): صادق.

✓ أحدها: أن الذي يستند⁽¹⁾ إلى خبر صدق هو الكتاب، والسنة، والإجماع، فهذه استندت إلى خبر صدق، وخبر الصدق هو قول الرسول - ﷺ -: "أنا رسول صادق فيما جئت به". والذي يستند إلى أمر يجب اتباعه هو [أخبار الآحاد، والقياس استند إلى]⁽²⁾ الإجماع، والإجماع أمر يجب اتباعه.

✓ وثانيها: أن الذي يستند إلى الخبر الصدق: الكتاب والسنة المتواترة. والذي استند إلى أمر يجب اتباعه هو الإجماع؛ لأنه مستند إلى الكتاب والسنة، والكتاب والسنة أمر يجب اتباعه.

✓ وثالثها: أن الذي يستند إلى الخبر الصدق: الكتاب والسنة والإجماع. والذي يستند إلى أمر يجب اتباعه: المعجزة، والمعجزة تستند إلى خبر الصادق.

✓ والرابع⁽³⁾: ينبنى على الخلاف⁽⁴⁾ في مستند المعجزة ما هو: هل التصديق؟ (بمعنى أنها⁽⁵⁾ تنزلت منزلة التصديق بالقول)، أو مستندها أمر الله - تعالى -؟ (لقوله - تعالى -: «بَلِّغْ»؛ لأنه أمره⁽⁶⁾ بالتبليغ)، فكأنه يقول: الأدلة السمعية كلها مستندة إلى قول الرسول، وصدق الرسول مستند إلى المعجزة، والمعجزة⁽⁷⁾ مستندة إما إلى خبر صدق - على قول -، وإما إلى أمر يجب اتباعه - على قول -.

✓ وخامسها: أن الذي يستند إلى خبر صدق⁽⁸⁾ ما أخذه عليه بالوحي، والذي

(1) (م): يسند.

(2) سقطت من (م).

(3) (ق): ورابعها.

(4) (ق) و(م): الاختلاف.

(5) سقطت من (ق).

(6) (م): أمر.

(7) سقطت من (ق).

(8) ما بين المعقوفين سقط من (م).

يستند إلى أمر يجب اتباعه هو اجتهاده - ﷺ -، على القول بجواز⁽¹⁾ الاجتهاد له، فهو أمر يجب اتباعه لقوله - تعالى -: ﴿وَمَا آتَايَكُمْ الرَّسُولُ فَاِخْذُوهُ﴾⁽²⁾.

⊗ وأما القسم الثالث: وهو المركب من العقل والنقل، فمثاله: القول بالمعاد الجسماني حق؛ لأنه ممكن، وقد ورد الشرع به، وتقرير المقدمة الأولى بالعقل، والثانية بالنقل.

واعلم أن الإمام فخر الدين قال: «الدليل السمعي المحض وجوده محال»⁽³⁾؛ لأن الاستدلال بالكتاب والسنة موقوف على العلم بصدق الرسول، وهذا العلم لا يُستفاد من الدلائل النقلية، وإلا وقع الدور، بل هو مستفاد من المعجزة، وهي⁽⁴⁾ دليل عقلي. ولا شك أن هذه المقدمة أحد المقدمات المتبعة في الدليل النقلية، فثبت أن الدليل النقلية محال.

قال ابن التلمساني في «شرح المعالم»: «اعلم أن من ادعى أن الدليل قد يكون نقلية، لا يمتنع وجوب افتقاره في معرفة كونه دليلاً إلى العقل»⁽⁵⁾، وإنما يعني بالدليل ما مباشر⁽⁶⁾ المطلوب من المقدمتين، وما ذكره من الاحتياج إلى العقل، إنما ذلك في كونه دليلاً، وهو أمر آخر. كما أن الدليل الذي تُقرر به المقدمات، غير الدليل المباشر للمطلوب، فمناقشته للأصحاب لفظية. مثاله: إن أكرم الصحابة أبو بكر؛ لأنه الأتقى، والأتقى: الأكرم، أمّا أن أبا بكر أتقى، فلقوله - تعالى -: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِي

(1) سقطت من (ق).

(2) الحشر / 7.

(3) المحصل، ص: 71.

(4) (م): وهو.

(5) (ق): العقلي.

(6) (م): مباشر.

يُوتِي مَالَهُ، يَتَزَجَّيْ ﴿⁽¹⁾﴾، نزلت في أبي بكر، وأما أن الأتقى أكرم، فلقوله - تعالى -: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى﴾ ﴿⁽²⁾﴾، فهاتان مقدمتان سمعيتان، تفيدان المطلوب، وإن كان معرفة كون القرآن دليلاً متوقفة على صدق الرسول المبلِّغ، وكعصمته فيما يبلِّغه» ﴿⁽³⁾﴾.

(1) الليل / 17 - 18.

(2) الحجرات / 13.

(3) انظر: التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص: 123.

الفصل الرابع:

في شرط الدليل، ووجه دلالة على المدلول

[ص: 73] أما شرطه، فقال سيف الدين: «لا بد أن يكون مطردا بالاتفاق، وليس/ من شرطه أن يكون منعكسا، أي يلزم من انتفائه انتفاء المدلول، خلافا لبعض الفقهاء، فإن حدوث الحوادث دليل على وجود الصانع [في نفسه]⁽¹⁾، ولو قدّرنا انتفاء الحوادث لما لزم منه انتفاء الصانع [في نفسه]⁽²⁾. وأيضا فإنه لا مانع من قيام الأدلة الكثيرة على مدلول واحد، فلو لزم انتفاء المدلول عند انتفاء واحد منها، لما لزم من وجود باقي الأدلة وجود المدلول، وخرجت عن كونها أدلة؛ لعدم اطرادها، وهو خلاف الفرض»⁽³⁾.

واحتج من قال بالانعكاس، بأنه لو لم يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول، لما ثبت المدلول عند وجود الدليل؛ لاحتمال أن يكون الغلط واقعا في المدلول مع عدم الدليل عليه.

وأما وجه دلالة الدليل على المدلول، فهو ما يحصل منه الإشعار بالمدلول؛ لأن الدليل لا يدل من جميع وجوهه، وإنما يدل من بعض الوجوه.

مثال ذلك: العالم يدل على وجود الصانع، وفيه وجوه كثيرة، فنقول: لا يخلو إما⁽⁴⁾ أن يكون دلّ من حيث وجوده، أو من حيث هو ذات قائمة بنفسها، أو من حيث هو قابل للعرض، وهذه الوجوه كلها، ليس فيها ما يدل على ثبوت الصانع،

(1) زيادة من الأصل المنقول منه.

(2) زيادة من الأصل المنقول منه.

(3) الأمدى، أبكار الأفكار: 1/ 207.

(4) سقطت من (ق).

وإنما يدلّ من حيث كونه حادثاً، أو جائزاً؛ لأنّ الحدوث يدلّ على محدث، والجواز⁽¹⁾ يدلّ⁽²⁾ على مقتض.

فظهر أنّ الارتباط لا يكون من جميع الوجوه، وإنما يكون من بعض الوجوه، فهذا هو وجه الدليل، وهو المعبر عنه بـ "الحد الأوسط" في اصطلاحهم. ومثاله في المادة: العالم حادث، أو جائز، وكل حادث أو جائز لا بد له من فاعل، فالعالم لا بد له من فاعل مختار، وهو المطلوب.

قال الفندلاوي: «فإن قيل: ما الدليل؟ وما نفس الدليل؟ وما وجه الدليل؟ وما الوجه الذي منه يدل الدليل على المدلول؟ فالجواب:

- إن الدليل هو: العالم.
- ونفس الدليل هو: حدوث العالم.
- ووجه الدليل هو: افتقاره⁽³⁾ إلى محدث.
- والوجه الذي منه يدل الدليل على المدلول: استحالة وجوده من غير محدث⁽⁴⁾.

فائدة: قال الإمام فخر الدين: «اختلفوا⁽⁵⁾ في أن⁽⁶⁾ العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو على العلم بالمدلول أم لا؟»⁽⁷⁾.

(1) (م): والجائز.

(2) سقطت من (ق).

(3) (ق): افتقار الدليل.

(4) من شرحه للبرهانية.

(5) (م): اختلف.

(6) سقطت من (م).

(7) الرازي، المحصل، ص: 69.

فقال قوم⁽¹⁾: "لا؛ لأن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول جزء من النظر، فلو كان العلم بوجه دلالة الدليل هو العلم بالمدلول، للزم⁽²⁾ اجتماع العلم بالمطلوب مع النظر، وهو محال - على ما تقدم -".

وقال قوم: "نعم؛ لأن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول نسبة بين الدليل والمدلول، فالعلم بالنسبة الحاصلة بين المنتسبين يستلزم العلم بالمنتسبين، والعلم بذلك ضروري".

ثم قال⁽³⁾: «والحق أن ما هنا أموراً ثلاثة:

- الأول: العلم بذات الدليل كالعلم بإمكان العالم⁽⁴⁾.
- والثاني: العلم بذات المدلول، وهو أنه لا بد له من محدث.
- والثالث: العلم بكون الإمكان أو الحدوث دليلاً على أن له محدثاً⁽⁵⁾.

فأما العلم بذات الدليل الذي هو الإمكان أو الحدوث فهو مغاير للعلم بذات المدلول، وهو احتياجه إلى المؤثر، والدليل على ذلك من وجهين:

♦ الأول: أنه سابق عليه بالذات، والسابق على الشيء بالذات لا يكون عين المتأخر عنه.

♦ والثاني: أنه لو كان عينه، لكان حال كونه ناظراً في الدليل عالماً بالمدلول، فيلزم اجتماع العلم بالشيء مع طلبه، وهو محال، إلا أنه يستلزمه إما بحسب العادة، - كما هو رأي الشيخ أبي الحسن والقاضي -؛ وإما بحسب العقل - على ما تقدم -.

(1) سقطت الكلمة من (ق).

(2) (ق): يلزم.

(3) أي الرازي.

(4) زاد في (م): وحدوثه.

(5) الرازي، المحصل، ص: 69.

«وأما العلم [بكون الدليل دليلاً على المدلول]، فهو أيضاً مغاير للعلم بذات الدليل، والعلم بذات المدلول؛ لأنه علم بإضافة أمر إلى أمر، والإضافة بين الشيئين مغايرة لهما. وإذا كانت مغايرة لهما، كان العلم بهما مغايراً للعلم بهما؛ لأن العلم بالإضافة الواقعة بينهما يتعلق بالإضافة بهما معاً.

وأما العلم بكل واحد منهما لا يتعلق⁽¹⁾ بالإضافة وبالأخر، وهذا يدل على المغايرة بينهما، إلا أن هذا⁽²⁾ المتعلق بالإضافة بين ذات الدليل وذات المدلول، لا يجوز أن يكون مستلزماً للعلم بالمدلول والدليل؛ لأن العلم بهما متأخر عن العلم بهما، فلو كانت مستلزماً لهما أو لأحدهما، يلزم كون المتأخر متقدماً وهو محال.

وأيضاً العلم بالإضافة الواقعة بين الشيئين متوقفة/ على العلم بكل واحد منهما، [ص: 74] فلو كان العلم بالإضافة مستلزماً لأحدهما أو لهما، لكان كل واحد منهما متوقفاً على العلم بالإضافة، فيلزم الدور وهو محال⁽³⁾.

وقال سيف الدين الأمدي: «العلم بالمدلول لا يتوقف على العلم بدلالة الدليل عليه، بل على العلم بالوجه الذي صار به الدليل دالاً على المدلول، وهما غيران⁽⁴⁾، والوجه الذي صار به الدليل دالاً غير إضافي، وإن كانت دلالة الدليل إضافية. فإذا ن العلم بدلالة الدليل، والعلم بالمدلول تابعان للعلم⁽⁵⁾ [بوجه دلالة الدليل]⁽⁶⁾،

(1) كل ما وضع بين المعقوفتين ساقط من (ق).

(2) زاد (ق) و(م): العلم.

(3) انظر: الرازي، المحصل، ص: 69.

(4) (م): متغايران.

(5) (ق): المدلول.

(6) (م): بالوجه.

وأحدهما ليس⁽¹⁾ تابعا للآخر؛ بل يقعان معا تبعا⁽²⁾ للعلم بوجه دلالة الدليل.

وهل⁽³⁾ العلم بالمدلول متأخر عن العلم بوجه دلالة الدليل أو معه؟ فيه خلاف.

فقال⁽⁴⁾ قوم بالتأخير؛ لأن العلم بوجه دلالة الدليل من أركان النظر، والنظر مضاف للعلم بالمدلول، فلو جاز أن يكون مع ركن من أركان النظر، لجاز أن يكون مع النظر.

والحق ما ارتضاه القاضي؛ وهو أن النظر بحث عن وجه دلالة الدليل، وبعد العثور عليه، فالنظر يكون مقتضيا، وليس ركنا منه، فلا يمتنع أن يكون العلم بالمنظور فيه مع العلم بوجه دلالة الدليل متعاقبان للنظر، ولا يمتنع اجتماع العلوم المختلفة⁽⁵⁾.

(1) سقطت من (ق).

(2) (م): تابعا.

(3) (ق): وهو.

(4) (م): قال.

(5) الأمدي، أفكار الأفكار: 1/ 147-148.

الباب السادس:

في العلم

ويشتمل الكلام فيه على ⁽¹⁾ مقدمة وأربعة فصول.

[المقدمة]

أما الكلام في المقدمة:

فاعلم أنه اتفق أكثر العقلاء على أن العلم أمر وجودي.

وأنكرت السوفسطائية وجود العلم، وهم على أربعة فرق:

- الفرقة الأولى: قدحوا في سائر العلوم وعمّموا الجحد، وقالوا: إنه لا علم.

- والفرقة الثانية: قدحوا في الحسيّات دون البديهيّات.

- والفرقة الثالثة: قدحوا في البديهيّات، واعترفوا بالحسيّات.

- والفرقة الرابعة: قالوا: لم يثبت عندنا ثبوت العلم ولا انتفاؤه.

واختلف المتكلمون في مكالمتهم:

♦ فذهب الأكثرون إلى المنع من مكالمتهم ⁽²⁾؛ فإن غاية الناظر اضطرار خصمه إلى

الضروريات، فمن كان مذهبه جحد الضرورة فكيف ينتفع بمكالمته.

♦ ومنهم من كلّم الفريق الأول بإلزام التناقض، فقال لهم: أنتم أنكرتم العلوم

وادعيتم العلم بانتفائها، وهذا تناقض لا ينكره عاقل.

(1) (م): عليه في.

(2) زاد (م): قالوا.

♦ ومنهم من أجاب عن مذهب⁽¹⁾ الفرقة الثانية والثالثة بأن يعذبوا بالضرب الوجع حتى يعترفوا⁽²⁾ بالحسّيات، وإذا اعترفوا بالحسّيات فقد اعترفوا بالبديهيّات؛ أي بالفرق بين وجود الألم وعدمه.

والحق ما ذهب إليه الجمهور من أن العلم أمر وجودي ثم اختلفوا بعد ذلك؛ هل هو من الصفات⁽³⁾ السلبية⁽⁴⁾ أم لا.

فذهب أبو علي بن سينا⁽⁵⁾ إلى أنه سلبي.

قال الإمام فخر الدين: «والدليل على بطلانه، أنه لو كان سلبيا، لكان سلب ما ينافيه»⁽⁶⁾، وإلا لجاز ثبوته مع ما ينافيه، فلا يكون المنافي منافيا. هذا خلف.

ثم لا يخلو إما أن يكون ما ينافيه سلبا أو جودا؛ فإن كان الأول: كان العلم وجودا؛ لأن سلب السلب وجود⁽⁷⁾ ضرورة. وإن كان الثاني: فهو باطل؛ لأنه لو كان العلم عبارة عن سلب ما ينافيه وهو وجود، لزم تحقّق العلم في كل صورة صدق عليها عدم ذلك المنافي، وهو محال؛ لأن عدم ذلك المنافي يصدق على العدم، فيلزم أن يكون العدم موصوفا بالعلمية، وهو محال بالضرورة⁽⁸⁾.

(1) سقط من (م).

(2) في الأصل: يعرفوا.

(3) (م): الصفات.

(4) (ق): السلييات.

(5) الفيلسوف والطبيب المشهور أبو علي بن عبد الله بن سينا البخاري (370-427هـ/ 980-1037م).

(6) الرازي، المحصل، ص: 145.

(7) في الأصل: وجودا، وفي (م) و(ق): وجوديا.

(8) راجع المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وعبارة⁽¹⁾ أخرى، قالوا: لو كان عدما لا يكون عبارة عن سلب أي أمر كان، والعلم ضروري، فهو إذن عبارة عن سلب ما يقابله؛ وهو الجهل، فلا يخلو إما أن يكون عبارة عن عدم الجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم، فيكون العلم عبارة عن عدم العلم، فيكون أمرا ثبوتيا. وإما أن يكون عبارة عن سلب الجهل المركب، لكن لا يلزم من سلب الجهل المركب حصول العلم؛ لاحتمال خلو الذات عنهما كما في خلو الجمادات.

«فإن قيل: ما ذكرتم وإن دلّ على أن العلم ثبوتي، فهو معارض بما يدلّ على كونه سلبيا⁽²⁾، وبيانه: أن الجهل البسيط نقيض العلم، والجهل البسيط ليس أمرا سلبيا، وإلا كان سلبه إثباتا - كما ذكرتموه -، ولو كان إثباتا لما صحّ سلب الجهل عن المعدوم المستحيل الوجود؛ لما فيه من إثبات الصفة الثبوتية / للعدم المحض، وهو محال. وإذا [ص: 5] كان الجهل البسيط ثبوتيا، فالعلم المناقض له يكون سلبيا⁽³⁾.

والجواب: أن هذا إنما يلزم أن لو كان الجهل البسيط نقيض العلم، وليس كذلك، بل هو مقابل له. والمتقابلان أعم من المتناقضين، ولا يلزم من كون أحد المتقابلين ثبوتيا أن يكون الآخر⁽⁴⁾ سلبيا؛ ولهذا فإنهما⁽⁵⁾ يجتمعان في الكذب بالنسبة إلى ما هو غير قابل للعلم، ولو كانا متناقضين لما اجتماعا في الكذب⁽⁶⁾.

وإذا بطل أن يكون العلم سلبيا، وجب أن يكون ثبوتيا.

(1) (ق) و(م): ويعبارة.

(2) (م): سلبيا.

(3) زاد (م): لا محالة.

(4) سقطت من (ق).

(5) (م): قيل إنها.

(6) (الأمدي، أبحاث الأفكار: 79 / 1).

انتهى الكلام في المقدمة، فلنرجع⁽¹⁾ إلى الفصول.

(1) (ق): فترجع، (م): فلنرجع إلى الكلام على الفصول، فنقول:.

الفصل الأول:

في حقيقته لغة واصطلاحاً

أما مدلوله في اللغة العربية، فهو عبارة عن "المعرفة"؛ يقال: "علمت الشيء أعلمه علماً" إذا عرفته، فلا يقال في شيء: "علمته"، إلا قيل فيه "عرفته"، ولا في شيء "عرفته" إلا قيل فيه "علمته".

ويقال: "رجل علامة"؛ أي عارف جداً، والهاء للمبالغة؛ كأنهم يريدون به: "داهية". ويسمى العلم علماً من أجل أنه علامة يهتدي⁽²⁾ بها العالم إلى ما جهل غيره ممن ليس بعالم، فالعلم والعلم والعالم كلها مشتقة من العلامة؛ لأن كل علم من العلوم في فن من الفنون هو علامة يهتدي بها العالم إلى مقصوده، وهو بمنزلة السمة والعلامة التي يرسم بها الشيء ليعرف.

وأما مدلوله في الاصطلاح: فاعلم - وفقك الله -⁽³⁾ أن الناس اختلفوا في تحديده على ثلاثة أقوال:

⊗ الأول: «أنه لا يجد»، وهو مذهب إمام الحرمين والغزالي [والإمام فخر الدين]⁽⁵⁾ -⁽⁶⁾.

(1) (ق) و(م): وسمي.

(2) في الأصل: يهدي؟.

(3) سقط اسم الجلالة في (م).

(4) زاد (م): القول.

(5) سقطت من الأصل، وأثبتت من (ق) و(م).

(6) راجع: "البرهان" للجويني: 1/ 97 وما يليها من الصفحات، و"المستصفى" للغزالي: 1/ 21، وقال

الرازي في "المحصل": «اختلفوا في حد العلم، وعندني أن تصوره بديهي؛ لأن ما عدا العلم لا ينكشف إلا به، فيستحيل أن يكون كاشفاً له، ولأني أعلم بالضرورة كوني عالماً بوجودي، وتصور العلم جزء منه،

وجزاء البديهي بديهي، فتصور العلمي بديهي»، ص: 145.

❖ والقول الثاني: «إنه يحد»، وهو مذهب الجمهور من العلماء على اختلاف العلماء في تحديد العلم، وعدم تحديده.

وعلة كل قول تشف إن شاء الله.

❖ والقول الثالث: إنه إنما يعرف بالتقسيم والمثال.

« فأما من قال: «إنه لا يحد»؛ فقد اختلفوا في سبب عدم تحديده على وجوه:

- أحدها: قال إمام الحرمين والغزالي: «لعسره، فإن تحديد الأشياء الظاهرة كالمدرجات الحسية⁽¹⁾، مثل رائحة المسك، وطعم العسل، مما يعسر جدا»⁽²⁾.

- وثانيها: أنه إنما امتنع تحديده؛ [لعدم العبارة المشهورة بخاصيته على صناعة الحدود، والحد عند هؤلاء عبارة عن الخاصية فقط.

- وثالثها: أنه إنما امتنع تحديده⁽³⁾؛ لأن الحد يؤخذ فيه الجنس الأقرب؛ كالبياض مثلا، فإن له جنسا عاما وهو العرضية، وجنسا خاصا هو اللونية التي هي وسط بين العرضية وبين البياضية، فإن اعتبرنا⁽⁴⁾ هذا في العلم، فلا يوجد له جنس⁽⁵⁾ أخص؛ إذ ليس إلا العلم على قول من ينكر الأحوال، أو العلم والعالمية على القول بالأحوال، والجنس الذي نسبته إليه نسبة اللونية إلى البياضية والسوادية غير مفهوم. وهذا القائل يقول: "الحد الحقيقي لا بد فيه من الجنس الأقرب والفصل".

(1) (م): الحسيات.

(2) انظر المصادر السابقة، وخصوصا المستصفى.

(3) الموضوع بين معقوفتين موجود في (ق) و(م) ولكنه سقط من الأصل.

(4) (ق) و(م): اعتبر.

(5) سقطت من (م).

- ورابعها: قال الإمام فخر الدين: «إنما امتنع تحديده لأنه ضروري، والضروري لا يحد»⁽¹⁾.

بيان ذلك: أنه لو لم يكن ضروريا، لكان نظريا؛ إذ لا واسطة بين الضروري والنظري، ولو كان نظريا يلزم منه الدور، والدور محال.

بيان الدور: أنه لو كان نظريا، لعلم بغيره الذي هو المعلوم لامتناع اكتسابه من نفسه، والمعلوم لا يعلم إلا بالعلم، فيلزم الدور، وهو محال.

وإذا بطل الدور⁽²⁾، بطل ما أدى إليه؛ وهو كونه نظريا، وإذا بطل كونه نظريا تعيّن أن يكون العلم⁽³⁾ ضروريا، وهو المطلوب.

وأما القائلون بتحديدده، فلهم فيه تعريفات:

▪ التعريف الأول: لأبي الحسن الأشعري: «أن العلم ما أوجب لمحلّه كونه عالما»⁽⁴⁾.

▪ والثاني: للأستاذ أبي بكر بن فورك: «إن العلم ما صح لمن اتصف به إحكام الفعل وإتقانه»⁽⁵⁾.

▪ والثالث: للقاضي أبي بكر: «إن العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به عليه»⁽⁶⁾.

(1) راجع: المحصل، ص: 144-145.

(2) سقط: "بطل الدور" من (ق).

(3) سقطت الكلمة من (م).

(4) انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 5، وقال الآمدي: «قال الأشعري: فيه

[=العلم] عبارات: الأولى: العلم هو الذي يوجب كون من قام به يكون عالما، الثانية: هو الذي يوجب

لمن قام به اسم العالم، الثالثة: العلم إدراك المعلوم على ما هو به»، أبكار الأفكار: 1/ 74.

(5) المصدر السابق: 1/ 75.

(6) التمهيد، ص: 25، وراجع: الإنصاف، ص: 22 وما يليها.

- والرابع: للأستاذ أبي إسحاق الإسفرائني: «إن العلم هو تبين المعلوم على ما هو به»⁽¹⁾.
- والخامس: «أن العلم إضافة بين العالم والمعلوم»، وقد مال الإمام الفخر إلى هذا القول في بعض تواليفه⁽²⁾.
- واعلم أن هذه التعريفات قد أُورد على كل واحد منها أسئلة كثيرة⁽³⁾، تركتها خوف التطويل.
- والتعريف السادس: ذكره أبو عمرو بن الحاجب قال: «أوضح⁽⁴⁾ الحدود صفة توجب تمييزاً لا تحتل النقيض»⁽⁵⁾، فدخل إدراك الخواص كالأشعري، وإلا زيد في الأمور المعنوية»⁽⁶⁾.

فقوله: «صفة»: كالجنس يتناول جميع صفات النفس.

ص: 76] وقوله: «توجب تمييزاً»: احتز به عما لا يوجب تمييزاً، / كالحياة، والقدرة، والإرادة.

وقوله: «لا تحتل النقيض»: احتز به من الظن.

واعلم أن هذا الحد يتناول العلم بالأمور الكلية المعقولة، ويتناول الإدراك بالأمور الجزئية المحسوسة بإحدى الخواص الخمس الظاهرة.

(1) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب: 2 / 418.

(2) انظر: مفاتيح الغيب: 1 / 108.

(3) سقطت من (م).

(4) في الأصل: واضح، (ق): وأصح.

(5) زاد (ق): بوجه من الوجوه.

(6) ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، 1 / 205. وفيه «أصح» كما أثبت (ق).

وقد اختلف في "الإدراك"، فذهب أبو الحسن الأشعري إلى «أنه من قبيل العلم»⁽¹⁾، وقال قوم: «إنه نوع مغاير للعلم».

احتج أبو الحسن بأنه لو لم يكن من جنس العلوم، لجاز وجود الإدراك بلا علم، فيكون راثياً للشيء، لا مسا له، غير عالم بوجوده، [وإذا كان غير عالم بوجوده]⁽²⁾، جاء الشك في وجوده، والشك في وجوده مع رؤيته ولمسه محال، فالقول بأنه ليس من جنس العلوم محال.

واحتج من قال بالمغايرة بينهما بوجهين:

- الأول: أن العلم يتعلق بالموجود والمعدوم، والإدراك لا يتعلق إلا بالموجود.
- الثاني: أن العلم يتعلق بنفسه وبغيره، والإدراك [لا يتعلق بنفسه، وإنما]⁽³⁾ يتعلق⁽⁴⁾ بغيره فافترقا.

وإذا عرفت هذا، فذكر⁽⁵⁾ أبو عمرو هذا الحد على وجه يشمل⁽⁶⁾ الجميع على ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعري وأشار إليه بقوله: «فيدخل إدراك الخواس كالأشعري»؛ أي كما ذهب إليه الأشعري.

وقوله: «ولا زيد في الأمور المعنوية»: إشارة إلى المذهب الثاني، وهو قول من يرى أن الإدراك ليس من جنس العلم؛ فإنه يحذف العلم بحد أخص من الحد الأول، فيزيد

(1) انظر ما ذكره ابن فورك بهذا الخصوص، في "المقالات"، ص: 6 وما بعدها.

(2) ساقط من (م).

(3) سقطت من (م).

(4) زاد (م): إلا.

(5) (م): فقد ذكر.

(6) (ق): يشتمل.

عليه في الأمور المعنوية، وإذا زيد عليه⁽¹⁾ هذا خرج عنه إدراك الحواس؛ لأن إدراكه إنما هو للأمور الجزئية الحسية الظاهرة.

▪ والتعريف السابع: للفلاسفة أنهم قالوا: «هو انطباع صورة المعلوم في النفس».

وأما المعتزلة فلهم فيه حدود كثيرة، كلها مدخولة، تركتها خوف التطويل.

وأما القائلون بأن العلم لا يحد، ولكنه يعرف بالسبر والتقسيم، فلهم فيه طرق، أنصرها ما ذهب إليه أبو عمرو بن الحاجب قال:

«واعلم أن ما عنه الذكر الحُكْمِيّ، إما أن يحتمل متعلقه النقيض بوجه أو لا.

والثاني: العلم.

والأول: إما أن يحتمل النقيض عند الذاكر، أو قدره أو لا.

والثاني: الاعتقاد، فإن طابق فصحيح، وإلا ففاسد.

والأول: إما أن يحتمل النقيض وهو راجح، أو لا.

والراجح الظن، والمرجوح الوهم، والمساوي الشك.

وقد علم بذلك حدودها»⁽²⁾.

اعلم أن الذكر الحُكْمِيّ وهو قولنا: "زيد قائم، وقام زيد"، وكذلك الكلام النفساني الذي هو مدلول قولنا: "زيد قائم"، يصدق عليه أيضا الذكر الحُكْمِيّ، والشيء الذي عنه الذكر الحُكْمِيّ هو قيام زيد في الخارج، أي في نفس الأمر.

(1) (م): عنه.

(2) ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، 1/ 206.

الفصل الثاني:

في أقسام العلم

وهو ينقسم إلى القديم والحادث.

❖ فالقديم: «صفة الباري - تعالى - القائمة بذاته، المتعلقة بالمعلومات غير المتناهية، الموجبة له حكم الإحاطة، الذي لا يوصف بالصدق ولا بالكذب، المتقدس عن كونه ضروريا أو كسبيا⁽¹⁾».

فقوله: «صفة الباري - تعالى -»؛ دخل⁽²⁾ فيه الصفات النفسية، والمعنوية، والمعاني.

وقوله: «القائمة بذاته»؛ أخرج به النفسية والمعنوية، أما الصفة النفسية؛ فلأنها عين الذات، وأما المعنوية؛ فلأنها حالة لا موجودة ولا معدومة.

وقوله: «المتعلقة بالمعلومات»؛ يدخل فيه جميع الصفات المتعلقة.

وقوله: «غير المتناهية»؛ أخرج به السمع والبصر وسائر الإدراكات؛ لأنها لا تتعلق إلا بالموجود فقط.

وقوله: «الموجبة له حكم الإحاطة»؛ أخرج به القدرة والإرادة، ودخل⁽³⁾ به العلم؛ إذ هو مساو للكلام في التعلق، وهو يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل، والقدرة والإرادة ليستا كذلك.

وقوله: «الذي لا يوصف بالصدق ولا بالكذب»؛ أخرج به العلم، والخبر الصادق الذي هو نصوص الكتاب والسنة؛ لأنها صادقة، وأخرج به الخبر الذي ليس كذلك.

(1) (م): اكتسابيا.

(2) (ق) و(م): تدخل.

(3) (ق) و(م): وأدخل.

وقوله: «المنزه عن كونه ضروريا أو كسبيا»؛ «تنبيه على أن علم الله - تعالى - ليس بضروري، ولا كسبي»، هذا تفسير أبي إسحق بن دهاق لهذا الحد في «الإرشاد»⁽¹⁾.

[ص: 77] ❊ وأما العلم / الحادث فينقسم ثلاثة أقسام:

- ضروري.

- وبديهي.

- ونظري.

▪ فالضروري: «هو العلم الحادث الذي لا قدرة للعبد على دفعه، مع اقترانه بإحدى الحواس الخمس».

▪ والبدهي: «هو العلم الحادث الذي لا قدرة للعبد على دفعه، إلا أنه لا يقترن بشيء من الحواس»؛ وذلك كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين، وأن الضدين لا يجتمعان، وأن الكل أعظم من الجزء، وأن الموجود الواحد لا يكون قديما حادثا.

▪ وأما العلم النظري: «فهو المقدور بالقدرة الحادثة».

واعترض على قسمة العلم إلى القديم والحادث، وذلك من وجهين:

- أحدهما: أن القسمة حقيقة إنما هي⁽²⁾ الافتراق، وذلك إنما يكون في الأجسام لا في المعاني.

- وثانيهما: أن القسمة إن أريد بها قسمة الأنواع فذلك باطل؛ لأن النوعية تشعر بالدخول تحت جنس واحد، ومعلوم أن علمه - تعالى - ليس من جنس علمنا، ولا تجمعنا خاصية جنس بحال.

(1) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 1 / 65.

(2) سقطت من (ق).

الفصل الثالث:

في مراتب العلوم

قال سيف الدين الأمدي: «لا نعرف خلافا في جواز كون العلم النظري مستندا إلى علم ضروري، أو إلى علم نظري مستندا في الآخرة إلى علم ضروري، وإنما⁽¹⁾ الخلاف في جواز استناد العلم الضروري إلى النظري، أو إلى ضروري آخر.

أما استناد العلم الضروري إلى النظري، [فقد اختلف فيه أصحابنا:

فمنهم من جوزه اعتمادا منه على أن العلم باستحالة اجتماع الضدين ضروري]⁽²⁾، والتضاد لا يكون إلا بين الأعراض، والعلم بوجود الأعراض نظري لا ضروري، فالعلم باستحالة⁽³⁾ اجتماع الأضداد ضروري، وهو مستند إلى العلم بوجود الأضداد، وهو نظري، ولهذا فإن من لا يعلم وجود الأضداد، لا يحكم باستحالة اجتماعها.

وأنكره الباكون من حيث إن العلم الضروري لا خلو للنفس عنه، بخلاف العلم النظري⁽⁴⁾، فإنه لا يمتنع⁽⁵⁾ الخلو منه بتقدير عدم النظر، فلو كان العلم الضروري مستندا إلى العلم النظري، لأفضى إلى جواز خلو النفس عن الأصل مع امتناع خلوها عن التابع وهو محال⁽⁶⁾.

(1) في غير (م): وإما.

(2) الموجود بين معقوفتين سقط من (م).

(3) سقطت من (م).

(4) سقطت من (م).

(5) في غير (ق): يمتنع.

(6) الأمدي، أبكار الأفكار: 91 / 1.

«وأما أنه هل⁽¹⁾ يجوز استناد⁽²⁾ العلم الضروري إلى الضروري، فقد اختلف فيه أصحابنا أيضا:

فجوزه القاضي أبو بكر محتجا عليه بأن العلم الضروري بأمر من الأمور الخارجة عن نفس العالم به، متوقف على العلم بنفس العالم، وعلم المرء بنفسه ضروري، وأنكره آخرون اعتمادا منهم على أن الضروري لو افتقر إلى أمر آخر في حصوله؛ لخرج عن كونه ضروريا.

والحق أنه إن⁽³⁾ قيل بأن الضروري يكون بعد معرفة مفردات القضية، متوقفا⁽⁴⁾ على أمر يتضمنه، فهو غير ضروري؛ فالحق ما قاله النفاة.

وإن أريد به ما يلزمه على وجه لا يكون متضمنا له، فالحق ما قاله القاضي⁽⁵⁾.

(1) سقطت من (ق).

(2) سقطت من (ق).

(3) سقطت من (ق).

(4) سقطت من (م).

(5) الآمدي، أبحار الأفكار: 1/ 94.

الفصل الرابع:

في محل العلم الحادث

قال سيف الدين: «واعلم أن العلم ينقسم إلى: ما يتعلق بالكليات، وهي المعاني المشتركة بين الجزئيات [المجردة عن المخصصات الموجبة للتشخيص]⁽¹⁾؛ [كالعلم بحقيقة الجسم من حيث هو جسم، وهو ما يصلح لاشتراك الأجسام المشخصة فيه]. وإلى العلم بالجزئيات]⁽²⁾ التي لا يصلح معناها لاشتراك كثيرين فيها؛ [كالعلم بهذا الجسم وهذا الجسم ونحوه].

فأما القسم الأول: فقد قال⁽³⁾ الفلاسفة: "إن محله النفس".

وأما القسم الثاني: فمحله قوى جسمانية قائمة بأجزاء خاصة بالبدن، وتلك القوى منقسمة إلى: ظاهرة وإلى⁽⁴⁾ باطنة:

فأما القوى الظاهرة فهي: الخواس الخمس الظاهرة: وهي السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس.

فالسمع: «عبارة عن قوة مرتبة في عصبية سطح الدماغ بصماخ الباطن من الأذن، من شأنها إدراك ما يتأدى إليها من الأصوات الحادثة بواسطة تموج الهواء».

والبصر: «عبارة عن قوة مرتبة في العصبية المجوفة من العين، من شأنها إدراك ما ينطبع في الرطوبة الجلدية من أشباح الأجسام ذوات الألوان المضيئة، والمستتيرة بواسطة / الأجسام المشفة».

[ص: 78]

(1) سقطت من النسخ المخطوطة، وأثبتناها من كتاب الآمدي.

(2) سقطت من (م).

(3) (ق) و(م): قالت.

(4) سقطت من (ق).

والشم: «عبارة عن قوة مرتبة في زائدي مقدم الدماغ، من شأنها إدراك ما يتأدى إليها من الرائحة بواسطة الهواء المستنشق».

والذوق⁽¹⁾: «عبارة عن قوة منبهة في العصبية المنبسطة على السطح⁽²⁾ الظاهر من اللسان، من شأنها أن تدرك ما يرد عليها من الطعوم بتوسط⁽³⁾ ما فيه من الرطوبة الغذائية».

واللمس: «عبارة عن قوة منبهة في كل البدن، من شأنها إدراك ما ينفع منه البدن من الكيفيات الملموسة».

وأما القوى الباطنة: فهي خمس أيضاً، وهي المعبر عنها بالحس المشترك، والمصورة⁽⁴⁾، والمتخيلة، والوهمية، والحافظة.

أما الحس المشترك: «فعبارة عن قوة مرتبة من مقدم التجويف الأول من الدماغ، من شأنها إدراك ما يتأدى إليها من الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة».

وأما المصورة: «فعبارة عن قوة مرتبة في مؤخر التجويف الأول من الدماغ، من شأنها حفظ ما يتأدى إلى الحس المشترك من الصورة».

وأما المتخيلة: «فعبارة عن قوة مرتبة في مقدم التجويف الأوسط من الدماغ من شأنها الحكم على ما في الصور بالاتفاق والافتراق».

(1) ما بين معقوفتين سقط من (ق) و(م).

(2) سقطت من (ق).

(3) (ق): بواسطة.

(4) (ق) و(م): والصورة.

وأما الوهمية: «فعبارة عن قوة مرتبة في مؤخر التجويف الأوسط⁽¹⁾ من الدماغ، من شأنها إدراك المعاني غير المحسوسة من المعنى المحسوس»، كالمعنى الذي تدركه الشاة من الذئب، موجبا لنفرتها منه.

وأما الحافظة: «فعبارة عن قوة مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ، من شأنها حفظ ما أدركته الوهمية».

وزعم بعض المتفلسفة المتأخرين، أن المدرك للكليات والجزئيات إنما هو⁽²⁾ النفس، والقوى الظاهرة والباطنة غير مدركة، بل آلة في إدراك النفس لهذه المدركات⁽³⁾.

قال سيف الدين: «وأما أصحابنا، فالبنية المخصوصة عندهم غير متوسطة، بل كل جزء من أجزاء⁽⁴⁾ الإنسان إذا قام به إدراك أو علم؛ فهو مدرك عالم به، وهل ذلك مما يقوم بالقلب أو غيره؟ فمما لا يجب عقلا ولا يمتنع، لولا دَلَّ عليه الشرع بقوله - تعالى -: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾⁽⁵⁾»، وقوله: ﴿أَقْلَمَ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾⁽⁷⁾». ⁽⁸⁾

(1) (ق) و(م): الأول؟؟.

(2) (ق) و(م): هي.

(3) الأمدي، أبكار الأفكار: 108 / 1-109.

(4) زاد (ق): بدن.

(5) ق / 37.

(6) الأمدي، أبكار الأفكار: 110 / 1.

(7) كتبت الآية في الأصل و(ق) خطأ، حيث وردت فيها كما يلي: (فلم تكن لهم قلوب يعقلون بها)؟؟؟؟.

(8) الحج / 44.

الباب السابع:

في العقل

ويشتمل الكلام فيه على فصلين⁽¹⁾:

الفصل الأول⁽²⁾:

في مدلوله لغة واصطلاحاً

أما مدلوله لغة، فالعقل هو العلم، ولا يخصّ علماً دون علم، تقول: علمت الشيء وعقلته بمعنى واحد، وهو بحكم الاشتقاق جاز في كل علم. وقد سئل الخليل عن العقل فقال: «هو العلم»⁽³⁾.

وقال بعض العلماء: «العقل مشتق من عقل الدابة، وإنما سميت الصفة التي في الإنسان العاقل عقلاً؛ لأنها تعقل النفس وتمنعها من الاسترسال في هواها، وهو مجاز في غير هذا؛ إذ أصله في الوضع ما ذكرناه⁽⁴⁾، ثم نُقل إلى العلم حتى صار المفهوم من قول القائل: عرفت، وعقلت، ودريت، وعلمت، وشعرت، وفهمت، واحداً⁽⁵⁾».

وقال الشيخ أبو الحسن والأستاذ أبو إسحاق: «العقل هو العلم»⁽⁶⁾، بدليل أنه لا يقال: عقلت وما علمت، وعلمت وما عقلت، وإنما يقع التخصيص بحسب العرف.

(1) (ق): على فصول.

(2) سقطت من (م).

(3) راجع: الفيروزآبادي، القاموس المحيط: تح: المجموعة: 1/ 1033، وانظر: الزبيدي، تاج العروس: 18/30.

(4) (م): ما ذكر فيه.

(5) (ق): بمعنى واحد، (م): شيء واحد.

(6) راجع: ابن فورك، مقالات أبي الحسن الأشعري، ص: 29.

وهو بحسب اللغة يعرض فيه اشتراك قريب من القصد الذي يتكلم فيه، واشتراك بعيد جدا:

فأما الاشتراك القريب: فهو يقع على العلوم الثلاثة المتقدمة، وكذلك يطلق ويراد به عقد التكليف، وهو ما به يمكن التمييز والاستدلال على ما وراء المحسوس.

وقد يقال لمن عمل لمعاده واستقر بالتقوى لزاده: عاقل، ومن هذا قوله - عليه السلام -: (الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت) ⁽¹⁾. فـ«الكيس»؛ هنا المراد به: العاقل. وقد يطلق أيضا على الكثير السكون، وهذا كله من الاشتراك القريب.

والعقل الذي يقصد هنا ويتكلم عليه هو أحد العلوم الثلاثة؛ وهو البديهي.

وقيل: العقل المقصود هنا هو الشروط بالتكليف.

وأما الاشتراك ⁽²⁾ البعيد: فهو كعقل الدابة، وعقل البعير، ويطلق أيضا على المرأة الشريفة ذات المنصب.

وقال الزبيدي: «يقال: عقيلة القوم أي سيدتهم» ⁽³⁾.

(1) قال المعجلوني في «الكشف»: حديث: «(الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه هواها، وتمنى على الله - تعالى -)». رواه أحمد، وابن ماجه، والحاكم، والعسكري، والقضاعي، والترمذي وقال: «حسن» عن شداد بن أوس مرفوعا. وقال الحاكم: «صحيح على شرط البخاري». وتعقبه الذهبي بأن سنده ابن أبي مريم واه،... ورواه البيهقي عن أنس بلفظ: (الكيس من عمل لما بعد الموت، والعاري: العاري من الدين، اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة)، واشتهر في الرواية الأولى: زيادة الأمانى بعد: (وتمنى على الله). بل هي رواية كما في المناوي، كشف الخفاء: 2/ 136. والحديث ضعفه الألباني في «ضعيف سنن ابن ماجه»، رقم: 4336: 4/ 234، وفي «السلسلة الضعيفة»، رقم: 5319، م: 11، ق: 1/ 499.

(2) (م): والاشتراك.

(3) نظرا لعدم وجود هذا النص بالمطبوع من كتاب «مختصر العين» للزبيدي الأندلسي، فنكتفي بنقل ما ذكره مرتضى الزبيدي في «تاج العروس» حيث قال: «العقيلة من القوم: سَيِّدُهُمْ. العقيلة، من كل شيء: أَكْرَمُهُ»، التاج: 29/ 30.

[ص: 79]

وأما مدلوله/ في الاصطلاح فقد اختلف الناس فيه اختلافا كثيرا:

فقال مالك وجماعة من أهل العلم: «إن العقل نور يُميز به بين الحق والباطل»⁽¹⁾.

وقال الشافعي: «إنه آلة التمييز، وينتقض بالحواس»⁽²⁾ (3).

وقال أبو الحسن الأشعري: «العقل هو العلم بالوجوب والجواز والاستحالة»⁽⁴⁾.

وقال القاضي أبو بكر: «هو»⁽⁵⁾ بعض العلوم الضرورية»⁽⁶⁾، وهو راجع إلى ما قاله الشيخ أبو الحسن.

وقال أبو المعالي: «هو صفة يتأتى بها درك العلوم»⁽⁷⁾ وليس منها»⁽⁸⁾.

[وحكى أصحاب المقالات عن الحارث بن أسد المحاسبي أنه قال: «العقل غريزة يتوصل بها إلى المعرفة وليس منها»] (9) - (10).

(1) انظر: الغزالي، الإحياء: 1/ 80، وأبو الحسين يحيى بن أبي الخير، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، تح: سعود بن عبد العزيز الخلف: 3/ 769 مثلاً.

(2) سقطت من (م).

(3) ابن النجار، شرح الكوكب المنير، تح: محمد الزحيلي ونزيه حماد، ص: 80.

(4) ابن فورك، مقالات أبي الحسن الأشعري، ص: 30، وانظر: الغزالي، الإحياء: 1/ 85.

(5) (ق) و(م): هي.

(6) التقريب والإرشاد (الصغير)، ص: 96.

(7) (ق): العلم.

(8) قال الجويني في البرهان: «فإن قيل فما العقل عندكم؟ قلنا: ليس الكلام فيه بالهين، وما حوم عليه أحد من علمائنا غير الحارث بن أسد المحاسبي - رحمته الله - فإنه قال: "العقل غريزة يتأتى بها درك العلوم، وليست منها". فالقدر الذي يحتمل هذا المجموع ذكره أنه: "صفة إذا ثبتت تأتي بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات"». 1/ 95.

(9) سقطت من الأصل وأثبت الساقط من (ق) و(م).

(10) عن هذا التعريف بتفصيل انظر: الحارث المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تح: حسين القوتلي، ص: 201 وما يليها من الصفحات.

وأما المعتزلة فقالوا: «هو ما يميز به العاقل⁽¹⁾ بين الحُسن والقُبْح».

وأما الفلاسفة فقال بعضهم: «هو جوهر مدرك للأشياء بحقائقها الطبيعية»⁽²⁾.

وقيل: «جوهر لطيف في البدن، ينبعث شعاعه فيه، بمنزلة السراج في البيت».

وقال أرسطاطاليس: «العقل نوعية الأشياء الدائمة»⁽³⁾.

وقال أفلاطون⁽⁴⁾: «هو تمييز⁽⁵⁾ الأشياء وتفصيلها»⁽⁶⁾.

وقال⁽⁷⁾: «هو ما قويت به النفس على هواها».

وقال الناشئ⁽⁸⁾: «هو ما تناولت به النفس علم ما غاب عنها».

وقالت طائفة منهم: «هو العالم العلوي، وهو المدبر لهذا العالم عندهم».

(1) (ق): العقل.

(2) هذا تعريف الكندي للعقل، انظر: الكندي، الرسائل الفلسفية، تح: عبد الهادي أبو ريذة، ص: 165.

(3) انظر تعريفات أرسطو للعقل في: الكندي، الرسائل الفلسفية، ص: 353. والفارابي: رسالة في العقل،

تح: موريس بويج، ص: 9. وابن سينا، كتاب الحدود، تح: أملية غواشون، ص: 12.

(4) أرسطوكليس بن أرسطون (427 أو 428 - 347 أو 348 ق م)، الفيلسوف اليوناني الشهير، مؤسس أكاديمية أثينا.

(5) (ق) و(م): تميز.

(6) هذا التعريف نسبته لأفلاطون المبشر بن فاتك في كتابه: "مختار الحكم ومحاسن الكلم"، تح: عبد الرحمن

بدوي، ص 133.

(7) في غير (م): وقيل.

(8) أبو العباس عبد الله بن محمد بن شرشير الناشئ، الشاعر المتكلم، من أهل الانبار، أقام ببغداد مدة طويلة،

ثم خرج إلى مصر فزها، وله كتب ينقض فيها كتب المنطق وأشعار في ذلك، وكان شاعرا، وله قصيدة

على روي واحد وقافية واحدة تكون أربعة آلاف بيت ذكرها الناجم وذكر أنه أنشده إياها. وكان يقول في

خلاف كل معنى قالت فيه الشعراء. ومات في سنة ثلاث وتسعين ومئتين (293 هـ / 906 م)... انظر:

السمعاني، الأنساب، تح: عبد الرحمن المعلمي، رقم: 4040: 13/10.

وقال الطبائعيون: «هو اعتدال المزاج».

وقال بعض الحشوية: «هو قديم».

وقال بعض العلماء: «العقل يطلق بالاشتراك عند جماهير أهل الحق⁽¹⁾ على ثلاثة أوجه:

- الأول: أنه يطلق على صحة الفطرة الأولى في الناس، وحده أنه غريزة يتهيأ بها النظر في المعقولات. وإلى هذا المذهب ذهب أبو المعالي في «البرهان»⁽²⁾. وقال: «لم يحم عليه من علمائنا غير المحاسبي؛ فإنه قال: «العقل غريزة يتهيأ بها درك العلوم وليست منها»، وهو اختيار الغزالي: «أن العقل غريزة بها»⁽³⁾ تتهيأ النفس الإنسانية لقبول حقائق المعقولات»⁽⁴⁾.

- والوجه الثاني: ما يكتسبه الإنسان بالتجربة من الأحكام، فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات يستنبط منها⁽⁵⁾ المصالح والأغراض.

- والوجه الثالث: هو وقار الإنسان وهيئته فيكون حده، أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه.

فهذه هي المذاهب المذكورة في العقل».

(1) (ق) و(م): أهل العلم.

(2) وهو كتابه الشهير في أصول الفقه، نشر مراراً، وقد قام د. عبد العظيم محمود الديب - المتخصص في تراث الجويني - بتحقيقه وصدر أولاً بقطر سنة 1399 على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني، ثم عن دار الوفاء، المنصورة، مصر (وصل طبعه في هذه الدار إلى الطبعة الرابعة، آخرها طبعة سنة: 1418 هـ)، وقام بعضهم بالسطو على مجهود الدكتور الديب في هذا التحقيق.

(3) سقطت من (م).

(4) انظر: الغزالي، المستصفى، ص: 22.

(5) (ق) و(م): بها.

قال بعض علمائنا: «واعلم أن أكثر هذه المذاهب ⁽¹⁾ باطلة أو مدخولة إلى ما قاله الشيخ أبو الحسن والقاضي أبو بكر في آخر قوله».

قال الإمام فخر الدين؛ - وهو الصحيح - إن العقل هو بعض العلوم الضرورية، «وهو العلم بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات» ⁽²⁾.

والدليل على ذلك أن العقل ⁽³⁾ إما موجود أو غير موجود: ولا يصح أن يكون العقل غير موجود؛ لأن العدم نفي محض، فتعين أن يكون العقل ⁽⁴⁾ موجودا.

ثم إن الموجود إما قديم أو حادث: وباطل أن يكون قديما؛ لقيام الدليل على أن كل موجود سوى الله - تعالى - حادث، فتعين أن يكون العقل من قبيل المحدثات.

ثم المحدثات إما جواهر أو أعراض: والأول باطل؛ لوجوب تماثل الجواهر، فلو كان الجوهر عقلا، لكان كل جوهر عقلا، وذلك باطل، فتعين أن يكون عرضا.

ثم لا يخلو أن يكون من قبيل العلوم ⁽⁵⁾ أو خارجا عنها. والثاني باطل، وإلا لصح انفكاك أحدهما عن الآخر، وهو محال؛ لامتناع أن يوجد عاقل لا يعلم شيئا، أو عالم ليس بعاقل. وإذا بطل القسم الثاني تعين الأول.

(1) زاد (م): كلها.

(2) انظر: الرازي، المحصل، ص: 150.

(3) (ق) و(م): العلوم؟؟.

(4) سقط من (ق) و(م).

(5) (م): المعلوم؟؟.

ثم لا يخلو أن يكون كل العلوم⁽¹⁾ أو بعضها: لا جائز أن يكون كل العلوم⁽²⁾؛ لأن الذات العارية عن معظم العلوم تكون متصفة بالعقل، فلو كان العقل عبارة عن جميع العلوم، لما اتصفت الذوات العارية عن بعض العلوم بالعقل.

وأيضاً لا يصح أن تكون كل العلوم لقوله - تعالى -: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾⁽³⁾.

وإذا أثبت⁽⁴⁾ أنه بعض العلوم، والعلوم⁽⁵⁾ إما نظرية أو ضرورية، ولا جائز أن يكون يكون نظرياً؛ لأن العلوم النظرية مشروطة بالعقل؛ إذ يمتنع حصولها إلا بعد الفكر والتأمل، والنظر [والتأمل]⁽⁶⁾ بدون العقل⁽⁷⁾ محال. فلو كان العقل عبارة عن العلوم النظرية لزم كون⁽⁸⁾ الشيء شرطاً لنفسه وهو محال؛ لأن الشرط متقدم على المشروط [ص: 80] بالذات، والمشروط/ عنه بالذات، فلو كان العقل هو العلم النظري، لزم أن يكون الشرط هو المشروط، وذلك محال، فتعين أن يكون من قبيل العلوم الضرورية.

ثم لا يخلو إما أن يكون عبارة عن جميع العلوم الضرورية، أو يكون عبارة عن بعضها، والأول باطل؛ لأن العلم بالمحسوسات من الضروريات، وقد يعقل من لا⁽⁹⁾ إدراك له أصلاً، وقد يوجد أيضاً علوم الحواس بدون العقل في البهائم.

(1) (م): كالعلوم؟؟.

(2) (م): كالعلوم.

(3) الإسراء/ 85.

(4) (ق): وإذا ثبت، (م): ولذا ثبت؟؟.

(5) سقطت من (ق).

(6) ساقط من (ق) و(م).

(7) زاد (ق): للعاقل.

(8) (ق): أن يكون.

(9) سقطت من (م).

فثبت بهذا أن العقل نوع من العلوم الضرورية، وهو العلم بالأمور الكلية البديية، وهو العلم بجواز الجائزات؛ كالعلم بجواز وقوع أمثال ما وقع من هذه الموجودات الحادثة، ووجوب الواجبات؛ كالعلم باتحاد وصف الموجود بالقدم والحدث، [واستحالة المستحيلات؛ كالعلم باستحالة وصف الموجود بالقدم والحدث]⁽¹⁾ معاً، وكاجتماع الضدين.

وهذه القسمة ضرورية.

وعلى هذا الدليل أسئلة تركتها خوف التطويل.

واحتج من قال بأن العقل جوهر بقوله - (عليه السلام) - (إن الله - تعالى - خلق العقل في أحسن صورة، وقال له: أقبل، فأقبل، وقال: أدبر، فأدبر، فقال له الله - تعالى - أنت أكرم خلقي، بك أكرم، وبك أهين، وبك أعذب، وبك أثيب)، وفي رواية أخرى: (أول ما خلق الله العقل)⁽²⁾، وهذا يدل على أنه ليس من قبيل الأعراض.

(1) سقطت من الأصل، وأثبتت من النسختين (ق) و(م).

(2) الحديث الأول أخرجه الطبراني في "الكبير" عن أبي أمامة، رقم: 8086 / 8 / 283، وفي الأوسط عن أبي هريرة، رقم: 1845 / 2 / 235، وعن أبي أمامة، رقم: 7241 / 7 / 190، وسئل ابن تيمية: عن أحاديث: هل هي صحيحة؟ وهل رواها أحد من المعترين بإسناد صحيح؟ «وهي قوله: (أول ما خلق الله العقل، قال له: أقبل، فأقبل. ثم قال له: أدبر، فأدبر. ثم قال: وعزقي وجلالي ما خلقت خلقاً أكرم علي منك: بك آخذ وبك أعطي؛ وبك أثيب وبك أعاقب)». وقوله: (أمرت أن أخطب الناس على قدر عقولهم)، وهل هذا اللفظ هو لفظ حديث؟ أو فيه تحريف؟ أو زيادة أو نقص؟... فأجاب: "أما الحديث الأول فهو كذب موضوع عند أهل العلم بالحديث، ليس هو في شيء من كتب الإسلام المعتمدة، وإنما يرويه مثل داود ابن المحبر وأمثاله من المصنفين في العقل، ويذكره أصحاب "رسائل إخوان الصفا" ونحوهم من المتفلسفة. وقد ذكره أبو حامد في بعض كتبه وابن عربي وابن سبعين وأمثال هؤلاء وهو عند أهل العلم بالحديث كذب على النبي - (ﷺ) - كما ذكر ذلك أبو حاتم الرازي وأبو الفرج ابن الجوزي وغيرهما من المصنفين في علم الحديث"، مجموع الفتاوى: 336 / 18 وما بعدها.

أجاب⁽¹⁾ الأصحاب عنه من وجوه:

- أحدها: ما ذكرناه من الدليل الدال على أن العقل عرض، والعرض لا يتمثل ولا يتشكل ولا يجوز عليه الإقبال والإدبار.

- والثاني: أن هذا الحديث غير صحيح.

- سلمنا صحته، ولكنه من قبيل الآحاد، ولا يفيد إلا الظن، والمسألة علمية، فلا تثبت إلا بالقطع؛ وهو الجواب الثالث.

- والرابع⁽²⁾: أنا نتأول⁽³⁾ الحديث توفيقاً بين خبر الواحد وما ذكرناه من الدليل العقلي، وبيان تأويله أن قوله - ﷺ -: (خلق الله العقل في أحسن صورة)⁽⁴⁾ أي: أنشأه فيها وأبدعه، ثم أقبلت تلك الصورة بالعقل.

وأما ما ذكره المعتزلة، فمبني على التحسين والتقبيح، وهذه القاعدة عندنا باطلة.

وأما ما ذكره الطبائعيون، ففاسد لما فيه من الإجمال⁽⁵⁾.

وأما ما ذكره الحشوية، فباطل لقيام الدليل على أن⁽⁶⁾ كل ما سوى الله - تعالى - حادث.

(1) زاد (ق): بعض.

(2) سقطت من (م).

(3) في الأصل: نتأولوا؟؟.

(4) لم أقف عليه، وذكر الغزالي هذا الكلام في "التبر المسبوك في نصيحة الملوك"، انظره: ضبط وتصحيح:

أحمد شمس الدين، ص: 115.

(5) (م): الاحتمال.

(6) سقطت من (م).

الفصل الثاني:

في تعيين⁽¹⁾ [محل]⁽²⁾ العقل

اعلم أن من الجائز أن يخلق الله - تعالى - العقل في كل جوهر حي، وإذا كان ذلك من قبيل الجائزات العقلية، فاستناد تعيينه في العادة إما إلى ضرورة الحس، أو إلى بديهة العقل، أو إلى تعيين الشارع.

ولا يمكن في ذلك ادعاء ضرورة الحس، ولا بديهة العقل؛ لأن العقلاء قد اختلفوا في ذلك، ولكن الشرع⁽³⁾ قد عين محله، فقال - تعالى -: ﴿أَقْلَمَ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ بَتَّكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْمَلُونَ بِهَا﴾⁽⁴⁾، وإليه الإشارة بقوله - ﷺ - (إن في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب)⁽⁵⁾، وهذا هو الذي ذهب إليه مالك، وهو قول أهل السنة من المتكلمين.

وقال أبو حنيفة: «محله الرأس»، وبه قالت المعتزلة.

وينبني على هذا الخلاف مسألة فقهية، وهي أن من شجّ رجلاً بوضحة، [فذهب عقله]⁽⁶⁾، لزمه عند مالك دية العقل، وأرشد⁽⁷⁾ الموضحة⁽⁸⁾؛ لأنه لما⁽⁹⁾ أتلّف عليه

(1) (ق): تفسير.

(2) سقطت من الأصل.

(3) (م): الشارع.

(4) الحج/ 44.

(5) متفق عليه عن النعمان بن بشير، أخرجه البخاري في "الصحيح": (كتاب الإيمان، باب من استبرأ لدينه)، رقم: 52 / 20 / 1، وأخرجه مسلم في "الصحيح": (كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات)، رقم: 1599 / 3 / 1519.

(6) سقطت من (م).

(7) الأَرُشُ: دية الجراحة.

(8) المَوْضِحَةُ: الشَّجَّةُ بُيْدِي وَصَحَّ العِظَام، وهي التي تقشر الجلدة التي بين اللحم والعظم.

(9) (ق) و(م): إنها؟؟؟.

منفعة ليست في عضو الشجة، فتكون الشجة تبعاً⁽¹⁾ لها⁽²⁾.
وقال أبو حنيفة، إنما عليه دية العقل فقط؛ لأنه لما شج رأسه، وأتلف عليه العقل
الذي هو منفعة في العضو المشجوج، دخل أرش الشجة في الدية⁽³⁾.
والصحيح ما ذهب إليه مالك، بدليل ما تقدم من الآية والخبر.
انتهى الكلام في الأبواب، وبالله التوفيق، فنعود إلى كلام الشيخ في⁽⁴⁾ العقيدة⁽⁵⁾.

(1) (ق): تابعا.

(2) جاء في "المدونة": «قلت: "أرأيت إن ضرب رجل رجلاً خطأ فشجّه موضحة فذهب سمعه وعقله،
أ يكون على العاقلة ديتان، ودية الموضحة أيضاً في قول مالك؟ قال: نعم؛ لأن هذا كله في ضربة واحدة،
فقد صارت جنايته في هذه الضربة الواحدة أكثر من الثلث، فالعاقلة تحمل ذلك عند مالك. ألا ترى أنه
لو ضرب رجل رجلاً ضربة واحدة فشجّه مأمومة وموضحة، أن عقل الموضحة والمأمومة جميعاً على
العاقلة؛ لأن هذا قد زاد على الثلث»، 4/ 638-639.

(3) قال ابن نجيم في "البحر الرائق شرح كنز الدقائق": «قال -رحمه الله-: "ومن شج رجلاً موضحة فذهب
عقله أو شعر رأسه دخل أرش الموضحة في الدية"، فصار كما إذا أوضحه فمات؛ لأن تفويت العقل يبطل
منفعة جميع الأعضاء»: 8/ 384.

(4) (ق) و(م): صاحب العقيدة.

(5) هنا ينتهي السقط الذي طال من النسخة (ر)، وبعده ستمترسل المقابلة من هذه النسخة.

المَبَاحِثُ الْعَقْلِيَّةُ فِي شَرْحِ مَعَانِي الْعَقِيدَةِ الْبُرْهَانِيَّةِ

لأبي الحسن علي بن عبد الرحمن اليغري البختي

(ق 734 هـ / 1334 م)

تقديم وتحقيق:
د. جمال علاء البختي

المجلد الثاني

[في شرح المتن]

قال الشيخ أبو عمرو - رحمته الله -: «اعلم - أرشدك⁽¹⁾ الله - أن العالم عبارة عن كل موجود سوى الله - تعالى - وصفات ذاته، ثم العالم على قسمين جواهر وأعراض فالجواهر هو المتحيز، والعرض هو المعنى القائم بالجواهر».

قال الشارح - عفا الله عنه -: / اعلم أن أبا عمرو بنى الكلام في هذه العقيدة على [ص: 81] بابين:

- الباب الأول: الكلام في الدليل، وهو الكلام في العالم وأقسامه.
- والباب⁽²⁾ الثاني: في الكلام في المدلول عليه، وهو الكلام في الإلهيات وما يتعلق بها من الأحكام.

(1) (م): وفقك.

(2) سقطت من (ر).

[الباب الأول]

فأما الباب الأول: فتكلم أبو عمرو فيه في مقدمة وسبعة⁽¹⁾ فصول، أما المقدمة: فهي⁽²⁾ التنبيه على مشروعية الدعاء، وأما الفصول:

- فالأول⁽³⁾: في حقيقة العالم.
- والثاني: في أقسامه.
- والثالث: في تعريف أقسامه.
- والرابع: في ثبوت الجوهر.
- والخامس: في ثبوت العرض.
- والسادس: في حدوث العرض.
- والسابع: في حدوث الجوهر، وهو⁽⁴⁾ آخر الكلام في العالم.

قوله: «اعلم. أرشدك الله.»:

هذا أمر منه - ﷺ - لقارئ هذه العقيدة بالعلم بالعالم⁽⁵⁾، والدعاء له بالرشاد، والاسترشاد إلى تحصيل العلم بذلك؛ لأن العالم وما احتوى عليه من المصنوعات دليل على وجود صانعها ومخترعها، والعلم بوجود صانعها واجب، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب، [فمعرفة العالم واجبة]⁽⁶⁾، ولذلك أوجب الله - تعالى - النظر في هذه المصنوعات، ليتوصل بها إلى معرفة صانعها.

(1) (ر): تسعة؟؟.

(2) في بقية النسخ: ففي.

(3) (ق): وأما الأول، (م): فالفصل الأول.

(4) (ر): وهي.

(5) سقطت من (ق).

(6) سقطت من (م).

وقوله: «أرشدك الله»:

اعلم أن هذا إشعار منه بمشروعية الدعاء، ويشتمل الكلام فيه على سبعة⁽¹⁾ مسائل:

- الأولى: في حقيقته.

- والثانية: في مشروعيته.

- والثالثة: في فائدته.

- والرابعة: في حكمه.

- والخامسة: في آدابه.

- والسادسة: في أوقاته.

- والسابعة: في ذكر شيء من الأدعية الماثورة.

المسألة الأولى:

في حقيقته لغة وشرعا

أما مدلوله لغة: فله أربعة معان:

- أحدها: الطلب، قال - تعالى -: ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾⁽²⁾.

- والثاني: النداء، قال - تعالى -: ﴿كَتَبْنَا بِعَصَىٰ ذِكْرٍ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ،

رَكْرِيَاءَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ، نِدَاءً خَفِيًّا﴾⁽³⁾، وقال: ﴿وَرَكْرِيَاءَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ، رَبِّ

لَا تَذَرْنِي فَرْدًا﴾⁽⁴⁾.

(1) ذكرت النسخ ست مسائل بدلا من سبع، (بها في ذلك الأصل)، والتصحيح من (م).

(2) الفاتحة/ 5.

(3) مريم/ 1-2.

(4) الأنبياء/ 88.

والأول راجع إلى الثاني، فإن الطلب نداء معنوي.

- وقيل: أصل الدعاء ⁽¹⁾ الاستغاثة، قال - تعالى -: ﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ﴾ ⁽²⁾، قيل: معناه استغيثوا بهم.

- وقد يكون الدعاء بمعنى الترغيب، قال - تعالى -: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُوًا إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ﴾ ⁽³⁾.

قال الخطابي: «وهو مصدر من قولك: "دعوت الشيء أدعوه دعاء"، أقاموا المصدر مقام الاسم، تقول: "سمعت دعاء"، كما تقول: "سمعت صوتاً"، وتقول: "اللهم اسمع دعائي"، وقد يوضع المصدر موضع الاسم، كقولهم: "رجل عدل"، و"هذا درهم ضرب الأمير" ⁽⁴⁾.

و«الإجابة» لها معنيان:

- أحدهما: قول المدعو: "لييك".

- والثاني: بذل المسؤول والمطلوب.

وأما مدلوله في الاصطلاح الشرعي ⁽⁵⁾: فقال الخطابي: «معنى الدعاء: استدعاء العبد ربه العناية، واستمداده إياه المعونة، وحقيقته إظهار ⁽⁶⁾ الافتقار إليه، والتبري من

(1) زاد (ر): من.

(2) البقرة/ 22.

(3) يونس/ 25.

(4) الخطابي، شأن الدعاء، ص: 3.

(5) سقطت من (م).

(6) (ق): وحقيقته.

الحول والقوة إليه، وهو سمة العبودية، واستشعار الذلة البشرية، وفيه معنى الثناء على الله - تعالى - وإضافة الجود والكرم إليه⁽¹⁾.

انظر كيف جمع في⁽²⁾ الكلام بين الحقيقة والفائدة، وعبر عن الحقيقة بالمعنى، وعن الفائدة بالحقيقة، فتأمل⁽³⁾.

المسألة الثانية:

في مشروعية الدعاء

قال الإمام فخر الدين: «ذهب الجمهور من العقلاء إلى أن الدعاء مشروع، ومقام من العبودية»⁽⁴⁾ خلافا للمعتزلة والقدرية.

والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة، والإجماع.

✽ أما الكتاب فأيات:

✓ الآية الأولى: قوله - تعالى -: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ اجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَا⁽⁵⁾﴾، وفي هذه الآية لطائف:

- أحدها: أنه حيث ورد لفظ السؤال في القرآن جاء عقبه لفظة: ﴿قُلْ﴾،

قال - تعالى -: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي⁽⁶⁾﴾، وقال:

(1) الخطابي، شأن الدعاء، ص: 4.

(2) سقطت من (ق).

(3) سقطت من (م).

(4) قال الرازي: «قال الجمهور الأعظم من العقلاء: إن الدعاء أهم مقامات العبودية»، مفاتيح الغيب:

263 / 5.

(5) البقرة / 185.

(6) الإسراء / 85.

وقال: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْإِنْقَالِ قُلِ الْإِنْقَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولُ﴾⁽¹⁾، وفي هذه الآية [ص: 82] ترك لفظة: ﴿قُلِ﴾، / كأنه - سبحانه - يقول: "عبدني أنت تحتاج إلى الوساطة في غير وقت الدعاء، وأما في مقام الدعاء، فلا واسطة بيني وبينك، فأنت العبد المحتاج، وأنا الإله الغني، فإذا سألتني أعطيتك، وإذا دعوتني أجبتك".

- وثانيها: أنه قال: "أنا من العبد قريب"، ولم يقل: "العبد مني قريب"، لضعفه وعدم قدرته، لكن الحق بفضلله وكرمه يقرب إحسانه منه، فلهذا قال: ﴿بِإِنِّي قَرِيبٌ﴾⁽²⁾.

- وثالثها: أن الداعي مادام خاطره يبقى مشغولا بغير الله، فإنه لا يكون دعاؤه خالصا لوجه الله، فإذا فني وغاب عن هذه الموجودات، صار مستغرقا في معرفة الحق، امتنع أن يبقى بينه وبين الحق واسطة، وذلك هو معنى القرب، فلهذا المعنى قال: ﴿بِإِنِّي قَرِيبٌ﴾⁽³⁾ -⁽⁴⁾.

✓ الآية الثانية: قوله - تعالى -: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾⁽⁵⁾، وهذا أمر، وهو محمول على الوجوب عند تجرده عن القرائن.

وفي هذه الآية كرامة عظيمة لهذه الأمة، فإن بني إسرائيل فضلهم الله على العالمين، فقال - تعالى -: ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾⁽⁶⁾، ومع هذه الدرجة العظيمة قالوا لموسى - **عليه السلام** -: ﴿ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ﴾⁽⁷⁾، وقال الحواريون - مع

(1) الأنفال/ 1.

(2) البقرة/ 185.

(3) البقرة/ 185.

(4) راجع الرازي، مفاتيح الغيب: 5/ 264.

(5) غافر/ 60.

(6) البقرة/ 46.

(7) البقرة/ 67.

جلالة قدرهم - لعيسى - ﷺ -: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾⁽¹⁾، ثم إنه - سبحانه - رفع هذه الوساطة عن هذه الأمة، وقال مخاطباً لهم: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾⁽²⁾.

فإن قيل [قوله - تعالى -]: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾، وعد من الله يلزم الوفاء به، ولا يجوز الخلف فيه، ثم إننا نرى الداعي يدعو فلا يُستجاب له؟ والجواب عنه من وجوه:

- [الأول: لا نسلم]⁽⁴⁾ أنه لم يُستجب له، [بل استجيب له]⁽⁵⁾، والدليل على ذلك، ما خرجه أبو بكر بن أبي شيبه في "مسنده" عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله - ﷺ - (ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم، ولا قطع⁽⁷⁾ رحم⁽⁸⁾)، إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث: إما أن تعجل له دعوته في الدنيا⁽⁹⁾، وإما أن تدخر له في الآخرة، وإما أن يكف⁽¹⁰⁾ عنه السوء بمثلها)⁽¹¹⁾.

(1) المائدة/ 114.

(2) غافر/ 60.

(3) سقطت من (ر) إلى "وقوله تعالى: ادعوني".

(4) ساقط من (ق).

(5) سقطت من (ق).

(6) سقطت من (ر).

(7) (ق): قطعة، (ر) و(م): قطيعة.

(8) سقطت من (م).

(9) سقطت من (ر).

(10) (ق): يكشف.

(11) لم يرد هذا الحديث في الموضع المذكور، ولكنه ورد في "مصنف ابن أبي شيبة"، وورد كما يلي: «حدثنا أبو أسامة، عن علي بن علي، قال: سمعت أبا المتوكل الناجي قال: قال أبو سعيد: قال نبي الله - ﷺ -: (ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم، إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث: إما أن يعجل له دعوته، وإما يدخرها له في الآخرة، وإما أن يكشف عنه من السوء بمثلها). قالوا: إذن نكثر يا نبي الله، =

- والثاني: أنه على إضمار المشيئة، تقديرها: "أستجيب لكم إن شئتم"، وهذا كقوله - تعالى -: ﴿بَلِ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ﴾⁽¹⁾.

- والثالث: أنه إنما يستجاب من الدعاء ما وافق القضاء، فإن لم يساعده⁽²⁾ القضاء، فإنه يعطى سكينه في نفسه، وانشراحاً في صدره، وصبراً يسهل معه احتمال ثقل الواردات عليه من البلاء⁽³⁾، والآيات في الدعاء كثيرة، كقوله - تعالى -: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً﴾⁽⁴⁾، وقوله: ﴿قُلْ مَا يَعْبَهُوا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ﴾⁽⁵⁾.

⊗ وأما السنة: فأحاديث:

✓ الأول: ما خرّجه مسلم من حديث أبي هريرة، أن النبي - ﷺ - قال: (لا يزال يُستجاب للعبد ما لم يدع بإثم، أو قطيعة⁽⁶⁾)، ما لم يعجل، قالوا: وما الاستعجال يا رسول الله؟ قال: يقول دعوت دعوة [فلم أراه يستجاب]⁽⁷⁾⁽⁸⁾.

= قال: (الله أكثر)، المصنف، تح: محمد عوامة: (كتاب الدعاء، باب في فضل الدعاء): 201/10. وروى هذا الحديث أيضاً أحمد والبخاري وأبو يعلى بأسانيد جيدة، والحاكم وقال: «صحيح الإسناد»، وعلق عليه الألباني بقوله: «حسن صحيح». انظر: الترغيب والترهيب، رقم: 1633/2: 278. ويمكن الرجوع بخصوص ألفاظ وطرق الحديث الأخرى إلى ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: مصطفى العلوي، محمد البكري: 347/5.

(1) الأنعام/42.

(2) سقطت من (م)، (ق): يوافقه.

(3) (م): والبلاء.

(4) الأعراف/54.

(5) الفرقان/77.

(6) زاد (ق) و(ر): رحم.

(7) سقطت من (م).

(8) أخرجه مسلم في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب الذكر والدعاء... باب بيان أنه يستجاب للداعي ما لم يعجل...)، رقم: 2735/4: 2096.

- ✓ الحديث الثاني: ما رواه النعمان بن بشير، أن النبي - ﷺ - قال: ⁽¹⁾ (الدعاء هو العبادة)، وفي رواية (الدعاء مخ العبادة) ⁽²⁾.
- ✓ الحديث الثالث: ما روي عنه - ﷺ - أنه قال: (اسألوا الله من فضله، فإنه يجب أن يسأل، وأفضل العبادة انتظار الفرج) ⁽³⁾، وفي رواية (أفضل الدعاء) ⁽⁴⁾ انتظار الإجابة ⁽⁵⁾.

(1) زاد (ق): أن.

- (2) يقول الحافظ العراقي في "المغني": «حديث النعمان بن بشير (أن الدعاء هو العبادة)، أخرجه أصحاب السنن والحاكم وقال: "صحيح الإسناد"، وقال الترمذي: "حسن صحيح"، رقم: 983 / 1 / 306، وصححه الألباني في "صحيح الجامع الصغير"، رقم: 3704 / 1 / 641. وأما حديث (الدعاء مخ العبادة)، قال العراقي: «أخرجه الترمذي من حديث أنس، وقال: "غريب من هذا الوجه، لا نعرفه إلا من حديث ابن لهيعة". وضعفه الألباني في "ضعيف الجامع الصغير"، رقم: 3003، ص: 441.
- (3) روى الإمام الترمذي في "سننه" بإسناده عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله - ﷺ -: (سلوا الله من فضله فإن الله - عز وجل - يجب أن يسأل، وأفضل العبادة انتظار الفرج)، قال أبو عيسى: "هكذا روى حماد بن واقد هذا الحديث، وقد خولف في روايته، وحماد بن واقد هذا هو الصفار، ليس بالحافظ، وهو عندنا شيخ بصري". وروى أبو نعيم هذا الحديث عن إسرائيل عن حكيم بن جبير عن رجل عن النبي - ﷺ - مرسل، وحديث أبي نعيم أشبه أن يكون أصح». وقال الألباني عن هذا الحديث: «ضعيف»، انظر: سنن الترمذي: (كتاب الدعوات، باب في انتظار الفرج)، رقم: 3571 / 5 / 457، وورد بلفظ آخر هو: (انتظار الفرج من الله عبادة، ومن رضي بالقليل من الرزق رضي الله منه بالقليل من العمل)، قال الألباني: «ضعيف جدا. رواه البيهقي في "الآداب": (ص: 405-406)، وابن عساكر: (1 / 150 / 16) من طريق ابن أبي الدنيا: أخبرنا أبو سعيد عبد الله بن شبيب بن خالد المدني: أخبرنا إسحاق بن محمد الفروي: حدثني سعيد بن مسلم بن بانك عن أبيه أنه سمع علي بن الحسين يقول عن أبيه: عن علي بن أبي طالب مرفوعا. قلت: وهذا سند ضعيف جدا، عبد الله بن شبيب قال الذهبي: "واه"، وسعيد بن مسلم بن بانك ثقة، لكن أباه مسلم بن بانك، أورده البخاري وابن أبي حاتم ولم يذكرنا فيه جرحا ولا تعديلا». انظر: السلسلة الضعيفة والموضوعة، رقم: 1573 / 4 / 75.

(4) (ق) و(م): العبادة.

(5) لم أقف عليه بهذا اللفظ.

✓ الحديث الرابع: ما رواه أبو هريرة عن النبي - ﷺ - أنه قال: (ليس شيء أكرم عند الله من الدعاء)⁽¹⁾.

✓ الحديث الخامس: ما روي عنه - ﷺ - أنه قال: (أكثرُوا من الدعاء، فإنه من يكثر قرع الباب يوشك أن يُفتح له)⁽²⁾.

✓ الحديث السادس: قال - ﷺ -: (لقد بورك للعبد في حاجته إذا رغب فيها بالدعاء)⁽³⁾.

✓ الحديث السابع: ما روي عنه - ﷺ - أنه قال: (إن⁽⁴⁾ العبد لا يخطئه من الدعاء أحد ثلاث: إما ذنب يغفر له، وإما خير يعجل له، وإما شر يدفع عنه)⁽⁵⁾.

(1) أخرجه البخاري في "الأدب المفرد" عن أبي هريرة: (باب فضل الدعاء)، وحسنه الألباني. انظر: صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري: رقم: 712، ص: 552، وأخرجه ابن حبان في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب الرقائق، باب الأدعية) وحسنه الأرئوط، رقم: 870: 3/151. وقال الألباني في "صحيح الترغيب والترهيب": «حسن...رواه الترمذي وقال: "غريب"، وابن ماجه، وابن حبان في "صحيحه"، والحاكم وقال: "صحيح الإسناد"، رقم: 1629: 2/127.

(2) أخرجه المقدسي في: "الترغيب في الدعاء والحث عليه"، انظر: تح: فواز أحمد زمرلي: (باب ما ورد في فضل الدعاء والحث عليه)، رقم: 16، ص: 48.

(3) قال البيهقي في "شعب الإيمان": «أخبرنا أبو الحسين بن بشران، أنا الحسين بن صفوان، نا أبو بكر بن أبي الدنيا، نا عبد الرحمن بن صالح الأزدي، نا أبو الروح رجل من أهل مرو، عن سفيان بن عيينة، قال: مر محمد بن علي بمحمد بن المنكدر قال: "ما لي أراك مغموماً؟". فقال أبو حازم: "ذلك لدين قد فدحه"، قال محمد بن علي: "أفتح له في الدعاء"، قال: "نعم". فقال: "لقد بورك لعبد من حاجة أكثر فيها دعاء ربه كائنة ما كانت". الشعب، رقم: 9558: 12/368.

(4) سقطت من (م).

(5) معناه قريب من حديث سابق تم تخريجه، في "مصنف" ابن أبي شيبة، وهو حديث: (ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم، ولا قطع رحم، إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث: إما أن تعجل له دعوته في الدنيا، وإما أن تدخر له في الآخرة، وإما أن يكف عنه السوء بمثلها). انظر فهرس الأجزاء الحديثية).

✓ الحديث الثامن: ما روي عنه - ﷺ - أنه قال: (يقول الله - تعالى -: يا ابن آدم، واحدة لي، وواحدة لك، وواحدة بيني وبينك. فأما التي لي عليك؛ فتعبدني لا تشرك بي شيئا، وأما التي لك عليّ؛ فأوفيك عملك أفقر ما تكون إليه، لا أظلمك شيئا، وأما التي بيني وبينك؛ / فعليك الدعاء وعلي الإجابة⁽¹⁾).

[ص: 83]

ذكر هذه الأحاديث ابن حبيب⁽²⁾ في كتاب «الأدعية» له.

⊗ وأما الإجماع: فلا خلاف بين أهل السنة في مشروعيتها⁽³⁾، ولا خلاف أنه عبادة، وأنه يؤجر عليها.

فائدة: اختلف الناس في الدعاء هل يردُّ القضاء أم لا؟ على ثلاثة أقوال:

- أحدها: أنه يرد القضاء مطلقا.

- وثانيها⁽⁴⁾: أنه لا يرد القضاء مطلقا.

- وثالثها: أنه يرد من المقتضي ما وافق القضاء، ولا يرد ما خالفه؛ وذلك مثل⁽⁵⁾ أن يكون سبق في قضاء الله في الأزل أنه إن دعا يكون كذا وكذا، وإن لم يدع لم يكن ذلك.

(1) أخرجه ابن عساكر في "تاريخ دمشق" عن سلمان: 440 / 7.

(2) أبو مروان عبد الملك بن حبيب السلمي (174-238هـ/ 791-853م). درس بالأندلس ثم رحل إلى المشرق، فدرس علوم الفقه، والحديث، واللغة، والنحو، وأخذ عن الماجشون، وأسد بن موسى، وأصغ وغيرهم، وعاد إلى الأندلس عام 216 هـ. كان له التقدم في العلوم التي درسها، ولكنه كان ضعيفا في الحديث. له مؤلفات في الفقه والتاريخ واللغة والطب، منها: "كتاب في فتح الأندلس"، و"كتاب الواضحة"، و"غريب الحديث"، و"تفسير الموطأ"، و"حروب الإسلام"، و"المسجدين"، و"سيرة الإمام فيمن أئحد"، و"طبقات الفقهاء والتابعين". انظر عنه مثلا: الحميدي، جذوة المقتبس، ص: 282، والمقري، النفع: 5 / 2.

(3) (م): مشروعية الدعاء.

(4) (ق): الثاني.

(5) سقطت من (ق).

قال الخطابي: «والقول بالتفصيل هو الصحيح، وهو قول أهل السنة والجماعة، وفيه الجمع بين الأخبار المروية على اختلافها والتوفيق بينها»⁽¹⁾»⁽²⁾.

احتج من قال: إن⁽³⁾ الدعاء يرد القضاء مطلقاً بالكتاب والسنة.

♦ أما الكتاب: فقوله - تعالى -: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾⁽⁴⁾، وهذا وعد بالإجابة، وظاهره في جميع الأحوال، ولا معنى لرد القضاء⁽⁵⁾ إلا ذلك.

♦ وأما السنة: فمن ذلك ما روي عنه - ﷺ - أنه قال: (إن⁽⁶⁾ الدعاء ليدفع⁽⁷⁾ مُبَرَّمَ القضاء، وإن الدعاء ليلقى البلاء منزلاً من السماء، فيوقفه⁽⁸⁾ إلى يوم القيامة، وإن الدعاء لينفع⁽⁹⁾ مما قدر، ومما لم يقدر⁽¹⁰⁾).

♦ وقال ابن عباس: «الحذر لا يغني⁽¹¹⁾ من القدر، والدعاء يدفع⁽¹²⁾ القدر»⁽¹³⁾.

(1) زاد (ر): أولى.

(2) الخطابي، شأن الدعاء، ص: 8.

(3) سقطت من (ق) و(ر).

(4) غافر/ 60.

(5) (ر): ولا مقال في القضاء إلا ذلك.

(6) (م): سقطت الكلمة.

(7) (ق): ليرد.

(8) (ر): فيدفعه.

(9) (ر): ليدفع.

(10) لم أفهم عليه في كتب الحديث بهذا اللفظ. ولكن الموجود القريب في معناه من المعنى المراد ما أخرجه الترمذي عن سلمان: قال رسول الله - ﷺ -: (لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر): (كتاب أبواب القدر، باب لا يرد القضاء إلا الدعاء)، وحسنه الألباني، انظر: سنن الترمذي: رقم: 448 / 4 : 2139. وأخرجه الطبراني في "كتاب الدعاء": ص: 30.

(11) (ر): ينجي.

(12) (ق): يرفع.

(13) أخرج الحاكم في "المستدرک" عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: قال رسول الله - ﷺ -: (لا يغني حذر من قدر، والدعاء ينفع مما نزل، ومما لم ينزل، وإن البلاء لينزل فيتلقيه الدعاء، فيعتلجان إلى يوم القيامة)، =

ذكر هذه الأحاديث عبد الملك بن حبيب في كتاب «الأدعية» له، ثم قال: «وتفسير ذلك أن الدعاء من القدر، أي قضاء الله في القدر أن يدعو العبد فيستجيب الله له، فيصرف عنه⁽¹⁾ ما كان قدره من أمره قبل الدعاء، ويرجع ذلك إلى قوله - تعالى - في كتابه⁽²⁾: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أَثَمٌ أَكْتَبَ﴾⁽³⁾».

واحتج من قال إنه لا يرد القضاء بأحاديث:

- ♦ أحدها: قوله - ﷺ -: (لا يرد القضاء شيء)⁽⁴⁾.
- ♦ والثاني: قوله - ﷺ -: (إن الله قدر المقادير قبل أن يخلق الخلق بكذا وكذا عاما)⁽⁵⁾.
- ♦ والثالث: قوله - ﷺ -: (جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة)⁽⁶⁾.

= وعلق عليه بالقول: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه»، رقم: 1813 / 1: 669. وقال النبي - ﷺ -: (لن ينفع حذر من قدر، ولكن الدعاء ينفع مما نزل وما لم ينزل، فعليكم عباد الله بالدعاء). رواه أحمد وغيره، (انظر: المسند، تح: الأرئوط، رقم: 22044 / 36: 370، والحديث حسن بشواهده، وقد حسنه الألباني في "صحيح الجامع"، رقم: 7739 / 2: 1279.

- (1) (ق) و(م): عن العبد.
- (2) "في كتابه" سقطت من (ر).
- (3) الرعد / 40.
- (4) لم أقف عليه.

(5) أخرج مسلم في "صحيحه" عن عمرو بن العاص، قال: سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: (كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، قال: وعرشه على الماء): كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى - عليهما السلام -، رقم: 2653 / 4: 2044.

(6) جزء من حديث أخرجه عبد بن حميد في "المسند" عن ابن عباس، انظر: المنتخب من مسند عبد بن حميد، تح: صبحي السامرائي، ومحمود الصعيدي، رقم: 636 / 1: 214، وذكر البوصيري الحديث كاملاً في "الإتحاف" ثم قال: «ورواه الترمذي مختصراً وقال: حسن صحيح» 383 / 7.

♦ والرابع قوله - ﷺ -: (فَرَعَ رَبُّكَ مِنْ أَرْبَعِ: الْخَلْقُ، وَالْخُلُقُ⁽¹⁾ -⁽²⁾، وَالرِّزْقُ، وَالْأَجَلُ⁽³⁾)⁽⁴⁾.

فهذه الأحاديث كلها تدل على أن الدعاء لا يرد القضاء.

وحجة القول الثالث: أنه لما رأى هذه الأحاديث متعارضة جمع بينها - على ما تقدم.

وأما من قال: "إن الدعاء غير مشروع"، فاحتج⁽⁵⁾ بشبه:

أحدها⁽⁶⁾: أن المطلوب بالدعاء، إن كان معلوم الوقوع، فلا حاجة إلى الدعاء، وإن كان معلوم العدم، فلا فائدة أيضا في الدعاء.

وثانيها: أنه - تعالى - عالم بأحوال العبد، وإذا⁽⁷⁾ كان عالما بها، فأى حاجة بالدعاء⁽⁸⁾؟! ولهذا السبب لما أمر جبريل الخليل⁽⁹⁾ - عليهما السلام - بالدعاء، قال: (حسبي من سؤالي علمه بحالي)⁽¹⁰⁾، ولذلك استوجب الخليل بترك الدعاء في هذا المقام الدرجة العالية عند الله - تعالى -، فثبت أن ترك الدعاء أولى.

(1) (ق): من خلق وخلق.

(2) "الْخُلُقُ": أي الصورة التي يكون عليها المخلوق، و"الْخُلُقُ": ما يكون عليه من أخلاق حميدة أو ذميمة.

(3) (ق) ورزق وأجل.

(4) نقل المتقي الهندي في "كنز العمال" حديثين بألفاظ قريبة من هذا الحديث هما: (فرغ الله الخلق من أربع: من الخلق، والخلق، والرزق، والأجل) - قال -: (ابن عساكر عن أنس)، [ثم حديث]: (فرغ الله إلى ابن آدم من أربع الخلق والخلق والرزق والأجل). (طس عن ابن مسعود)، انظر "كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال"، تح: بكري حياني وصفوة السقا، رقمي: 494 و 496: 108/1.

(5) (ق): بأن الدعاء غير مشروع احتج.

(6) (ر): إحداها.

(7) (ر): وإن.

(8) في بقية النسخ: بالداعي إلى الدعاء.

(9) (ر): إبراهيم.

(10) هذا الكلام يروى عن إبراهيم - عليه السلام - لما رمي به قومه بالمنجنيق إلى النار استقبله جبريل فقال: "يا إبراهيم ألك حاجة؟ فقال: "أما إليك فلا"، قال جبريل: "فسل ربك". فقال إبراهيم: "حسبي من =

وثالثها: قد ثبت بالأحاديث الصحيحة، أن أجل مقامات الصديقين وأعلاها: الرضا بالقضاء، والدعاء ينافي ذلك؛ لأنه اشتغال بالطلب، وترجيح لمراد النفس على مراد الله - تعالى -.

والجواب عن الشبهة الأولى: أنها تقتضي ألا يكون للعبد قدرة على فعل من الأفعال، بل يقتضي أن لا يكون الإله قادراً على شيء أصلاً؛ لأن ذلك الشيء، إما أن يكون معلوم الوقوع، فلا حاجة إلى القدرة، أو معلوم ألا وقوع، فلا تأثير للقدرة، ولما كان ذلك باطلاً، فكذلك القول بما ذكره⁽¹⁾.

وعن الثانية: أنه ليس من المقصود⁽²⁾ الإعلام، بل إظهار الذلة، والانكسار، والاعتراف بأن⁽³⁾ الكل من الله.

وعن الثالثة: أنه يجوز أن يصير ما ليس مصلحة بدون الدعاء مصلحة، بشرط وجود الدعاء.

المسألة الثالثة:

في فائدة الدعاء

قال أبو حامد: «فائدته حضور القلب مع الله - تعالى - وهو منتهى العبادات⁽⁴⁾،

= سؤالي علمه بحالي". وقد ذكره البغوي في تفسير سورة الأنبياء مشيراً إلى ضعفه (انظر: تفسير البغوي المسمى: "معالم التنزيل في تفسير القرآن": 3/ 294). وقال ابن تيمية في "مجموع الفتاوى": (1/ 183): «... ليس له إسناد معروف، وهو باطل بل الذي ثبت في الصحيح عن ابن عباس أنه قال: (حسبي الله ونعم الوكيل). انظر: مجموع الفتاوى: 1/ 183، وذكره الألباني في "السلسلة الضعيفة"، وقال: «هو من الإسرائيلية، ولا أصل له في المرفوع»، رقم: 74/ 1: 21.

(1) (ق): ذكره.

(2) زاد (ق) من الدعاء، (ر): ليس المقصود من الدعاء، زاد (م): ليس المقصود من العبد.

(3) في غير الأصل: فإن.

(4) (ق) و(م): العبادة.

ولذلك قال رسول الله ﷺ - (الدعاء مخ العبادة)⁽¹⁾. والغالب على الخلق، أنه لا تنصرف قلوبهم إلى ذكر الله، إلا عند إمام حاجة، وإرهاق ملمة⁽²⁾، فالإنسان إذا [84] مسه/ الشر، فذو دعاء عريض، فالحاجة تُحَوِّج إلى الدعاء، والدعاء يرد القلب إلى الله - تعالى - بالتضرع إليه، والاستكانة، ويمنع من نسيانه⁽³⁾.

وقال القاضي أبو بكر بن العربي: «فإن قيل: فما فائدة الدعاء؟ قلنا: هذا السؤال ساقط؛ فإنه يتوجه على جميع الأوامر الشرعية. [وإن] جاريناهم⁽⁴⁾ على⁽⁵⁾ [المساحة⁽⁶⁾]»⁽⁷⁾، قلنا: فيه فوائد: طلب الثواب، والانقطاع إلى المطلوب، وصرف الهممة إلى الله - تعالى - وإخلاص الاعتقاد من الشرك⁽⁸⁾، ولهذا قال علماؤنا: (الدعاء مخ العبادة)، ومن فوائده: أنه يجوز أن يكون في معلوم⁽⁹⁾ الله - تعالى - أنه يفعل الشيء عند سؤاله، [فيقيض العبد له، أو يمنعه منه، فهذه خمس فوائد]⁽¹⁰⁾»⁽¹¹⁾.

(1) تقدم تخريجه، انظر فهرس الأطراف الحديثية.

(2) (ر): مسألة، (م): مصلحة.

(3) الغزالي، إحياء علوم الدين: 1 / 329.

(4) في (ر): جاوبناهم.

(5) في الأصل المنقول عنه: "أردنا سلوك سبيل".

(6) زاد في الأصل المنقول منه: "معهم وإبراز الفوائد لكم".

(7) سقط من (م).

(8) زاد في الأصل المنقول عنه: "من كل شوب".

(9) (ق): علم.

(10) سقطت من (م).

(11) ابن العربي، المتوسط، ص: 82.

المسألة الرابعة:

في حكم الدعاء

قال شهاب الدين القرافي في «القواعد»⁽¹⁾: «اعلم أن الدعاء الذي هو الطلب من الله - تعالى - له⁽²⁾ حكم باعتبار ذاته، من حيث هو طلب من الله - تعالى - وهو الندب؛ لاشتغال ذاته على خضوع العبد لربه، وإظهار ذلته وافتقاره إلى مولاه، فهذا ونحوه مأمور به، وقد يعرض له⁽³⁾ من متعلقاته ما يوجب أو يحرمه، والمحرم قد ينتهي إلى الكفر، وقد لا ينتهي.

[الوجه الأول: في الذي ينتهي إلى الكفر]

فالذي ينتهي إلى الكفر أربعة أقسام:

✽ القسم الأول: أن يطلب الداعي نفي ما دلّ السمع القاطع من الكتاب والسنة على ثبوته، وله أمثلة:

- الأول⁽⁴⁾: أن يقول: "اللهم لا تعذب من كفر بك" أو "اغفر له"، وقد دلت القواطع السمعية على تعذيب كل واحد ممن مات على الكفر لقوله - تعالى -: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾⁽⁵⁾، فيكون ذلك كفراً؛ لأنه طلب لتكذيب الله - تعالى - فيما أخبر به، وطلب ذلك كفر، فهذا الدعاء كفر.

(1) يقصد كتاب القرافي المسمى: "أنوار البروق في أنواء الفروق"، وهو الذي يضم "قواعد" كتاب الذخيرة.

(2) سقطت من (ر).

(3) سقطت من (ر).

(4) سقطت من (ق).

(5) النساء/ 115.

- والثاني: أن يقول: "اللهم لا تخلد⁽¹⁾ الكافر⁽²⁾ في النار". وهذا تكذيب لما أخبر الله - تعالى - به، وذلك كفر على ما تقدم.

والثالث: أن يسأل الله - تعالى - أن⁽³⁾ يريجه من البعث، كي ينجو من أهوال يوم القيامة، وذلك تكذيب لما أخبر الله - تعالى - به، فيكون دعاؤه كفرا.

⊗ القسم الثاني: أن يطلب الداعي من الله - تعالى - ثبوت ما دلّ القاطع السمعي على نفيه، وله أمثلة:

- أحدها: أن يقول: "اللهم خلد فلانا المسلم عدوِّي في النار"، ولم يُردِّد به سوء الخاتمة، وهذا أيضا تكذيب لما أخبر الله - تعالى - به من أن المؤمن لا يخلد في النار، فيكون هذا الدعاء كفرا.

- [وثانيها: أن يقول: "اللهم⁽⁴⁾ أحييني أبدا، حتى أسلم من سكرات الموت وكُربِه"، وفي هذا أيضا تكذيب لقوله - تعالى -: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾⁽⁵⁾، فيكون هذا الدعاء كفرا⁽⁶⁾.

⊗ القسم الثالث: أن يطلب الداعي من الله - تعالى - سلب ما دل القاطع العقلي على ثبوته، مما يخل بإثبات⁽⁷⁾ الربوبية، وله أمثلة:

(1) (ق): لا تعذب.

(2) (ر) و(م): الكفار.

(3) سقطت من (ر).

(4) سقطت من (ر).

(5) آل عمران/ 185.

(6) سقطت من (ق).

(7) في غير (م): بإجلال.

- الأول: أن يسأل من⁽¹⁾ الله - تعالى - سلب علمه وعالميته القديمة حتى يستتر⁽²⁾ العبد في قبائحه ولا يطلع عليه ربه، وقد دل الدليل العقلي على وجوب علمه تعالى أزلا، فيكون هذا طالبا لقيام الجهل بذات الله - تعالى -، وذلك كفر.

- ومن هذا أيضا: سؤاله سلب قدرته وقضائه وقدره، حتى يستقل الداعي بالتصرف في نفسه، ويأمن سوء الخاتمة في جهة القضاء. وقد دلّ الدليل العقلي على شمول إرادته لجميع الكائنات.

⊗ القسم الرابع: أن يطلب الداعي من الله - تعالى - ثبوت ما دل القاطع العقلي⁽³⁾ على نفيه، مما يخل بجلال الربوبية، وله أمثلة:

- أحدها أن يسأل الداعي الله - تعالى - أن يفوّض إليه⁽⁴⁾ من أمور العالم ما هو مختص بالقدرة القديمة من الإيجاد والإعدام، وقد دلّ القاطع العقلي على استحالة ثبوت ذلك لغير الله - تعالى -، فيكون طلب ذلك طلبا للشركة في ملك⁽⁵⁾ الله - تعالى -، وذلك كفر، فيكون الدعاء به كفرا. وكذلك كل ما هو في معنى هذا من طلب المحال، أو ما يؤدي إليه⁽⁶⁾.

وإذا تقرّر هذا، فينبغي للعاقل أن يحذر هذه الأدعية.

(1) سقطت من (ر).

(2) في الأصل و(ق) و(ر): يستاتر، (م): يستقل.

(3) سقطت من (ر).

(4) في الأصل: الله.

(5) زاد (م): أمر.

(6) انظر: القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق (= الفروق): 4/ 261-263.

الوجه الثاني: في الدعاء الذي ليس كفراً⁽¹⁾

وهو على ستة أقسام:

⊗ «الأول: أن يطلب الداعي من الله - تعالى - المستحيلات التي تحل بجلال الربوبية. وله أمثلة: أحدها: أن يسأل الله - تعالى - أن يجعله في مكانين في زمن واحد، فهذا سوء أدب مع الله - تعالى -؛ لأنه طلب ما لا تتعلق به القدرة، فقد عرّض الباري - تعالى - للعجز، وقس على هذا ما في معناه من نظائره.

⊗ القسم الثاني [من]⁽³⁾ المحرم الذي لا يكون كفراً: أن يسأل الداعي الله - تعالى - المستحيلات العادية، إلا أن يكون نبيئاً؛ فإن العادة تنخرق له؛ وكذلك إذا كان ولياً، ص: 85] فهو لاء / لا يكون دعاؤهم محرماً. وأما [هذا النوع من]⁽⁴⁾ المحرم، فله أمثلة:

- أحدها: أن يسأل الله - تعالى - الاستغناء عن التنفس في الهواء، ليأمن الاختناق [على نفسه]⁽⁵⁾.

- والثاني: أن يسأل الله العافية من المرض أبد الدهر، لينتفع بقواه.

- والثالث: أن يسأل الولد من غير جماع، والثمر من غير شجر.

وقد دلت العادة على استحالة هذه الأشياء، فطلبها سوء أدب على⁽⁶⁾ الله - تعالى -.

⊗ القسم الثالث: أن يطلب الداعي من الله - تعالى - نفي أمر دل السمع على نفيه، وله أمثلة منها:

(1) (ق) و(م): ليس هو كفر، (ر): ليس بكفر.

(2) زاد (ق) و(م): القسم.

(3) زيادة مدرجة لكي يستقيم المعنى.

(4) زيادة مدرجة لكي يستقيم المعنى.

(5) سقطت من (ر).

(6) (ق): مع.

- أن يقول الداعي: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾⁽¹⁾، مع أن رسول الله - ﷺ - قد قال: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)⁽²⁾، فقد دل هذا الحديث على أن هذه الأمور مرفوعة على العباد، فيكون طلبها من الله - تعالى - طلباً لتحصيل الحاصل، فيكون سوء أدب على الله⁽³⁾ - تعالى -.

- ومنها أن يقول الداعي: "ربنا لا تهلك هذه الأمة المحمدية بالخسف والريح"، وقد أخبر رسول الله - ﷺ - في «مسلم» وغيره، (أنه سأل ربه في إعفاء أمته من ذلك، فأجابته)⁽⁴⁾، فيكون طلبه⁽⁵⁾ ذلك معصية. وقس على ذلك⁽⁶⁾ ما في معناه.

⊗ القسم الرابع: (7) أن يقول الداعي: "جعل الله موت من مات لك من ولدك حجاباً من النار"، وقد جاء في الحديث؛ في الصحيح: (أن من مات له اثنان من

(1) البقرة/ 285.

(2) أخرجه ابن ماجة في سننه (كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي)، رقم: 2043. وصححه الألباني في إرواء الغليل، (1/ 123).

(3) (ق) و(م): مع.

(4) بل أخرج الترمذي في "سننه" عن عائشة قالت: «قال رسول الله - ﷺ -: (يكون في آخر هذه الأمة خسف ومسخ وقذف)». قالت: "قلت يا رسول الله، أنهلك وفينا الصالحون؟ قال نعم إذا ظهر الخبث". قال أبو عيسى: "هذا حديث غريب من حديث عائشة لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وعبد الله بن عمر تكلم فيه يحيى بن سعيد من قبل حفظه". ولكن الألباني حكم بصحته، انظر: سنن الترمذي: (كتاب الفتن، باب المسخ)، رقم: 2185 / 4 / 497.

(5) زاد (ر): من الله.

(6) (ق): هذا.

(7) جاء عند القرافي هنا زيادة توضيح أسقطها البفرني، وهي قوله: «من المحرم الذي ليس بكفر أن يسأل الداعي من الله تعالى ثبوت أمر دل السمع على ثبوته وله أمثلة: الأول:»، الفروق: 280 / 4.

الولد⁽¹⁾ كانا له حجابا من النار⁽²⁾، ومنها أن يقول: "اللهم اجعل صوم عاشوراء يكفر سنة"، أو: "الصلوات الخمس كفارات لما بينهن"، وقد أخبر الشارع بهذه الأشياء⁽³⁾ فيكون الدعاء بها معصية.

❖ القسم الخامس: أن يطلب الداعي من الله - تعالى - نفي ما دلّ السمع الوارد بطريق الأحاد على ثبوته.

وقوله: «بطريق الأحاد»؛ احتراز من المتواتر؛ فإن طلب نفي ذلك يكون كفرا. وله أمثلة منها:

- أن يقول: "اللهم اغفر لجميع المسلمين"؛ وقد دلت الأحاديث الصحيحة على أنه⁽⁴⁾ لا بد من دخول طائفة من المسلمين النار وخروجهم منها⁽⁵⁾، فلو غفر للمسلمين

(1) (ق): الأولاد.

(2) أخرج مسلم في "صحيحه" عن أبي هريرة «أن رسول الله - ﷺ - قال لنسوة من الأنصار: (لا يموت لإحدائكم ثلاثة من الولد فتحسبه، إلا دخلت الجنة). فقالت امرأة منهن: "أو اثنين يا رسول الله؟". قال: (أو اثنين)». (كتاب البر والصلة والأدب، باب فضل من يموت له ولد فيحسبه)، رقم: 2632 / 4. وأخرج عن أبي سعيد الخدري، قال: «جاءت امرأة إلى رسول الله - ﷺ - فقالت: "يا رسول الله ذهب الرجال بحديثك، فاجعل لنا من نفسك يوما نأتيك فيه، تعلمنا مما علمك الله". قال: (اجتمعن يوم كذا وكذا)، فاجتمعن، فأتاهن رسول الله - ﷺ - فعلمهن مما علمه الله، ثم قال: (ما منكن من امرأة تقدم بين يديها، من ولدها ثلاثة، إلا كانوا لها حجابا من النار). فقالت امرأة: "واثنين، واثنين". فقال رسول الله - ﷺ -: "واثنين، واثنين، واثنين". نفس المعلومات السابقة، رقم: 2633.

(3) أخرج مسلم في "صحيحه" عن أبي قتادة الأنصاري أن النبي - ﷺ - «سئل عن صوم يوم عرفة؟ فقال: (يكفر السنة الماضية والباقية)، قال: (وسئل عن صوم يوم عاشوراء؟ فقال: (يكفر السنة الماضية)». (كتاب الصيام، باب استحباب صيام ستة أيام من شوال وصوم عرفة وعاشوراء...)، 1162: 2 / 819. وأخرج مسلم عن أبي هريرة عن النبي - ﷺ - قال: (الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة، كفارات لما بينهن): (كتاب الطهارة، باب الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة...)، رقم: 233: 1 / 209.

(4) (ق): أن.

(5) زاد (م): بالشفاعة.

للمسلمين كلهم لم يدخل أحد النار، فيكون هذا الدعاء مستلزماً لتكذيب تلك الأحاديث، فيكون معصية لا كفراً؛ لأنها أخبار آحاد.

فإن قيل: من ⁽¹⁾ آداب الدعاء أن يقول: "اللهم اغفر لي ولجميع المسلمين"، وهذا خلاف ما قررتموه، وأيضاً قد أخبر الله - تعالى - عن الملائكة - صلوات الله عليهم - أنهم يقولون: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْماً فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا﴾ ⁽²⁾؛ [أي تابوا] ⁽³⁾ من الكفر واتبعوا ⁽⁴⁾ الإسلام، ولفظ: ﴿الَّذِينَ﴾ عام في المؤمنين. وكذلك قوله - تعالى -: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ ⁽⁵⁾ الآية، هو عام في جميع من في الأرض، وهو خلاف ما قررتموه.

والجواب عن الأول: أن الإنسان إذا قال: "اللهم اغفر لي"، فإن أراد المغفرة من حيث الجملة، لا على وجه التعميم، صح أن يشرك معه كافة المسلمين فيما طلب لنفسه؛ لأنه بين مغفرة بعض الذنوب ودخولهم النار ببعض آخر، فلا ينافي الدعاء أحاديث الشفاعة. وإن أراد مغفرة جميع ذنوبه، صح ذلك في حقه؛ لأنه لم يتعين أن يكون من الداخلين النار الخارجين بالشفاعة. وأما في حق المؤمنين، فإن أراد المغفرة من حيث الجملة، ولم يشركهم في جملة ما طلب لنفسه، صح أيضاً ذلك، ولا منافاة، وإن أراد إشراكهم ⁽⁶⁾ معه في جملة ما طلب لنفسه، وهو مغفرة جميع الذنوب، فذلك محرم.

(1) في غير الأصل: فمن.

(2) غافر/ 6، وقد سقطت الآية من (ر).

(3) سقطت من (ر).

(4) زاد في (ق) و(م): سبيلك، وهو.

(5) الشورى/ 3.

(6) (ر): اشتراكهم.

والجواب عن الثاني: إن طلب الملائكة المغفرة للمؤمنين لا عموم في تلك⁽¹⁾ الألفاظ؛ لكونها أفعالا في سياق الثبوت، فلا تعم إجماعا. ولو كانت للعموم، لوجب أن يعتقد أنهم أرادوا بها الخصوص، وهو المغفرة من حيث الجملة للقواعد الدالة على ذلك.

وإن أطلق الداعي⁽²⁾ قوله⁽³⁾: "اللهم اغفر لجميع المسلمين" من غير نية جاز؛ لأن لفظة: "فعل" في سياق الإثبات، فلا يعم كما أطلقته الملائكة⁽⁴⁾.

❖ القسم السادس⁽⁵⁾: الدعاء المعلق بشأن الله - تعالى - ومنه أن يقول: "اللهم افعَل بي ما أنت له أهل في الدنيا والآخرة".

(1) (ر): ذلك.

(2) (ر): الدعاء.

(3) (ر): فيقول.

(4) قال أبو القاسم بن الشاط المالكي (ت. 723 هـ / 1323 م) كما في هامش "الفروق" المسمى: "إدراج الشروق": «وما قاله [القرافي] من الدعاء بهذه الأدعية ونحوها معصية، مجرد دعوى. ومن أين يلزم أن لا يدعى إلا بما يجوز وقوعه؟! لا أعرف لذلك وجها ولا دليلا. وما المانع من أن يكلف الله خلقه أن يطلبوا منه المغفرة للذنوب كل واحد من المؤمنين مع أنه قد قضى بأن منهم من لا يغفر له؟ ومن أين يلزم المنافاة بين طلب المغفرة، ووجوب نقيضها؟ هذا أمر لا أعرف له وجها إلا مجرد التحكّم بمحض التوهم. وما قاله من "أنه لا عموم في - قوله تعالى -: ﴿فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا﴾ [غافر/ 6]، وقوله - تعالى -: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى/ 3]، لكونها أفعالا في سياق الثبوت، خطأ فاحش؛ لأنه التفت إلى الأفعال دون ما بعدها من معمولاتها، والمعمولات في الآيتين لفظا عموم. وبالجملة فقد كلف هذا الإنسان نفسه شططا، وادعى دعوى لا دليل عليها، ولا حاجة إليها وهما منه وغلطا»، إدراج الشروق على أنوار الفروق: 4/ 488.

(5) عد القرافي هذا القسم قسما ثامنا، وقفز اليفرني على قسمين آخرين قبله، انظر: القرافي، الفروق: 4/ 285. وفي الجملة أوصل القرافي مجموع الأقسام إلى إثني عشر مسألة، واكتفى منها اليفرني بالنصف كما هو مذكور.

قال الشهاب القرافي: «وهذا الدعاء، يعتقد جماعة من العقلاء أنه حسن، وهو قبيح، وبيان ذلك أن الله - تعالى - كما هو أهل للمغفرة في الذنوب، هو أهل للمؤاخذه عليها. ونسبة الأمرين إلى جلاله - تعالى - /نسبة واحدة، وكل ذلك شأن الله - تعالى - في [ص: 86] ملكه، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، والخلائق كلهم دائرون بين⁽¹⁾ فضله وعدله. فمن هلك فيعدله، ومن نجا بفضله وعدله. فمن دعا بشيء من ذلك وقال: "اللهم افعل بي ما أنت أهله"، فقد سأل الله⁽²⁾ - تعالى - أن يفعل به إما الخير أو الشر، وأن يغفر له أو يؤاخذه، وهذا هو معنى قوله - ﷺ -: (لا يقل أحدكم: الله اغفر لي إن شئت)⁽³⁾. والدعاء على هذا التقدير فيه إظهار الاستغناء وعدم الافتقار، فيكون معصية، إلا أن ينوي الداعي: "ما أنت له أهل من الخير الجزيل"، ولا يقتصر في نيته على مطلق الخير؛ فإن رسول الله - ﷺ - قال: (إذا سألتكم⁽⁴⁾، فاعزموا المسألة، فإن الله - تعالى - لا يتعاضمه شيء)⁽⁵⁾. فإن عزبت نفس الداعي عن نية تعظيم المسألة، مع القصد إلى الخير من حيث الجملة، فقد ذهب التحريم، وإن عزبت النية الكلية⁽⁶⁾، كان في هذا⁽⁷⁾ اللفظ عاصيا⁽⁸⁾.

(1) (ر): بعين.

(2) زادوا في غير الأصل: من.

(3) متفق عليه عن أبي هريرة (بألفاظ مختلفة في غير الجزء المحتج به)، رواه البخاري: (كتاب الدعوات، باب ليعزم السائل فإنه لا مكروه له)، رقم: 6339 / 8 / 74، وأخرجه مسلم: (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب العزم بالدعاء ولا يقل: إن شئت)، رقم: 2679 / 4 / 2063.

(4) زاد (ر): الله.

(5) أخرج مسلم عن أبي هريرة: أن رسول الله - ﷺ - قال: (إذا دعا أحدكم فلا يقل: "اللهم اغفر لي إن شئت"، ولكن ليعزم المسألة وليعظم الرغبة، فإن الله لا يتعاضمه شيء أعطاه): (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب العزم بالدعاء ولا يقل: إن شئت)، رقم: 2679 / 4 / 2063.

(6) (ق) و(ر): كلية.

(7) (ق) و(م): بهذا.

(8) انظر: القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، 4 / 466-486.

المسألة الخامسة:

في شروط الدعاء

وبعض العلماء يعبر⁽¹⁾ عنها بالآداب، وبعضهم بالأركان، وهذه الآداب منها ما يرجع إلى هيئات⁽²⁾ الداعي، ومنها ما يرجع إلى أوقات الدعاء، ومنها ما يرجع إلى أماكنه⁽³⁾.

[ما يرجع إلى هيئات الداعي]

فأما ما يرجع إلى هيئات الداعي، فأمور:

- أحدها: أن يكون الداعي على طهارة.
- وثانيها: أن يكون مستقبل القبلة.
- وثالثها: أن يكون مستوفزاً⁽⁴⁾ في جلوسه، غير متمكّن من الأرض.
- ورابعها: أن يكون مستحيياً متخشعاً، راهباً متضرعاً، غير رافع بصره إلى السماء.
- وخامسها: أن يكون رافعا يديه بطونهما إلى السماء.
- وسادسها: أن يثني على الله - تعالى - ويصلي على نبيه محمد - ﷺ -.
- وسابعها: أن يكون دعاؤه بأسماء الله الحسنى وصفاته العلى.

(1) (ر): يعبرون.

(2) "هيئة" في (ر).

(3) (ر): الأماكن التي يحسن الدعاء فيها.

(4) معنى "وفز" في لسان العرب: لقيته على أوفاز أي على عَجَلَةٍ. وقيل معناه: أن تلقاه مُعِدّاً واحداً وفز واستوفز في قَعْدَتِهِ إذا قَعَدَ قُعُوداً متصّباً غير مطمئن.

- وثامنها: أن يبدأ بالدعاء لنفسه، ثم لأبويه، ثم لغيره من المسلمين، إلا أن يكون على جهة الإيثار.
- وتاسعها: أن يدعو⁽¹⁾ بالدعاء المأثور عن رسول الله - ﷺ - .
- وعاشرها: أن يدعو بإخلاص ونية⁽²⁾ وإظهار فقر ومسكنة.
- والحادي عشر: أن يجزم بالدعاء.
- الثاني عشر: أن يحسن الظن بالله - تعالى -، ويوقن بالإجابة، ويصدق رجاءه فيها، لتكون الإجابة عليه أغلب من الرد، ولا يستبطئها.
- والثالث عشر: أن يلح في الدعاء ويكرره ثلاثاً أو خمساً.
- والرابع عشر: أن يكون المرغوب فيه بالدعاء مما يبلغ قدر السائل أن يسأله.
- والخامس عشر: أن لا يدعو بالعجمية⁽³⁾، ولا بالبربرية⁽⁴⁾.
- والسادس عشر: أن يسأل الله - تعالى - بجد وحقيقة، ولا يسرده سرداً وهو عن حقيقته غافل.
- السابع عشر: أن يكون صوته بالدعاء بين المخافته والجهر.
- [والثامن عشر: أن يكون دعاؤه بأحسن الألفاظ وأنبلها وأجمعها للمعاني]⁽⁵⁾.

(1) زاد (ر): الداعي.

(2) (ر): بالإخلاص بنية.

(3) (م): بالأعجمية.

(4) في غير الأصل: والبربرية.

(5) سقط هذا الوصف من (ر).

- والتاسع عشر: أن لا يتكلف السجع في الدعاء.
- والعشرون: أن لا يشغله الدعاء عن فرائض الله - تعالى -.
- والواحد⁽¹⁾ والعشرون: التوبة، ورد المظالم، والإقبال على الله - تعالى - . وهذا من الآداب الباطنة، وهو الأصل في الإجابة.
- والثاني والعشرون: أن يراعي في دعائه الإعراب، الذي هو عماد الكلام، وبه يستقيم المعنى، وبعدمه يخل⁽²⁾.
- [قال الخطابي⁽³⁾: «اعلم - وفقك الله - أن نقائص هذه الآداب هي مكروهات الدعاء، وهذه الآداب منها ما هو في درجة⁽⁴⁾ الواجب، ومنها ما هو في درجة المندوب، فتكون نقائصها كذلك؛ أي ما كان نقيض الواجب فهو محرّم، وما كان نقيض المندوب فهو المكروه⁽⁵⁾»⁽⁶⁾.
- وإذا تقرر هذا، فاعلم أنهم إنما⁽⁷⁾ اشترطوا في الدعاء الطهارة، واستقبال القبلة؛ لأن الدعاء عبادة، بدليل قوله - ﷺ -: «الدعاء عبادة»⁽⁸⁾. والعبادة يشترط فيها الطهارة واستقبال القبلة؛ فإن ذلك أنور لقلبه، وأرضى لربه، وأقوى للإخلاص، وأسرع للإجابة.

(1) (ر): الحادي، (م): والأحد.

(2) (ر): يخل.

(3) ساقط من (م).

(4) استعملها (ق) و(م) بالجمع هنا وفي التي جاءت بعدها.

(5) (ق) و(ر): مكروه.

(6) وردت آداب الدعاء التي ذكرها اليفرنى قبل عند الخطابي، ولكن هذا النص لم يرد في كتاب: "شأن الدعاء" الذي خصصه الخطابي لموضوع الدعاء.

(7) سقطت من (ر).

(8) تقدم تحريجه: (انظر: فهرس الأطراف الحديثية).

وأما استقبال القبلة؛ فلما رُوي عنه - عليه السلام - أنه: «أتى عرفة، واستقبل القبلة، ولم يزل يدعو حتى غربت الشمس»⁽¹⁾.

وإنما اشترطوا أن يكون مستوفزا في جلوسه؛ لأن هذه الحالة هي المناسبة للخشوع، / فلو لم يكن عليها، لكان على حالة منافية للخشوع⁽²⁾، وهو خلاف [ص: 87] المطلوب في الدعاء.

وإنما اشترطوا أن يكون خاشعا راهبا متضرعا؛ لقوله - تعالى -: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسْـَٔرِعُونَ فِي الْحَيَرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خِدَيعِينَ﴾⁽³⁾. وقال - عليه السلام -: (إذا أحب الله عبدا، ابتلاه حتى يسمع⁽⁴⁾ تضرعه)⁽⁵⁾. وإذا كان على غير

(1) أخرج ابن خزيمة في "صحيحه" قال: «ثنا محمد بن يحيى، ثنا عبد الله بن محمد النفيلي، ثنا حاتم، ثنا جعفر، عن أبيه قال: "دخلنا على جابر، فقلت: أخبرني عن حجة رسول الله - ﷺ -، فذكر بعض الحديث، وقال: "ركب القصواء حتى أتى الموقف، فجعل بطن ناقته إلى الصخرات، وجعل جبل المشاة بين يديه، واستقبل القبلة، فلم يزل واقفا، حتى غربت الشمس، وذهبت الصفرة قليلا حين غاب القرص"، الصحيح: تح: د. محمد مصطفى الأعظمي، رقم: 258 / 4: 2826.

(2) (ر): الخشوع.

(3) الأنبياء / 89.

(4) (ر): لسمع.

(5) عزاه الألباني في "ضعيف الجامع الصغير وزيادته": (رقم: 295: 43 / 1): إلى البيهقي في "الشعب" والديلمي في "مسند الفردوس" عن أبي هريرة، وللبيهقي في "الشعب" عن ابن مسعود وكردوس موقوفا عليها. وقال في "السلسلة الضعيفة" (رقم: 2202: 227 / 5): «ضعيف جدا، رواه هناد في "الزهد" ... وابن حبان في "الضعفاء" ...، والديلمي ... عن يحيى بن عبيد الله عن أبيه عن أبي هريرة مرفوعا. قلت: وهذا إسناد ضعيف جدا. .. ورواه أبو بكر الشافعي في "مسند موسى بن جعفر بن محمد الهاشمي" ... عن موسى بن إبراهيم: نا موسى بن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده مرفوعا به. قلت: وهذا إسناد واه جدا. قلت: وروي الحديث عن أبي أمامة مرفوعا بآتم من هذا، وفيه متروك أيضا ... لكن الحديث صحيح دون قوله: (ليسمع تضرعه)، وهو مخرج في "المشكاة": (1566)، و"الصحيحه": (146).

هذه الحالة، كره له الدعاء؛ كما إذا كان على هيئة تنافي الخشوع؛ كالنعاس، والشبع المفرط، ومدافعة الأخبثين، وغير ذلك من الهيئات التي لا تناسب التقرب.

وأن يكون غير رافع بصره إلى السماء لقوله - ﷺ -: (لينتهين أقوام عن رفع أبصارهم إلى السماء عند الدعاء، أو ليخطفن الله أبصارهم)⁽¹⁾.

وإنما اشترطوا أن يكون الداعي⁽²⁾ رافعا يديه بطونهما إلى السماء، واعلم أنه اختلف في هذه المسألة في موضعين:

- أحدهما: الرفع، هل هو جائز أو⁽³⁾ مكروه؟ فنقل عن الشعبي⁽⁴⁾ أنه مكروه، والذي عليه أكثر العلماء أنه جائز.

- والموضع الثاني: إذا قلنا بجواز الرفع، فاختلف في صفته: هل بطونهما مما يلي السماء، وهي صفة الرغب، أو مما يلي الأرض، وهي صفة الرهب⁽⁵⁾. [والقول الثالث: وهو أن يجمع بين الرغب والرهب، بأن تكون إحدى اليدين بطنها إلى السماء، والأخرى بطنها إلى الأرض]⁽⁶⁾.

(1) أخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الصلاة، باب النهي عن رفع البصر إلى السماء)، رقم: 429: 321/1.

(2) سقطت من المخطوطات غير (ر).

(3) (ر): أم.

(4) في (ق) و(ر): الشافعي. والشعبي هو: عامر بن شراحيل بن عبد بن ذي كبار أبو عمرو الهمداني الشعبي، والمشهور بـ الإمام الشعبي (21-100هـ / 642-721م)، تابعي. فقيه، من رجال الحديث الثقات، يضرب المثل بحفظه، عينه عمر بن عبد العزيز قاضيا، كما عرف بجمع الأخبار، وروايتها بما في ذلك ما روي عن بني إسرائيل، وتوفي بالكوفة. انظر عن سيرته: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 6/ 217.

(5) (ق) و(ر): مما يلي الأرض أو مما يلي السماء.

(6) ساقط من (ق) و(م).

احتج القائلون بجواز الرفع بما رُوي عن سلمان⁽¹⁾، أنه قال: قال رسول الله - ﷺ -:
(إن ربكم حيي كريم، يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفرتين⁽²⁾)⁽³⁾؛
وروي عنه - ﷺ - أنه كان يرفع يديه، حتى يُرى بياض إبطيه في الدعاء⁽⁴⁾.

وينبغي أن يمسح بهما وجهه في آخر الدعاء، قال عمر - رضي الله عنه -: «كان رسول الله
- ﷺ - إذا مدَّ يديه في الدعاء، لم يردّهما حتى يمسح بهما وجهه»⁽⁵⁾.

واحتج [من قال]⁽⁶⁾ برفعهما وبطونهما إلى السماء بما رُوي عن ابن عباس، أن
رسول الله - ﷺ - قال: (سلوا الله ببطون أكفكم⁽⁷⁾)، ولا تسألوه بظهورها⁽⁸⁾)⁽⁹⁾.

(1) (ر): سليمان.

(2) (ق): صفرين.

(3) أخرجه أبو داود في "السنن": (كتاب أبواب فضائل القرآن، باب الدعاء)، رقم: 1488 / 2 / 609،
وعلق عليه الأرئوط في الهامش قائلا: «حديث صحيح، وهذا إسناد حسن في المتابعات... وجود
الحافظ إسناد هذا الحديث في: "الفتح"...، وأخرجه ابن ماجه... والترمذي... من طريق جعفر بن
ميمون، به. وحسنه الترمذي. وهو في "مسند أحمد"...، و"صحيح ابن حبان"...».

(4) أخرج مسلم في "صحيحه" عن أنس، قال: «رأيت رسول الله - ﷺ - يرفع يديه في الدعاء، حتى يرى
بياض إبطيه»: (كتاب الاستسقاء، باب رفع اليدين بالدعاء في الاستسقاء)، رقم: 895 / 2 / 612.

(5) سئل أبو زرعة عن حديث رواه أبو موسى محمد بن المثنى عن حماد بن عيسى الجهني، عن حنظلة بن أبي
سفيان؛ قال: «سمعت سالم بن عبد الله يحدث عن أبيه عبد الله بن عمر، عن أبيه: أن رسول الله - ﷺ -
كان إذا مد يديه في الدعاء، لم يردهما حتى يمسح بهما وجهه؟ قال أبو زرعة: "هو حديث منكر، أخاف ألا
يكون له أصل"»، رقم: 2107 / 5 / 454.

(6) سقطت من (م).

(7) في الأصل و (ق): أكفهم.

(8) (ر): بظهورهما.

(9) أخرج البيهقي هذا الحديث في "الدعوات الكبير"، ونقل عن أبي داود قوله معلقا عليه: «روي هذا
الحديث من غير وجه، عن محمد بن كعب كلها واهية، وهذا الطريق أمثلها، وهو ضعيف أيضا»، رقم:
309 / 1 / 419. وقال الألباني في "ضعيف الجامع الصغير": «ضعيف»، رقم: 3274 / 1 / 481.

واحتج من قال: إنه [يجوز أن] ⁽¹⁾ يدعو وظهورهما إلى السماء بالكتاب والسنة:
 أما الكتاب، فقله - تعالى -: ﴿وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا﴾ ⁽²⁾، فوردت الصفتان.
 وأما السنة، فما روي عن أنس قال: «رأيت رسول الله - ﷺ - يدعو بباطن كفيه
 وظاهرهما ⁽³⁾» ⁽⁴⁾؛ وهو دليل على جواز الصفتين معا.
 وروي عن ابن عباس أنه قال: «المسألة أن ترفع يديك حذو ⁽⁵⁾ منكبيك،
 والاستغفار أن تشير بأصبع واحد، والابتهاال أن تمد يديك جميعا هكذا» ⁽⁶⁾، ورفع
 يديه، وجعل ظهورهما مما يلي وجهه، أو قال: بطونهما.
 وهذه الأحاديث نقلها رزين ⁽⁷⁾ - ⁽⁸⁾ في «الجمع بين الصحاح» ⁽⁹⁾ ⁽¹⁰⁾.

(1) سقطت من (م).

(2) الأنبياء / 89.

(3) في (م): يدعو بأظهر كفيه.

(4) أخرجه أبو داود في "سننه" عن أنس بن مالك: (كتاب فضائل القرآن، باب الدعاء)، رقم: 1487؛
 609 / 2، وعلق عليه الأرئوط في الهامش بالقول: «صحيح لغيره».

(5) (م): عن.

(6) أخرجه أبو داود: (كتاب أبواب فضائل القرآن، باب الدعاء)، رقم: 1489؛ 610 / 2، وعلق الأرئوط
 بالقول: «إسناده صحيح موقوف».

(7) في الأصل: زريق.

(8) رزين هو ابن معاوية بن عمار، أبو الحسن العبدري الأندلسي - السرقسطي، المحدث الكبير، صاحب
 كتاب "الصحاح". جاور بمكة دهرا، وسمع بها "صحيح" البخاري من عيسى بن أبي ذر، و"صحيح"
 مسلم بن أبي عبد الله الطبري. كان إمام المالكيين بالحرم. توفي بمكة في المحرم سنة خمس وثلاثين وخمس
 مئة (535هـ / 1141م) وقد شاخ. انظر: ابن بشكوال، الصلة: 1 / 184.

(9) (ر): الصحيحين.

(10) هو كتاب: "التجريد في الجمع بين الصحاح"، أو "التجريد للصحاح الستة"، وقد جمع فيه رزين بين
 "الموطأ" والصحاح الخمسة، وعليه اعتمد ابن الأثير في تصنيف كتابه "جامع الأصول". يقول
 ابن الأثير: «أبو الحسن رزين بن معاوية العبدري السرقسطي، جمع بين كتب البخاري، ومسلم، =

وإنما اشترطوا في الدعاء الشاء على الله - تعالى -، والصلاة على رسوله محمد - ﷺ - لقوله - تعالى -: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁽¹⁾، فبدأ الله - تعالى - بالشاء على نفسه، فينبغي للعبد أن لا يقدم على شيء، حتى يبدأ بالشاء على الله - تعالى -.

وأما الصلاة على النبي - ﷺ -، فلما رُوي في الخبر عنه⁽³⁾ - ﷺ - قال: (إذا سألتكم الله حاجة، فابدأوا بالصلاة عليّ، فإن الله - تعالى - أكرم من أن يُسأل حاجتين، فيعطي إحداهما، ويرد الأخرى)⁽⁴⁾.

وإنما اشترطوا أن يدعو بأسماء الله - تعالى - وصفاته؛ لأن الدعاء بمخلوق لا يجوز. وإنما اشترطوا أن يبدأ بالدعاء لنفسه، ثم لأبويه⁽⁵⁾، ثم للمؤمنين، تأسيساً⁽⁶⁾ بما ذكره الله - تعالى - [في كتابه]⁽⁷⁾ عن أنبيائه ورسله؛ من ذلك قصة إبراهيم - عليه السلام -: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُفِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ﴾ ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾⁽⁸⁾، وفي قصة نوح: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾⁽⁹⁾.

= و"الموطأ" لمالك، و"جامع أبي عيسى الترمذي"، و"سنن أبي داود السجستاني"، و"سنن أبي عبد الرحمن النسائي"، ورتب كتابه على الأبواب دون المسانيد، راجع: جامع الأصول: 48 / 1.

(1) الفاتحة / 1.

(2) (م): رسول الله.

(3) زاد (ر): أنه.

(4) ذكره الغزالي في "الإحياء"، قال الحافظ العراقي في "المغني": «لم أجده مرفوعاً وإنما هو موقوف على أبي الدرداء». ص: 364.

(5) سقطت من (ق) و(ر).

(6) في الأصل: ناسياً، ولا معنى له.

(7) ساقط من (م).

(8) إبراهيم / 42.

(9) نوح / 30.

[وإنما اشترطوا أن يكون بالدعاء المأثور؛ لأن الأدعية كثيرة، وأولاهما ما كان مأثوراً⁽¹⁾ عن النبي - ﷺ -]⁽²⁾.

وإنما اشترطوا أن يكون بإخلاص ونية؛ لأن الدعاء عبادة، والعبادة لا تصح بدون النية، لقوله - تعالى -: ﴿وَمَا مِرْوًا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾⁽³⁾.

م: 88 [وإنما اشترطوا أن يجزم بالدعاء؛ لقوله - ﷺ -: / (إذا دعا أحدكم، فلا يقل: اللهم اغفر لي إن شئت، ولكن ليعزم⁽⁴⁾ المسألة، وليعظم الرغبة؛ فإن الله لا يتعاظمه شيء)، خرّجه مسلم⁽⁵⁾.

وإنما اشترطوا أن يحسن الظن بالله - تعالى -، ويوقن بالإجابة؛ لأنه إذا لم يوقن بالإجابة، أساء الظن بالله - تعالى -، وإساءة الظن بالله حرام.

وأما أنه لا يستبطن الإجابة؛ فالدليل عليه قوله - ﷺ -: (لا يزال يستجاب للعبد، ما لم يدع بإثم، أو قطيعة رحم، ما لم يستعجل، قالوا: وما الاستعجال يا رسول الله؟ قال: يقول: "دعوت دعوت"⁽⁶⁾، فلم أره يستجاب لي"، خرّجه مسلم من طريق أبي هريرة⁽⁷⁾.

(1) في (م): مثورا؟؟.

(2) هذا الشرط سقط من الأصل وبقيّة النسخ عدا (م) التي أثبتنا منها ما جاء في المتن.

(3) البينة/ 5.

(4) (م): فليعزم.

(5) تقدم تخرجه، (انظر: فهرس الأطراف الحديثية).

(6) سقطت من (ر)، وزاد: ربي.

(7) (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب أنه يستجاب للداعي ما لم يعجل...)، رقم: 2735.

وإنما اشترطوا أن يلح في الدعاء⁽¹⁾؛ لقوله - ﷺ -: (إن الله يحب الملحين في الدعاء)⁽²⁾.

وإنما اشترطوا أن يكون المرغوب فيه بالدعاء⁽³⁾ مما يبلغ قدر السائل أن يسأله؛ لأنه ليس لأحد أن يتشبه بإبراهيم - ﷺ -، فيدعو الله أن يريه كيف يحيي الموتى⁽⁴⁾، ولا أن يتشبه بموسى - ﷺ - فيقول ﴿رَبِّ ارْنِيهِ﴾ أنظر إليك⁽⁵⁾.

وإنما اشترطوا أن لا يدعو بالعجمية؛ لاشتغالها على ما ينافي جلال الربوبية، وبعضها يقرب من التحريم، وبعضها⁽⁶⁾ من الكراهة⁽⁷⁾.

وإنما اشترطوا أن يكون بجد وحقيقة؛ لأنه إذا لم يكن على هذه الصفة، كان بصورة الاستهزاء، وذلك حرام.

وإنما اشترطوا أن يكون صوته بين المخافتة والجهر؛ [لقوله - تعالى -: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَوْتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾⁽⁸⁾، أي بدعائك]⁽⁹⁾، ولما روي أن أبا موسى

(1) زاد (ق) و(ر) و(م): ويكرره.

(2) رواه الطبراني في "الدعاء" عن عائشة: رقم: 20 / 28 / 1، والعقيلي في "الضعفاء الكبير" عن عائشة أيضا: 4 / 452، وابن عدي في "الكامل في ضعفاء الرجال"، انظر: تح: عبد الفتاح أبو سنة وغيره: 8 / 500. قال الحافظ ابن حجر في "التلخيص": «تفرد به يوسف بن السفر عن الأوزاعي وهو متروك، وكان بقية ربما دلسه. وفي الصحيحين عن أبي هريرة مرفوعا: (يستجاب لأحدكم ما لم يعجل) الحديث»، رقم: 715 / 2 / 216. وقال الألباني في "الإرواء": «موضوع»، رقم: 677 / 3 / 143. وحكم عليه في "السلسلة الضعيفة": بأنه: «باطل»، رقم: 637 / 2 / 96.

(3) سقطت من (م).

(4) زاد في (م): جلال الربوبية؟.

(5) الأعراف / 143.

(6) (ر) زاد: يقرب.

(7) ساقط من (م).

(8) الإسراء / 109.

(9) هذا ساقط من (م).

الأشعري قال: «قدمنا مع رسول الله - ﷺ - فلما دنونا من المدينة كبر الناس، ورفعوا أصواتهم، فقال: (يا أيها الناس: إن الذي تدعون ليس بأصم ولا غائب)»⁽¹⁾.

وإنما اشترطوا أن يكون بأحسن الألفاظ وأنبلها⁽²⁾؛ لأن الدعاء مناجاة سيد السادات، وجبار الأرضين والسموات، فينبغي أن يكون كذلك⁽³⁾.

وقد أولع كثير من العامة بأدعية⁽⁴⁾ منكورة، ما أنزل الله بها من سلطان، اخترعها أهل الجهل والجرأة على الله - تعالى - أكثرها زور وافتراء على الله - تعالى -، فليجنبها الداعي.

ومما يسمع على السنة العامة⁽⁵⁾ والقصاص: "يا سبحان، يا برهان، يا غفران"⁽⁶⁾ يا سلطان!! قال الخطابي: «وهذه الكلمات، وإن كان يتوجه بعضها في العربية على إضمار النسبة بذي، [فإنه مستهجن مهجور]⁽⁷⁾»⁽⁸⁾.

ومن ذلك أيضا، ما يجري على السنة السماسرة في الأسواق عند افتتاح النداء على السلع قولهم: "الصلاة والسلام عليك يا خير الأنام" فهذا مكروه.

ومن ذلك قولهم: "يا رب طه ويس، ويا رب القرآن العظيم"، وقد أنكر ذلك

(1) أخرجه البخاري في مواضع منها: (كتاب الجهاد والسير، باب ما يكره من رفع الصوت في التكبير)، رقم: 2992؛ 4/ 57.

(2) (ر): وأقبلها.

(3) أن يكون ذلك في أحسن ما يكون.

(4) زاد (م): كثيرة.

(5) (م): الناس.

(6) (ر): يا غفار.

(7) ساقط من (م).

(8) الخطابي، شأن الدعاء، ص: 17.

ابن عباس، فإنه سمع رجلاً يقول عند الكعبة: "يا رب القرآن"، فقال: «مَهْ إن القرآن لا رب له، إن كل مربوب مخلوق»⁽¹⁾.

وإنما اشترطوا أن لا يتكلف السجع في الدعاء؛ لأن حال الداعي⁽²⁾ ينبغي أن يكون حال تضرع، والتكلف لا يناسبه. وقد قال - عليه السلام -: (إياكم والسجع في الدعاء)⁽³⁾، وقد قال - عليه السلام -: (لا يقبل الله دعاء فيه تكلّفٌ) إلا أن يكون الشيء اليسير⁽⁴⁾، كما جاء في قوله - عليه السلام -: (اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع، وقلب لا يخشع، وعين لا تدمع، ودعاء لا يسمع، وعمل لا يُرفع، ونفس لا تشبع)⁽⁵⁾. وقال بعضهم: «ادع بلسان الذلة والافتقار، لا بلسان الفصاحة والانطلاق».

وإنما اشترطوا أن لا يشتغل به عن الفرائض؛ لأن الدعاء مندوب إليه، وترك الفرائض حرام.

وإنما اشترطوا فيه التوبة ورد المظالم؛ لأن ذلك هو الأصل في الإجابة. قال سفيان الثوري: «بلغني أن بني إسرائيل قحطوا سبع سنين، حتى أكلوا الأطفال الصغار،

(1) أخرجه اللالكائي في "شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة"، رقم: 375 / 2 / 256، والبيهقي في "الأسماء والصفات"، رقم: 519 / 1 / 590.

(2) (ق): الدعاء.

(3) قال الحافظ العراقي في "المغني": «حديث (إياكم والسجع في الدعاء، بحسب أحدكم أن يقول: "اللهم إني أسألك الجنة وما قرب إليها من قول وعمل، وأعوذ بك من النار، وما قرب إليها من قول وعمل)»: غريب بهذا السياق، وللبخاري عن ابن عباس: "وانظر السجع من الدعاء فاجتنبه؛ فإني عهدت أصحاب رسول الله - ﷺ - لا يفعلون إلا ذلك"، وابن ماجه، والحاكم، واللفظ له. وقال: "صحيح الإسناد من حديث عائشة: (عليك بالكوامل)، وفيه (وأسألك الجنة ... إلى آخره)": 363 / 1.

(4) لم أقف عليه.

(5) أخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الذكر والدعاء.. باب: التعوذ من شر ما عمل وشر ما لم يعمل)، رقم: 2722 / 4 / 2018.

فكانوا يخرجون إلى الجبال يتضرعون، فأوحى الله - تعالى - إلى أنبيائهم: "لو مشيتم إليّ بأقدامكم حتى تحفى، وتبلغ أيديكم⁽¹⁾ عنان السماء، وتكلّ ألسنتكم عن⁽²⁾ الدّعاء، فإنني لا أجيب لكم داعياً، ولا أرحم منكم باكياً، حتى تردّوا المظالم إلى أهلها". ففعلوا ذلك، فمطروا من يومهم⁽³⁾.

وإنما اشترطوا فيه الإعراب؛ لأنه قد ينقلب المعنى باللّحن، حتى يصير إن اعتقده صاحبه كفراً؛ كقراءة من قرأ ودعا⁽⁴⁾: (إِيَّاكَ / نعبد) بتخفيف الياء؛ فإن "الإيا" ضياء الشمس، فيصير كأنه يقول: "شمسك نعبد"، وهذا كفر.

[آداب أوقات الدّعاء]

وأما ما يرجع من الآداب⁽⁶⁾ إلى أوقات الدّعاء، وهي ما وُعد الإنسان فيها بالإجابة فوجوه:

- أحدها: يوم عرفة⁽⁷⁾.
- وثانيها: رمضان من الشهور.
- وثالثها: ليلة الجمعة ويومها، لاسيّما آخر ساعة منها من الأسبوع.
- ورابعها: وقت السحر من ساعات الليل، وبعد صلاة الصبح.

(1) زاد (ر): إلى.

(2) (ر): من.

(3) ذكره الغزالي في "الإحياء": 99 / 2.

(4) سقطت من (م).

(5) الفاتحة / 4.

(6) (م): الأدعية.

(7) زاد (ق) و(ر): من السنة.

- وخامسها: عند صراخ الديكة.
- وسادسها: ما بين الأذان والإقامة، وعند الإقامة، وما بينها وبين تكبيرة الإحرام، وفي السجود، وبعد التشهد الآخر، وخلف الصلوات المكتوبة.
- وسابعها: عند تزاحف⁽¹⁾ الصفوف في سبيل الله.
- وثامنها: عند الإفطار من الصوم.
- وتاسعها: عند نزول الغيث.

♦ فأما يوم عرفة، فالدليل عليه ما روي عنه - عليه السلام - [أنه قال]⁽²⁾: (أفضل الدعاء دعاء⁽³⁾ يوم عرفة)⁽⁴⁾، وروي عن سهل بن سعد الساعدي، أنه قال: «ساعتان تفتح فيهما أبواب السماء، وقُلَّ⁽⁵⁾ دَاعٌ تُرَدُّ عليه دعوته: حضرة النداء بالصلاة، وحضرة الصف في سبيل الله - عز وجل -»⁽⁶⁾.

♦ وأما رمضان، فقد جاء في فضله ما رُوي عنه - عليه السلام - أنه⁽⁷⁾ قال: (إذا دخل رمضان، فُتحت أبواب الجنة، وغُلقت أبواب جهنم، وسُلست الشياطين)⁽⁸⁾، وإذا

(1) (ق): تزاحم.

(2) سقطت من (ق).

(3) (م): دعاؤكم.

(4) رواه مالك عن عبيد الله بن كريب مرسلًا، انظر: الموطأ: (كتاب القرآن، باب ما جاء في الدعاء)، رقم: 500 / 1 / 214، وفي (كتاب الحج، باب جامع الحج)، رقم: 945 / 1 / 422، ورواه الترمذي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعًا: (كتاب أبواب الدعاء)، وقال الترمذي: «هذا حديث غريب من هذا الوجه»، رقم: 3585 / 5 / 464.

(5) (ق): وكل، (ر): "قل" بدون واو.

(6) مالك في "الموطأ": (كتاب الصلاة، باب ما جاء في نداء الصلاة)، رقم: 153 / 1 / 70.

(7) سقطت من (ر).

(8) متفق عليه عن أبي هريرة: أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب الصوم، باب هل يقال رمضان أو =

كانت هذه صفتة، فلا شك أن الدعاء فيه مقبول. وروي عن الحارث بن عبيد⁽¹⁾ أنه قال: (لكل صائم دعوة، فإذا أراد أن يفطر، فليقل عند أول لقمة: يا واسع المغفرة، اغفر لي)⁽²⁾. وروي عنه - عليه السلام - أنه قال: (الصائم لا تُردُّ دعوته)⁽³⁾.

♦ وأما يوم الجمعة، فالدليل عليه ما روي عنه - عليه السلام - أنه قال: (خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة، وفيه ساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله شيئاً إلا أعطاه إياه)⁽⁴⁾⁽⁵⁾.

قيل: أي ساعة هي يا رسول الله؟

قال: (حين تقام الصلاة إلى الانصراف عنها)⁽⁶⁾⁽⁷⁾.

= شهر رمضان...)، رقم: 1899 / 3 / 25، وفي (كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده)، رقم: 3277 / 4 / 123، وأخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الصيام، باب فضل شهر رمضان): 1079 / 2 / 758.

(1) في الأصل: عميرة؟؟ والتصحيح من بقية النسخ ومن أصول الحديث. والحارث بن عبيد (أو عبيدة) بن رزاح بن كعب الأنصاري الظفري، صحب النبي - ﷺ -.

(2) أخرجه القضاعي في "مسند الشهاب"، رقم: 1031 / 2 / 128.

(3) حديث عبدالله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله - ﷺ - : (إن للصائم عند فطره لدعوة ما ترد)، أخرجه ابن ماجه (كتاب الصيام، باب في الصائم لا ترد دعوته)، رقم: 1753 / 1 / 557 وغيره.

(4) زاد (ق): ما لم يوقع إثماً.

(5) جزء من حديث أخرجه أبو داود عن أبي هريرة في "سننه": (كتاب الصلاة، باب تفريع أبواب الجمعة)، رقم: 1046 / 1 / 341، وصححه الألباني في "صحيح سنن أبي داود"، رقم: 924 / 1 / 195.

(6) (ر): منها.

(7) أخرج ابن ماجه عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده قال: سمعت رسول الله

- ﷺ - يقول: (في يوم الجمعة ساعة من النهار، لا يسأل الله فيها العبد شيئاً إلا أعطى سؤله). قيل: "أي

ساعة؟". قال: (حين تقام الصلاة إلى الانصراف منها): (كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في

الساعة التي ترجى في الجمعة)، رقم: 1138 / 1 / 360، وعلق عليه الألباني بالقول: «ضعيف جداً».

انظر: ضعيف ابن ماجه، رقم: 235 / 1 / 83.

- ♦ وأما وقت السحر، فالدليل عليه قوله - تعالى -: ﴿وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾⁽¹⁾. وقال رسول الله - ﷺ -: (ينزل ربنا - تبارك وتعالى - كل ليلة إلى سماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له)⁽²⁾.
- ♦ وأما عند صراخ الديكة، فالدليل عليه ما روي عنه - ﷺ -: أنه⁽³⁾ قال: (إذا سمعتم صياح الديكة، فاسألوا الله من فضله، فإنها رأت ملكاً)، خرّجه مسلم⁽⁴⁾.
- ♦ وأما ما بين الأذان والإقامة، فالدليل عليه قوله - ﷺ -: (لا يُرَدُّ الدعاء بين الأذان والإقامة)⁽⁵⁾.

قالوا: يا رسول الله، فماذا نقول؟

فقال⁽⁶⁾: (قولوا: اللهم إنا نسألك العفو والعافية في الدنيا والآخرة)⁽⁷⁾.

(1) الذاريات/ 18.

(2) هذا الحديث صحيح، أخرجه الأئمة بألفاظ مختلفة منه ما أخرجه مسلم في "صحيحه" عن أبي هريرة: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، ومن يسألني فأعطيه، ومن يستغفرني فأغفر له»؛ (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل)، رقم: 758 / 1: 521.

(3) سقطت من (ر).

(4) الصحيح: (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب استجاب الدعاء عند صياح الديك)، رقم: 2092 / 4: 2729.

(5) الحديث صحيح، أخرجه البيهقي في: "الدعوات الكبير"، رقم: 60 / 1: 20، والطبراني في "الدعاء"، رقم: 483 / 1: 160، وأبو داود في "السنن" عن أنس: (كتاب الصلاة، باب ما جاء في الدعاء بين الأذان والإقامة)، رقم: 521 / 1: 392، وقال الألباني في "صحيح سنن أبي داود": «حديث صحيح: وقال الترمذي: "حديث حسن صحيح"»، رقم: 534 / 3: 14.

(6) سقطت من (ق)، (ر): قال.

(7) يقول الألباني عن هذه الزيادة: «الحديث صحيح كما قال الترمذي، وأما الزيادة فضعيفة منكورة؛ في سندها يحيى بن اليان، وزيد العمي، وهما ضعيفان. وقد وقفت للحديث على أربعة طرق ذكرتها في =

♦ وأما عند تزاحف الصف، فقد تقدم في يوم عرفة.

[ما يرجع إلى أماكن الدعاء]

وأما ما يرجع إلى الأماكن التي يجوز⁽¹⁾ الدعاء فيها، فالمواضع المشرفة:

- كالمساجد الثلاثة.
- وكذلك مواضع الذكر والصلوات⁽²⁾.
- والمواضع الطاهرة.

وأما الأماكن التي يحرم فيها الدعاء:

- فالكنائس.
- والحمامات.
- ومواضع النجاسات والقاذورات.
- ومواضع اللهو والمعاصي.
- والأسواق التي⁽³⁾ يغلب فيها وقوع العقود الفاسدة والأيمان الخائنة.

فذلك كله يحرم الدعاء فيه، من أجل أن القرب من الله - تعالى - ينبغي أن يكون على أحسن الهيئات في أحسن البقاع والأزمان.

= "الثمر المستطاب" ثم في "إرواء الغليل": 244، وليس في شيء منها هذه الزيادة إلا في هذه الطريق الضعيفة فلا يشرع العمل بها. ولا يغير أحد بكلام الشوكاني في هذا المقام فإنه لم يعط الموضوع حقه من التسع والبحث». انظر: تمام المنة في التعليق على "فقه السنة": 1 / 149.

(1) (ر): يحسن.

(2) (ر): والخلوات.

(3) سقطت هذه الكلمة من (م).

المسألة السادسة:

في ذكر شيء من الأدعية الواردة في كتاب الله - تعالى - وسنة رسول الله - ﷺ - ، وذكر⁽¹⁾ أدعية الصالحين

ولنبداً بذكر أسماء الله - تعالى - الحسنی، قال الله - تعالى -: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ بِأَدْعَاؤِهَا﴾⁽²⁾، وفيها فوائد:

❖ الفائدة الأولى: سبب نزولها: روي أن المشركين سمعوا المسلمين يدعون "الله" مرة، و"الرحمن" مرة، فقالوا: "أينهانا عن عبادة الأصنام، وهو يدعو آلهة كثيرة؟!". فنزل: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ بِأَدْعَاؤِهَا﴾.

❖ الفائدة الثانية: قوله: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾؛ فيه للعلماء / ثلاثة أقوال: [ص: 90]

- الأول: في ذلك دليل على أن الاسم هو⁽³⁾ المسمّى؛ لأنه لو كان غيره، لوجب أن تكون الأسماء لغير الله.

- والثاني: أن المراد به التسميات⁽⁴⁾؛ [لأنه - تعالى - واحد، والأسماء جمع، فلا بد من صرف اللفظ عن ظاهره إلى المجاز؛ ومعناه: التسميات]⁽⁵⁾؛ [إذ لا يجوز أن يكون للذات الواحدة إلا اسم واحد، ولا يجوز أن يكون لها أسماء كثيرة على الحقيقة إلا على معنى التسميات]⁽⁶⁾ بالذكر⁽⁷⁾ والمذكور.

(1) زاد (ق) و(ر) و(م): بعض.

(2) الأعراف/ 180.

(3) زاد (ق): عين.

(4) (ر): المسميات.

(5) الموضوع بين معقوفتين ساقط من (م).

(6) ما بين المعقوفتين ساقط من (ر).

(7) (ر): كالذكر.

- الثالث: إن المعنى: والله الصفات، وكل⁽¹⁾ اسم لله صفة له.

⊗ والفائدة الثالثة: ما هي هذه الأسماء؟

وفي ذلك ثلاثة أقوال:

- الأول: إنها أسماء الله كلها التي فيها التعظيم والإكبار.

- والثاني: أنها أسماء التسعة والتسعون التي ذكرها النبي - ﷺ -.

- والثالث⁽²⁾: أنها الأسماء التي دلّت عليها دلائل التوحيد، وهي سبعة: القادر، والعالم، والمريد، والمحيي، والسميع، والبصير، والمتكلم، وكل اسم من الأسماء يرجع إلى هذه السبعة.

⊗ الفائدة الرابعة: ما معنى وصفها بالحسنى؟

وفيه خمسة أقوال:

- الأول: إن معنى وصفها بذلك، ما فيها من العلو والتعظيم والتقديس.

- والثاني: إن معنى وصفها بالحسنى، ما وُعدَ فيها من الثواب للعباد عند الدعاء بها.

- والثالث: ما مالت إليه القلوب من الرحمة والكرم والعفو.

- والرابع: أن حُسْنَهَا⁽³⁾ شرف العلم بها، فإن شرف العلم إنما هو بشرف المعلوم، والله - تعالى -⁽⁴⁾ أشرف الموجودات.

(1) (ر): فكل.

(2) (ر): وثالثها.

(3) سقطت من (ق).

(4) زاد (ر): هو.

- والخامس: أن حسنها معرفة الواجب في وصفه، والجائز في نعمته، والممتنع المحال⁽¹⁾ في حقه.

⊗ الفائدة الخامسة: ما معنى قوله: ﴿بَادِعُوهُ بِهَا﴾⁽²⁾، والدعاء لا يكون إلا بعد المعرفة بالمدعو، فيها يُعَرَّفُ وبها يُدْعَى؟
وفي ذلك ثلاثة أقوال:

- أحدها: تعظيماً له بذكر صفات التعظيم، وذلك عبادة.

- والثاني: الرغبة إليه بما يليق به من الأسماء، كسؤال الرحمة بالرحيم، والكفاية بالكافي، والهبة بالوهّاب.

- والثالث: أن الله - تعالى - تعرّف إلى أوليائه بصفاته وأسمائه؛ إذ لا يمكن إلا كذلك، فبيّن لهم الواجب والجائز من ذلك، وعرفهم بما يستحيل عليه؛ وذلك لأن العقول محجوبة عن جلاله وإدراكه، فأذن الله - تعالى - لعباده في الدعاء بأسمائه، وجعلها طريقاً إلى معرفته، ووسيلة في الرغبة والطلب.

وأما السنة، فروى مالك عن أبي الزناد⁽³⁾، عن الأعرج⁽⁴⁾، عن أبي هريرة، قال:

(1) في الأصل: الحال؟؟

(2) الأعراف/ 180.

(3) سقطت من (ق) و(ر). وأبو الزناد عبد الله بن ذكوان الإمام الفقيه الحافظ المفتي أبو عبد الرحمن القرشي المدني، ويلقب بأبي الزناد (65-130هـ/ 685-748م)، أمير المؤمنين في الحديث، قال البخاري: "أصح الأسانيد كلها: مالك، عن نافع، عن ابن عمر. وأصح أسانيد أبي هريرة: أبو الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة". راجع: الذهبي، سير أعلام النبلاء: رقم: 814/ 6: 160.

(4) هو الإمام الحافظ المقرئ أبو داود عبد الرحمن بن هرمز الأعرج المدني، قال: "ليس أحدٌ يحدث عن أبي هريرة إلا علمت أصادقُ هو أو كاذبٌ". وذهب بعض الأئمة إلى أن حديث أبي الزناد عنه عن أبي هريرة أصح الأسانيد. وقد تقدم التعريف به سابقاً خلال الحديث عن شيوخ مالك في علم العقيدة. (انظر فهرس الأعلام).

قال رسول الله - ﷺ -: (إن لله تسعة وتسعين اسماً، من أحصاها دخل الجنة، إنه وتر يحب الوتر)⁽¹⁾. من غير تعداد لذكرها.

وروى جماعة من العلماء عن شعيب بن أبي حمزة⁽²⁾، عن أبي الزناد الحديث بعينه بعددها، فقال: (قل: هو الله الذي لا إله إلا هو، الرحمن، الرحيم، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، الخالق، الباري، المصور، الغفار، القهار، الوهاب، الرزاق، الفتاح، العليم، القابض، الباسط، الخافض، الرافع، المعز، المذل، السميع، البصير، الحَكَم، العَدْل، اللطيف، الخبير، الحليم⁽³⁾، العظيم، الغفور، الشكور، العلي، الكبير، الحفيظ، المغيث⁽⁴⁾، الحسيب، الجليل، الكريم، الرقيب، المجيب، الواسع، الحكيم، الودود، المجيد، الباعث، الشهيد، الحق، الوكيل، القوي، المتين، الولي، الحميد، المحصي، المبدئ، المعيد، المحيي، المميت، الحي، القيوم، الواجد، الماجد، الواحد⁽⁵⁾، الأحد، الصمد، القادر، المقتدر، المؤخر، الأول، الآخر، الظاهر، الباطن، الوالي، المتعالي، البر، التواب، المنتقم، العفو، الرؤوف، مالك الملك، ذو الجلال والإكرام، المقسط، الجامع، الغني، المغني، المانع، الضار، النافع، النور، الهادي، البديع، الباقي، الوارث، الرشيد، الصبور)⁽⁶⁾.

(1) تقدم تخريجه (انظر فهرس الأطراف الحديثية).

(2) الإمام، الثقة، المتقن الحافظ أبو بشر الأموي، مولاهم الحمصي، الكاتب، واسم أبيه دينار، سمع الزهري فأكثر، ونافعاً وعكرمة بن خالد، ومحمد بن المنكدر، قال يزيد بن عبد ربه: "مات شعيب سنة اثنتين وستين ومائة"، وقال يحيى الوحاظي وغيره: "مات سنة ثلاث وستين"، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: رقم: 1066 / 6 / 593.

(3) (م): الحكم.

(4) (ق) و(م): المقيت.

(5) سقط هذا الاسم من (ر).

(6) أخرجه الترمذي: (كتاب الدعوات...)، رقم: 3507 / 5 : 530، قال ابن حجر في "الفتح": «لم يقع في شيء من طرقه سرد الأسماء إلا في رواية الوليد بن مسلم عند الترمذي، وفي رواية زهير بن محمد عن =

قال ابن العربي: «ورويت معددة⁽¹⁾ في الحديث بعينه عن أبي هريرة، من طريق ابن سيرين⁽²⁾، وذكر فيها أسماء ليست في حديث شعيب، وأسقط منها أسماء رويت في تلك الطريق.

وروي عن سفيان بن عيينة⁽³⁾، أنه سئل عن تعديد الأسماء، حين روى الحديث، فأملأها على أصحابه، فقال:

- "في (فاتحة الكتاب) خمسة أسماء: يا الله، [يا رب]⁽⁴⁾، يا رحمن، يا رحيم، يا مالك.
- وفي (البقرة) / ثلاثة⁽⁶⁾ وعشرون اسما: [يا محيط]⁽⁷⁾، يا قدير⁽⁸⁾، يا عليم، يا [ص: 91]

= موسى بن عقبة عند ابن ماجه، وهذان الطريقان يرجعان إلى رواية الأعرج وفيها اختلاف شديد في سرد الأسماء والزيادة والنقص... ووقع سرد الأسماء أيضا في طريق ثالثة أخرجها الحاكم في "المستدرک"، وجعفر الفريابي في "الذكر" من طريق عبد العزيز بن الحصين عن أيوب عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة. واختلف العلماء في سرد الأسماء، هل هو مرفوع أو مدرج في الخبر من بعض الرواة: فمشى كثير منهم على الأول، واستدلوا به على جواز تسمية الله - تعالى - بما لم يرد في القرآن بصيغة الاسم؛ لأن كثيرا من هذه الأسماء كذلك. وذهب آخرون إلى أن التعيين مدرج لخلو أكثر الروايات عنه، ونقله عبد العزيز النخشي عن كثير من العلماء: 216 / 11.

(1) (ق): معدودة.

(2) الحافظ أبو بكر محمد بن سيرين البصري، روى عن أبي هريرة، وعمران بن حصين، وابن عمر، وابن عباس، وغيرهم، وروى عنه خلق عظيم، يؤدّي الأحاديث بألفاظها وحروفها كما سمعها، وعرف بتعبير الرؤى والمنامات. قال ابن سعد: "كان ثقة مأمونا، عاليا رفيعا، فقيها إماما كثير العلم، ورعا". توفي سنة عشر ومئة (ت. 110 هـ / 729 م)، انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 193 / 7.

(3) سفيان بن عيينة بن أبي عمران ويكنى أبا محمد الكوفي الأصل ومات بمكة: (107-198 هـ / 726-814 م)، قال الشافعي: «لولا مالك وسفيان لذهب علم الحجاز». وقال ابن سعد: «كان كثير الحديث، كثير الغلط والخطأ في حديثه»، انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 499 / 5.

(4) سقطت من (ق) و(م).

(5) زاد (م): سورة.

(6) في غير الأصل: ستة.

(7) سقطت من (ق) وجاء بدلها: يا حافظ.

(8) (ق) و(م): يا قادر.

حكيم، يا تواب، يا بصير، يا واسع، يا بديع، يا سميع، يا كاف، يا رؤوف، يا شاکر، يا واحد، يا غفور، يا علیم⁽¹⁾، يا قابض، يا باسط، يا إله⁽²⁾، يا حي، يا قيوم، يا علي، يا غني، يا حميد.

- وفي (آل عمران) أربعة أسماء: أي: يا قدير، يا وهاب، يا سريع⁽³⁾، يا خير.
- وفي (النساء) ستة أسماء: يا رقيب، يا حسيب، يا شهيد، يا غفور، يا مقيت⁽⁴⁾، يا وكيل.
- وفي (الأنعام) خمسة أسماء: يا فاطر، يا قادر، يا لطيف، يا خير، [يا قاهر]⁽⁵⁾.
- وفي (الأعراف) اسمان: يا محيي، يا مميت.
- وفي (الأنفال) اسمان: يا نِعَمَ المولى، وِنِعَمَ النصير.
- وفي (هود) سبعة أسماء: يا حفيظ، يا قريب، يا مجيب، يا قوي، يا مجيد، يا ودود، يا فعّال لما يريد.

- وفي (الرعد) اسمان⁽⁶⁾: يا كبير، يا متعال.
- وفي (إبراهيم) اسم واحد: يا منان.
- وفي (الحجر) اسم واحد: يا خلاق.
- وفي (مريم) اسمان: يا صادق، يا وارث.
- وفي (الحج) اسم: يا باعث.

(1) (ق): يا عالم، (ر): يا حلیم.

(2) (ق): يا له إلا هو، (ر): يا لا إله إلا هو، (م): يا لله لا إله إلا هو.

(3) (ق): يا سمیع.

(4) (ر): يا مغيث.

(5) سقطت من الأصل و(ر).

(6) سقطت من (ر).

- وفي (المؤمنين) اسم: يا كريم.
 - وفي (النور) ثلاثة أسماء: يا حق، يا مبين، يا نور.
 - وفي (الفرقان) اسم: يا هاد.
 - وفي (سبأ) اسم⁽¹⁾: يا فتاح.
 - وفي (المؤمن⁽²⁾) أربعة أسماء: يا غافر، يا قابل، يا شديد، يا ذا الطول.
 - وفي (الذاريات) ثلاثة أسماء: يا رزاق، يا ذا⁽³⁾ القوة، يا متين.
 - وفي (الطور) اسم: يا بر.
 - وفي (اقترب⁽⁴⁾) اسم⁽⁵⁾: يا مقتدر.
 - وفي (الرحمن) ثلاثة أسماء: يا باقي، يا ذا الجلال والإكرام.
 - وفي (الحديد) أربعة أسماء: يا أول، يا آخر، يا ظاهر، يا باطن.
 - وفي (الحشر) عشرة أسماء: يا قدوس، يا سلام، يا مؤمن، يا مهيمن، يا عزيز، يا جبار، يا متكبر، يا خالق، يا باري، يا مصور.
 - وفي (البروج) اسمان: يا مبدئ، يا معيد.
 - وفي (قل هو الله أحد) اسمان: يا أحد، يا صمد⁽⁶⁾.
- قال القاضي أبو بكر بن العربي: «هذه الأحاديث، فيها إثبات هذه الأسماء، وليس فيها إثبات ما عداها من الزيادة عليها، وإنما وقع التخصيص بالذكر لهذه الأسماء؛ لأنها أشهرها وأبينها.

(1) زاد (ق) واحد.

(2) بدل المؤمن كتب (ق): الطور خطأ.

(3) في غير (ر): يا ذو.

(4) في غير الأصل: اقتربت وهو الصواب.

(5) زاد (ق): وهي سورة القمر.

(6) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى: 1 / 162-166.

والدليل على ذلك: أن الكلام قضية واحدة لا قضيتان. ويكون تمام الكلام⁽¹⁾ في خبر أن⁽²⁾ [في قوله]⁽³⁾: (من أحصاها دخل الجنة)، فكأن البارئ - تعالى - أراد أن يعرف عباده أن التسعة وتسعين⁽⁴⁾ اسماً، إذا أُحصيت، أُورثت الجنة، لا أن يعرف أن له تسعة وتسعين اسماً خاصة، كقولك⁽⁵⁾: "لزيد ثوبان للجمعة"، لا يمنع أن يكون له غيرهما⁽⁶⁾.

والدليل على صحة هذا التأويل: ما روي عنه - ﷺ - أنه كان يدعو ويقول: (اللهم إني عبدك ابن عبدك وابن أمتك، ناصيتي بيدك، ماض في حكمك، عدل في قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحدا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك)⁽⁷⁾، فهذا يدل على أن الله - تعالى - أسماء لم ينزلها في كتابه، حجبها عن خلقه.

وقوله في الحديث: (من أحصاها [دخل الجنة])⁽⁸⁾، قال ابن العربي: «فيه لغتان:

- الأولى: من أحصأ مهموز اللام، ومعناه: أعلم غيره بها مستوفاة كاملة.

(1) (ق) و(ر) و(م): الفائدة.

(2) (ق): أنه.

(3) سقط من (ق).

(4) (ق) و(م): التسعة والتسعين.

(5) (ق) و(ر): كقولك.

(6) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 1/195.

(7) قال الحافظ العراقي عن هذا الحديث: رواه: «أحمد، وابن ماجه، وابن حبان، والحاكم، من حديث

ابن مسعود، وقال: "صحيح على شرط مسلم إن سلم من إرسال عبد الرحمن عن أبيه فإنه مختلف في

سبأه من أبيه». المغني، رقم: 1135 / 1: 297

(8) سقطت من (ق) و(م).

- والثانية: أحصاها غير مهموز؛ وفيه أربع⁽¹⁾ تأويلات:

♦ الأول⁽²⁾: وهو أظهرها؛ الإحصاء الذي هو بمعنى: العد؛ يريد أنه يعدها ليستوفيها حفظاً فيدعو الله بها، ويدل على صحة هذا التأويل ما في رواية البخاري: (لا يحفظها أحد، إلا دخل الجنة)⁽³⁾.

♦ الثاني: أن الإحصاء بمعنى: الطاقة، والمعنى: أن يطبقها بحسن المراعاة لها، والمحافظة على حدودها بمعاملة الرب بها، وذلك مثل أن نقول: "يا رحمن، يا رحيم"، فيعتقد أن الرحمة صفة الله - تعالى -، فيرجو رحمته، وإذا قال: "السميع، البصير"، علم أنه لا تخفى عليه خافية، وإذا قال: "الرزاق"، اعتقد أنه رازقه، فيثق بوعده، ويعلم أنه لا رازق له غيره. وكذلك سائر الأسماء.

♦ الثالث: أن يكون الإحصاء بمعنى: العقل والمعرفة، تقول العرب: "فلان ذو حصاة"، أي ذو عقل ومعرفة بالأمور، ويكون المعنى: أن مَنْ عَرَفَهَا / وآمن بها وعقل [ص: 92] معانيها، دخل الجنة.

♦ والرابع: أن من يقرأ القرآن حتى يجتمه، فيستوفي⁽⁴⁾ هذه الأسماء قطعاً في تلاوته، ولذلك عدوها⁽⁵⁾ في القرآن، فكأنه قال: من حفظ القرآن وقرأه⁽⁶⁾، فقد استحق الجنة⁽⁷⁾.

(1) (ق): ثلاثة، (م): ثلاث.

(2) (ق): الأولى.

(3) أخرجه البخاري عن أبي هريرة: (كتاب الدعوات، باب لله مائة غير واحد)، رقم: 6410 / 8 / 87.

(4) (ر): ليستوفي.

(5) (ر): عددها.

(6) (ر): أو قرأه.

(7) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 1 / 162. وفيه «خسة تأويلات» بدل «أربع».

وقوله: (وتر يحب⁽¹⁾ الوتر):⁽²⁾ الفرد، ومعناه في صفة⁽³⁾ الله - تعالى -: الواحد، الذي لا شريك له، ولا نظير، وقوله: (يحب الوتر)؛ أي أنه فضل الوتر في العدد على الشفع في أسمائه، ليكون أدل على معنى الوجدانية في صفاته.

[الدعاء الوارد في السنة]

وأما الدعاء الوارد في السنة، فكثير جدا، فمن ذلك ما روي عنه - ﷺ -، أنه كان يقول عند الصباح والمساء: (اللهم بك نصبح، وبك نمسي، وبك نحيا، وبك نموت، وإليك النشور) إذا أصبح. وإذا أمسى قال⁽⁴⁾: (وإليك المصير)⁽⁵⁾، (رضيت بالله ربا، وبالإسلام ديناً، وبمحمد نبياً)⁽⁶⁾، (اللهم اجعل أول هذا النهار صلاحاً، وأوسطه⁽⁷⁾ فلاحاً، وآخره نجاحاً، اللهم إني أسألك خير الدنيا والآخرة، يا أرحم الراحمين)⁽⁸⁾.

(1) سقطت من (ر).

(2) زاد (ق): والوتر.

(3) (ق): في صفات، (م): في حق.

(4) سقطت من (ق).

(5) أخرجه البزار في "المسند" (البحر الزخار) عن علي بن أبي طالب، وقال: «وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن علي، عن النبي - ﷺ - إلا من هذا الوجه، ولا نعلم رواه عن سلمة، إلا ابن أبي ليلى»، انظر: تح: محفوظ الرحمن زين الله وعادل بن سعد، وصبري عبد الخالق الشافعي:، رقم: 755 / 2 / 322.

(6) قال الألباني في "السلسلة الصحيحة": حديث «(من قال إذا أصبح: "رضيت بالله ربا، وبالإسلام ديناً، وبمحمد نبياً، فأنا الزعيم لأخذن بيده حتى أدخله الجنة)...أورده المنذري في "الترغيب": (1 / 229) من حديث المنذر - صاحب رسول الله -... وقال: "رواه الطبراني بإسناد حسن"... في "المعجم الكبير": (20 / 355 / 838) بسند صحيح عن رشدين به. وكذلك رواه ابن قانع في "معجم الصحابة" من طريق أخرى عنه، لكنه لم يذكر فيه: (إذا أصبح). وهي ثابتة في رواية الطبراني...، رقم: 2686 / 6 / 421.

(7) (ر): ووسطه.

(8) حديث: كان إذا أصبح قال: (أصبحنا وأصبح الملك لله - عز وجل -، والحمد لله، والكبرياء والعظمة لله، والخلق والأمر، والليل والنهار، وما سكن فيها الله - عز وجل - اللهم اجعل أول هذا النهار صلاحاً، =

ومن دعائه - ﷺ -: (اللهم إني أعوذ بك من زوال نعمتك، وحلول نقمتك،
وتحويل عافيتك)⁽¹⁾.

ومن دعائه - ﷺ -: (اللهم لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا
الجد منك الجدد)⁽²⁾.

ومن دعائه - ﷺ -: إذا سمع الأذان: (اللهم رب هذه الدعوة التامة، والصلاة
القائمة، آت محمدا الوسيلة والفضيلة)⁽³⁾، وابعثه المقام المحمود الذي وعدته)⁽⁴⁾.

ومن دعائه - ﷺ -: (ربي الله الذي لا إله إلا هو، عليه توكلت، وهو رب العرش
العظيم، [ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، لا حول ولا قوة إلا بالله العلي
العظيم])⁽⁵⁾ [6].

= وأوسطه نجاحا، وآخره فلاحا، يا أرحم الراحمين). قال الألباني: «ضعيف جدا. أخرجه عبد بن حميد في
"المنتخب": (530/472)، وابن السني في "عمل اليوم والليلة": (36/14)، والطبراني في "الدعاء":
(296/928/2)، وابن عدي في "الكامل": (26/6). سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، رقم:
67/5:2048.

(1) لم أقف عليه بهذا اللفظ، والصحيح منه الذي عند مسلم عن عبد الله بن عمر، قال: كان من دعاء رسول
الله - ﷺ -: (اللهم إني أعوذ بك من زوال نعمتك، وتحويل عافيتك، وفجاءة نقمتك، وجميع سخطك):
(كتاب الرقاق، باب أكثر أهل الجنة الفقراء، وأكثر أهل النار النساء)، رقم: 2739/4:2097.

(2) متفق عليه عن المغيرة بن شعبة؛ أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب الأذان، باب الذكر بعد
الصلاة)، رقم: 844/1:168، وأخرجه مسلم: (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب
الذكر بعد الصلاة وبيان صفته)، رقم: 593/1:414.

(3) زاد في (ر): والدرجة الرفيعة.

(4) أخرجه البخاري في "صحيحه" عن جابر بن عبد الله: (كتاب الأذان، باب الدعاء عند النداء)، رقم:
614/1:126.

(5) رواه ابن السني في "عمل اليوم والليلة"، انظر: تح: كوثر البرني، رقم: 85/1:55.

(6) سقط من (م).

ومن دعائه - ﷺ - عند الرخاء⁽¹⁾: (الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، الحمد لله المنعم المتفضل). وعند الشدة: (الحمد لله على كل حال)⁽²⁾.

ومن دعائه - ﷺ - عند رؤية أهل البلاء: (الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاهم به، وفضلني على كثير ممن خلق تفضيلاً)⁽³⁾.

ومن دعائه - ﷺ - عند الإفراغ: (لا إله إلا الله العلي العظيم، لا إله إلا الله الحليم الكريم، سبحان الله رب السماوات ورب العرش العظيم، الحمد لله رب العالمين)⁽⁴⁾.

ومما روي عنه - ﷺ - أنه⁽⁵⁾ كان يقول: (من قال كل يوم: لا إله إلا الله الملك الحق المبين، كان له أمانا من الفقر، وأنسا من وحشة القبر)⁽⁶⁾.

⁽⁷⁾ دعاء العصمة⁽⁸⁾: (ما شاء الله، لا قوة إلا بالله، حسبي الله ونعم الوكيل، لا إله إلا أنت، سبحانك إني كنت من الظالمين، وأفوض أمري إلى الله)⁽⁹⁾.

(1) (م): الرجاء.

(2) ذكره المتقي الهندي في "كنز العمال"، وقال: (ش، وهو صحيح)، رقم: 671 / 2 : 5028.

(3) حسنه الألباني في "صحيح الجامع الصغير"، رقم: 157 / 1 : 555 عازيا إياه إلى البيهقي في "الشعب" عن أبي هريرة.

(4) أخرجه البخاري عن ابن عباس في ثلاثة مواضع: (كتاب الدعوات، باب الدعاء عند الكرب)، رقم: 6345، و6346 : 75 / 8، وفي (كتاب الدعوات، باب قول الله تعالى ﴿تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ...﴾)، رقم: 7431 : 126 / 9.

(5) سقطت من (ق).

(6) أخرج ابن الفاجر في "موجبات الجنة" عن ابن عمر - رضي الله عنهما - عن رسول الله - ﷺ - قال: (من قال كل يوم مئة مرة: لا إله إلا الله الملك الحق المبين، كان له أنس في وحشة القبر، واستجلب الغنى، واستقرع باب الجنة، وأمن بها من وحشة القبر). انظر المصدر، تح: ناصر بن أحمد بن النجار الدمياطي، رقم: 44، ص: 47.

(7) زاد (ر): ومن.

(8) في الأصل: العصبية؟؟ ولا معنى لها.

(9) دعا النووي بدعاء قريب من هذا في: "الأذكار"، تح: شعيب الأرناؤوط، ص: 5. ولم أقف عليه كاملاً =

أسماء كان يدعو بها الخوارزمي:

قيل: إنه كان⁽¹⁾ يدخل على أمير المؤمنين في سبعين حاجة، فيقضيها للناس من يومه، وهي هذه: «حسبي الرب من المربوبين، حسبي الخالق من المخلوقين، حسبي الرازق من المرزوقين،⁽²⁾ حسبي الله رب العالمين، حسبي من هو حسبي، حسبي من لم يزل حسبي، حسبي الله، لا إله إلا هو، عليه توكلت، وهو رب العرش العظيم»⁽³⁾.

وروي عن بعض الطالين⁽⁴⁾ أنه قال: «حسني هارون الرشيد، فأدخلت في السجن إلى مكان ضيق فيه ستة رجال محبوسين، فنمت ورأسي على ركبتي، فرأيت النبي - ﷺ - وقد حركني بيده، وقال لي: "أفلا أعلمك دعاء الفرج؟".

قلت: "بلى يا رسول الله".

فقال: "قل⁽⁵⁾: "يا سامع كل صوت، يا سابق كل فوت، يا محيي العظام وهي رميم بعد الموت، صلى الله على محمد⁽⁶⁾ وعلى آل محمد، وأغثني وفرج عني ما أنا فيه، لا إله إلا أنت، عليك توكلت، وأنت أرحم الراحمين".

= بهذا اللفظ في كتب الحديث.

(1) سقطت من (ر).

(2) زيادة في الأصل لا فائدة فيها، وهي: "كذا في نسخة قبل".

(3) ورد بلفظ: «كان [النبي - ﷺ -] إذا أصابه هم أو غم أو كرب يقول: (حسبي الرب من العباد، حسبي الخالق من المخلوقين، حسبي الرزاق من المرزوقين، حسبي الذي هو حسبي، حسبي الله ونعم الوكيل، حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم"»، رواه ابن أبي الدنيا في كتاب "الفرج بعد الشدة" من طريق الخليل بن مرة عن فقيه أهل الأردن بلاغا، انظر: الفرج، تح وتعليق: أبو حذيفة عبدالله بن عالية، رقم: 50، ص: 58. وهو حديث ضعيف، ضعفه الألباني في "ضعيف الجامع الصغير"، رقم: 4343 / 1: 630.

(4) (ر) و(م): الصالحين.

(5) سقطت من (ر).

(6) (ر): صل على محمد.

قال: فاستيقظت، ودعوت بها، فلم ألبث أن جاءني رسول الرشيد، فنهض بي إليه، فدخلت عليه وهو على فراشه، فقال لي: "ويحك ما لك ولي،⁽¹⁾ النبي - ﷺ - يأمرني الليلة بتخليتك، امض بسيلك".

فقلت له: "يا أمير المؤمنين، إن لي في السجن ثياباً".

قال: "ارجع⁽²⁾ إليها".

فرجعت إلى السجن، وعلمتُ الدعاء لمن كان معي من الستة نفر، فما صليت [ص: 93] الجمعة إلا وهم معي / في المسجد الجامع.

[فائدة أخرى للدعاء]

ومن «فوائد أبي عبد الله بن النعمان»⁽³⁾، ما حدث به عن أبي عمرو بن العلاء، قال: «حدثني أبو بكر محمد بن سيرين، قال: كنت ليلة في منزلي أقرأ حزبي، حتى بلغت إلى قوله - تعالى -: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْمِعْ أَنْ يَسْمَعَكَ رَبُّكَ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا﴾⁽⁴⁾، [سمعت من نواحي البيت من يكلمني ولا أراه، يقول: القرآن الذي⁽⁵⁾ إذا⁽⁶⁾ قرأته جعل الله بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستوراً]⁽⁷⁾ هي ثلاث⁽⁸⁾ آيات: آية في سورة النحل، وآية في سورة الكهف، وآية في سورة الجاثية.

(1) زاد (م): إن.

(2) (ر): فارجع.

(3) تقدمت ترجمته في ص: 119.

(4) الإسراء/ 45.

(5) سقطت من (ق).

(6) سقطت من (ر).

(7) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(8) زاد (ق): على ثلاثة.

أما التي في سورة النحل، فقلوه - تعالى -: ﴿وَلَيْكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمِعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ وَلَيْكَ هُمُ الْغَالِيلُونَ﴾⁽¹⁾.

وأما التي في⁽²⁾ الكهف، فقلوه - تعالى -: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِعَايَتِ رَبِّهِ فَاَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾⁽³⁾.

وأما التي في⁽⁴⁾ الجاثية، فقلوه - تعالى -: ﴿أَقْرَأْتَ مَسِيحَ الْيَهُودِ هَوِيَهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾⁽⁵⁾.

قال أبو عبد الله: «أخبرني من أثق به من⁽⁶⁾ إخواني أنه جرَّبها، فرأى منها عَجَبًا».

وأنا أيضا جرَّبتها ثلاث مرات: أما المرتان ففي السفر؛ اعترضني في كل مرة منها اللصوص، فقرأتها، فجزت عليهم، فلم يروني، وأما المرة الثالثة، ففي إقبالي من الأندلس إلى القيروان، فإن السلطان أرسل الأعوان في طلبي، فقرأتها، فأخذ الله بأبصارهم عني.

واعلم - وفقك الله - أن الأدعية كثيرة ولنقتصر⁽⁷⁾ على هذا القدر وبالله التوفيق.

(1) النحل / 108.

(2) زاد غير الأصل: سورة.

(3) الكهف / 56.

(4) زاد (ق) و(ر): سورة.

(5) الجاثية / 22.

(6) زاد غير الأصل: بعض.

(7) زاد (ق) و(م): منها.

هذا آخر الكلام في المقدمة التي أشار إليها أبو عمرو من الدعاء.

قوله: «أرشدك الله»:

اعلم أن «الإرشاد» و«الرشد» هو الاستقامة، وأرشد الله الطريق الأرشد، وإرشاد الله - تعالى -: هداية قلب العبد لمعرفته، وقال صاحب «المغني»: «الهدى هو الفوز بالمنافع، والنجاة من المهالك».

وقال بعض علمائنا: «إرشاد الله - تعالى - لخلقه يكون على خمسة أوجه:

- أحدها: يكون في الصغر في طبيعة الحيوان، قال - تعالى -: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾⁽¹⁾؛ قال المفسرون: المراد به الرضاع من الثديين، فيرشد الله - تعالى - الحيوان في صغره إلى التقام الثدي⁽²⁾، وإلى مصالح من غير تعليم.

- وثانيها: إرشاد بعد ذلك إلى تمييز الأشخاص ومعرفة اللغات.

- وثالثها: إرشاده إلى فهم قرائن الأحوال، ليميز بها بين معاني المسميات.

- ورابعها: إرشاده بدلالة خلقه على وجود خالقه، وما يجب له من صفات الجلال.

- وخامسها: إرشاده - تعالى - إلى مراتب التكليف، وتمييز الأحكام بإرسال الرسل.

وبعد ذلك، يهدي الله من يشاء من عباده بفضله، ويُضل من خذله بعدله، (نعوذ بالله من عدله، ونسأله من فضله، ونرغب إليه في أفضل وجهي حكمته).

(1) البلد/ 10.

(2) (ق) و(م): الثديين.

ويقال في الثلاثي منه: «رشد رشدًا ورشادًا، أي اهتدى، ورشد رشدًا ضد غوي». قاله صاحب «الأفعال»⁽¹⁾.

وقال الجوهري: «رشد يرشد رشدًا⁽²⁾، ورشد (بالكسر) يرشد رشدًا لغة⁽³⁾»⁽⁴⁾.

ورشد الرجل: أصاب وجه الطريق.

والرشيد: فعيل، إما بمعنى فاعل؛ [فيكون الرشيد هو الراشد وهو الذي له الرشد، وإما أن يكون رشيدًا بمعنى: مرشد.

والرشيد اسم من أسماء الله - تعالى - ولم يرد في القرآن، فقال العلماء: "الرشيد هو الذي"⁽⁵⁾ أسعد من شاء بإرشاده، وأشقى من شاء بإبعاده".

[وقيل: "الرشيد هو الذي لا يأخذه سهو في تدبيره، ولا هو في تقريره"⁽⁶⁾]⁽⁷⁾.

واعلم أن الإرشاد، والرشد، والهداية، والهدى، والتوفيق، [والعصمة]⁽⁸⁾، في مقابلتها الضلال، والخذلان، والغى⁽⁹⁾، والختم، والطبع، والكفر، والران، والكنان⁽¹⁰⁾

(1) ابن القوطية، الأفعال، ص: 97

(2) (ر): وإرشادًا.

(3) سقطت من (م).

(4) الجوهري، الصحاح، 2/ 474.

(5) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(6) في (ر) و(م): تقديره.

(7) سقط هذا السطر من (ق).

(8) غير واضحة في الأصل.

(9) في الأصل: العنا.

(10) سقطت من (ر). والكنان جمع كنٌ؛ والكن: كل ما يُكنّ ويستتر فيه سواء أكان غارًا أو مكانًا عاليًا أو بيتًا منحوتًا.

على القلب، والوقر في الآذان، والغشاء⁽¹⁾ على الأبصار، وتفسير هذه الألفاظ مذكور في المطوّلات، فليُنظر هنالك.

[ص: 94] فإن قيل: / لأي شيء بدأ أبو عمرو - رحمه الله - بالدعاء لغيره، ولم يبدأ بالدعاء لنفسه، ويتأسى في ذلك بالأنبياء والمرسلين، كما حكى الله - تعالى - عنهم في كتابه؛ منها قصة إبراهيم - عليه السلام - ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُفِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِي﴾ رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ⁽²⁾. ومنها قصة نوح - عليه السلام -: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾⁽³⁾؟

والجواب: إنه ثبت في رواية الجماعة لهذه العقيدة: «اعلم - ارشدنا الله وإياك -» فعلى هذه الرواية، لا يرد هذا السؤال، وإنما يرد على رواية ابن ناهض عن أبي عبد الله الكتاني عن أبي عمرو، أنه قال: «ارشدك الله»، وهي الرواية الصحيحة. ويدلّ على صحتها، أن أبا عبد الله الكتاني شَرَحَ هذه العقيدة، وتكلّم على رواية ابن ناهض عنه، ولم ينبّه على رواية الجماعة، وأورد السؤال، وأجاب عنه بأن قال: «إنما فعل ذلك إيثارا منه لإخوانه، وحرصا له⁽⁴⁾ على هداية الله - تعالى - لخلقه، كما جاء في الحديث: (إن العبد إذا دعا لأخيه المسلم، قال الله - تعالى -: عبدي⁽⁵⁾ وبك أبدأ)⁽⁶⁾، فأبي فضيلة تُلْتَمَس وراء هذه، وهو كونه مبدأ به في الإجابة، فلاجل هذا

(1) في غير الأصل: الغشاوة.

(2) إبراهيم / 42-43.

(3) نوح / 30.

(4) (ر): منه، وسقطت من (ق).

(5) سقطت من (ر).

(6) أخرج مسلم في "صحيحه" أن أم الدرداء قالت: «حدثني سيدي أنه سمع رسول الله - صلى الله عليه وآله - يقول: =

رأى أن مقام الإيثار محل عال شريف⁽¹⁾ [للإقرار بالدعاء لغيره]⁽²⁾، [وكل ذلك واسع، إن شاء بدأ بالدعاء لنفسه وإن شاء بدأ بغيره]⁽³⁾ [4]⁽⁴⁾ [5].

قوله: «أن العالم عبارة عن كل موجود سوى الله - تعالى - وصفاته ذاته»⁽⁶⁾.

اعلم أن الكلام في العالم يشتمل على ثلاثة فصول:

- الأول: لأي شيء وقعت البداية به.
- الثاني: في مدلوله لغة.
- الثالث: في مدلوله اصطلاحاً.

(من دعا لأخيه بظهر الغيب، قال الملك الموكل به: آمين، ولك بمثل): (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الدعاء للمسلمين بظهر الغيب)، رقم: 2732 / 4 / 2094.

(1) في الأصل وبقية النسخ: أن مقام الإيثار محلاً عالياً شريفاً، وزاد (ر): رفيعاً.

(2) سقطت من (ر).

(3) (ق) بالدعاء لغيره، وفي (ر) أيضاً: لغيره.

(4) سقطت من (م).

(5) هذا النص نقله اليفرنى من شرح ابن الكتاني للبرهانية، وهو شرح مفقود، لم أعر عليه الآن.

(6) (م): وصفاته.

الفصل الأول:

وهو لأي شيء وقعت البداية بالعالم؟

قال الإمام أبو عبد الله المازري: «اعلموا - أرشدكم الله - أن جميع [ما تقدم من الكلام في سائر الأبواب المذكورة، إنما هو مقدمات وأصول لهذا الباب، وكالخوادم⁽¹⁾ له، ليكون الخائض فيه عارفا بما يأتي فيه»⁽²⁾.

وباب "العالم"⁽³⁾ هو أصل إثبات واجب الوجود، وأصل التوحيد، حتى لا يمكن أحد أن يعترف بأن له ربا يقصده بالعبادة إذا أمره بها مع الجهل به لما كان هو الطريق⁽⁴⁾ إلى معرفة الإله - تعالى -.

وكل من كان مُقرّاً بالإله، مع الجهل بـ "العالم"،⁽⁵⁾ كان إقراره عن تقليد.

وعليه ينبني سائر القواعد الدينية عقليّاً وشرعيّاً - على ما يأتي بيانه -.

فأقل ما تجب البداية به منه أن تعلم أن "العالم" مأخوذ من "العلامة"، والعلامة هي الدلالة؛ فهو إذن دلالة على ثبوت صانعه، وهذا هو الموجب للبداية به.

وقال أبو عبد الله الكتاني: «إنما بدأ أبو عمرو بالعالم - وهو حادث، ومُحدّثه قديم - وإن كان⁽⁶⁾ يظهر للأوهام أن صواب الترتيب أن يبدأ بالكلام على الموجود الأول،

(1) (ق): كالخدام.

(2) (المازري، "المهاد في شرح الإرشاد"، وهو شرح خطوط، توجد أجزاءه موزعة بين عدة مكتبات، وقفت على بعض الصفحات منه، لا يوجد ضمنها هذا المقطع.

(3) ما بين المعقوفتين سقط كالعادة من (م).

(4) (ر): طريق.

(5) زاد (ر): لعله.

(6) سقطت من (م).

الذي لا افتتاح لوجوده، ثم ينعطف بعد ذلك [بالكلام على من وجوده متأخر، وهو في نفسه]⁽¹⁾ ممكن جائز، لكن إنما وجب ابتداءه بـ "العالم"؛ لأنه محل للنظر، وآية للتفكير والعبر، وهو دليل على من أحدثه. فإذا نظر الناظر في الدليل، وصح نظره، وحصل له العلم بالدليل، لزم منه حصول العلم بالمدلول ضرورة، قال رسول الله - ﷺ -: (من عرف نفسه عرف ربه)⁽²⁾.

وأقصر⁽³⁾ من هذا أن تقول: إنما قدم الكلام في العالم؛ لأنه دليل، والعلم بالدليل سابق على العلم بالمدلول⁽⁴⁾.

(1) في (ق) و(م): بالكلام على وجوده وهو متوخر في نفسه.

(2) تقدم تخريجه (انظر فهرس الأطراف الحديثة).

(3) في غير الأصل: وأخص.

(4) ابن الكتاني، شرح البرهانية...

الفصل الثاني: في مدلوله لغة

ويشتمل الكلام فيه على مسألتين:

المسألة الأولى:

في تعريفه لغة

ولهم فيه عبارتان:

الأولى: «أن العالم في اللغة ما لوجوده أول».

والثانية: «أن العالم: عبارة عن كل موجود حادث فيه علامة يمتاز بها عن غيره من أنواع الموجودات».

ثم العالم فيه علامتان:

- علامة تدل على حدوثه؛ وهي مركبة من:

♦ وجوب اتصافه بالحوادث/ لذاته. [ص: 95]

♦ ووجوب اتصاف الحوادث القائمة به⁽¹⁾ بالنهاية لذاتها.

- علامة تدل على وجود محدثه؛ وهي حدوثه، فالرب - تعالى - أعلم على

وجوده بحدوث العالم، وأعلم على حدوث العالم بامتناع خلوه عن الحوادث، وامتناع نفى الأولية عنه.

(1) سقطت من غير الأصل.

المسألة الثانية:

[ورود لفظة "العالم" في التوقيف واللغة]

إن لفظة "العالم" وردت في: الكتاب، والسنة، ولسان العرب:

✽ أما الكتاب، فقوله - تعالى -: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁽¹⁾.

وذكر الله - تعالى - "العالمين" في مواضع عدة من كتابه، وهو جمع الجمع لعالم.

وقال ابن عطية: «العالم: جمع لا واحد له من لفظه»⁽²⁾.

✽ وأما السنة، فما روي عنه - ﷺ - أنه قال: (أصحابي خير عالم طلعت عليه الشمس، إلا الملائكة والنبئين)⁽³⁾.

[وقوله - ﷺ -: (إن الله اختار أصحابي على العالمين، سوى النبيين)⁽⁴⁾ والمرسلين]⁽⁵⁾.

وأما وروده في لسان العرب، فمن ذلك قولهم: "عالم وعوالم"، و"العالم العلوي" و"العالم السفلي"، و"عالم البر"، و"عالم البحر"، و"عالم النبات".

(1) الفاتحة/ 1.

(2) ابن عطية، المحرر الوجيز: 67/1.

(3) قال السيوطي: حديث: (إن الله اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين، واختار لي من أصحابي أربعة، فجعلهم خير أصحابي وفي مثل أصحابي خير أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي. واختار أمتي على سائر الأمم فيعثنى في خير قرن، ثم الثاني، ثم الثالث تترى ثم الرابع فرادى): (أبو نعيم في "فضائل الصحابة"، والخطيب، وابن عساكر عن جابر قال الخطيب غريب)، وحكم عليه السيوطي بالوضع: جامع الأحاديث، رقم: 6617: 429/7.

(4) سقطت من (ق).

(5) انظر تخريج الحديث السابق فهما في نفس المعنى.

وقال (1) جرير (2):

[الوافر]

«لستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح» (3)

وقال آخر:

[الكامل]

«وطبيعة الراح الخروج بأهلها عن عالم هو بالأذى مجبول» (4)

قال ابن بزيزة: «وفيه الهمز (5)، وتركه مع فتح اللام، وقد حكي فيه كسرُها، وهو نادر». فهذا العالم قد نطق به اللغة والشرع.

وقد اختلف العلماء في اشتقاقه على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: قال صاحب «التذكرة»: «ذهب جماهير المفسرين للقرآن وأهل اللغة إلى أنه مشتق من العلم، وأنه لا فرق في اللغة بين أن تقول: عالم وعالم (بالفتح والكسر) كما يقال: خاتم وخاتم».

المذهب الثاني: وهو قول طائفة: «إنه مشتق من العلامة، وعلى هذا، فهو واقع على كل من فيه علامة أعلم الله بها على حدوثة».

(1) زاد (م): الراجز.

(2) جرير بن عطية الكلبي اليربوعي التميمي (33-110 هـ / 653-728 م): شاعر من بني كليب بن يربوع من قبيلة بني تميم وهي قبيلة في نجد، من أشهر شعراء العرب في فن الهجاء، واشتهر بمواجهاته الشعرية مع الفرزدق والأخطل.

(3) قول جرير في مدح عبد الملك، انظر ديوان جرير، جمع: كرم البستاني، ص: 77.

(4) ذكره ابن بسام الشنتريني في «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» خلال حديثه عن أبي عبد الله محمد بن أبي الخصال، تم: إحسان عباس: 6/ 803، ونُسب إلى المعري قوله قريبا من هذا البيت: «وفضيلة النوم الخروج بأهلها عن عالم هو بالأذى مجبول»

انظر: ابن الخطيب قاسم، روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار، ص: 419.

(5) سقطت من (م).

وهذا القول هو المختار عند المحققين؛ لأنه إذا كان مشتقاً من العلامة، فهو مشتق من صفته، وإذا أُخذ من العلم، فهو مأخوذ من صفة غيره، وهو العلم الحاصل للناظر عن النظر فيه، فاشتقاقه من صفة نفسه أولى من اشتقاقه من صفة غيره.

والمذهب الثالث: أنه مأخوذ من العلم والعلامة معا.

المسألة الثالثة:

[في مدلوله]

اختلف المفسرون في مدلوله، ما هو؟ وقد تقدم الكلام عليه في الخطبة، [فليطالع هناك]⁽¹⁾.

(1) سقطت من (م).

الفصل الثالث:

في مدلوله⁽¹⁾ في اصطلاح المتكلمين

وهو ما ذكره أبو عمرو، وهو الذي عليه جمهور المتكلمين. وفيه بحثان:

- البحث الأول في ألفاظه.

- والثاني في جملته.

[والبحث الذي يكون في ألفاظه، فمن]⁽²⁾ وجهين:

- أحدهما: في شرح كل لفظة حتى يتبين معناها.

- والثاني: وجه التحرز بها، و⁽³⁾الذي يكون من جملته: هل هو صحيح أو

فاسد؟.

[البحث الأول: في ألفاظه]

[الوجه الأول من البحث الأول: شرح ألفاظ الحد]

وألفاظ هذا الحد خمسة:

✓ أحدها: قوله: «مباراة»: يريد: تسمية وكناية، عبّر بذلك عن جميع الموجودات، طلبا للإيجاز والاختصار، فكل شيء⁽⁴⁾ يخبر الإنسان عنه بلسانه⁽⁵⁾، ويبين ذلك بلفظه، يقال فيه: "عبّر عنه بكلامه".

(1) سقطت من (ق).

(2) (م): اعلم أن الكلام في هذا البحث من وجهين.

(3) زاد (ر): البحث.

(4) سقطت من (ق).

(5) سقطت من (ر).

والعبارة في تركيبها تفيد العبور والانتقال؛ لأن الإنسان لا يمكنه أن يتكلم إلا إذا انتقل من حرف إلى حرف. وأيضاً، فإنه بسبب تلك العبارة، ينقل المعنى من ذهن نفسه إلى نفس⁽¹⁾ السامع.

✓ وثانيها: لفظة: «**كل**»: وهي مشتقة من الكلية؛ وهي الإحاطة، ومنه الكلالة؛ (لإحاطتها بالوالد والولد)، ومنه الإكليل؛ (سُمِّيَ بذلك لإحاطته بالجبين)، ومنه الكِلَّة⁽²⁾؛ (وهي الستر المحيط).

✓ وثالثها: لفظ: «**الوجود**»⁽³⁾: وهو عبارة عن الشيء الثابت المقابل للعدم.

واختلف المتكلمون في إطلاقه على الواجب والممكن على ثلاثة أقوال:

- أحدها: أنها بطريق الاشتراك اللفظي، وهو مذهب أبي الحسن الأشعري⁽⁴⁾.
- وثانيها: أنه مَقُولٌ على الواجب والممكن بطريق التواطؤ، وهو مذهب القاضي أبي بكر وإمام الحرمين⁽⁵⁾.

- وثالثها: أنه مَقُولٌ على الواجب والممكن بطريق التشكيك، ومعناه أن

لفظ/ الوجود يشكك على الناظر، هل هو من الألفاظ المشتركة، أو من الألفاظ [ص: 96] للتواطئة؟ هكذا نقل هذا الخلاف ابن التلمساني في «شرح المعالم»⁽⁶⁾.

والظاهر من كلام أبي عمرو، أنه من الألفاظ المتواطئة؛ لأن الحدود إنما وُضِعَتْ لتعريف الحقائق الكلية.

(1) في (ر): ذهن.

(2) الكِلَّة: سترٌ رفيعٌ مُتَقَبِّبٌ يَتَوَقَّى به من البعوض وغيره والجمع: كِلَلٌ.

(3) في غير الأصل: الموجود.

(4) راجع في الموضوع: الأمدي، أبكار الأفكار: 1/ 260.

(5) راجع الجويني، الإرشاد، ص: 56-58.

(6) ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص: 139.

✓ ورابعها: قوله: «**هو الله**»: اعلم أن هذه اللفظة من أدوات الاستثناء، استثنى بها لفظة «**الله**»، التي هي دالة على الذات والصفات، هذا هو مذهب أكثر المتكلمين، ومذهب أبي عمرو، أنها إنما تدل على الذات فقط، ولذلك عطف عليها الصفات، وكلاهما غير داخل تحت لفظ "العالم"، هذا هو مذهب أهل السنة. وخالف المعتزلة في الصفات، على ما يأتي بيانه.

✓ وخامسها: قوله: «**وصفات ذاته**»: ظاهره أنه يريد: صفات المعاني، والصفات المعنوية، والصفات النفسية؛ لأن هذه الصفات قديمة ثابتة للذات، فلا تكون من جملة العالم.

ومفهوم كلام الشيخ أبي عمرو أن صفات الأفعال حادثة؛ فتكون من جملة العالم، ويصح إطلاق اللفظ عليها.

وفي كلام الشيخ أبي الحسن ما يدل على أنها حادثة؛ لأنه قال: «أسماء الله - تعالى - منها ما يقال: ["هي هو"]، وهو ما دلّت التسمية فيه على ذاته؛ ككونه موجودا وقديما، ومنها ما يقال: ⁽¹⁾["لا هي هو ولا هي غيره"]، وهو كل ما دلت التسمية فيه على صفة من صفاته؛ ككونه ⁽²⁾ عالما قادرا، إلى غير ذلك من الصفات، ومنها ما يقال: "إنها غيره"، وهو ما دلت التسمية فيه على أفعاله؛ كالخالق والرازق ⁽³⁾، وقوله في هذا القسم الثالث: "إنه غيره" دليل على حدوثها.

وقال أبو المعالي في بعض عقائده كـ«الليلية» ⁽⁴⁾ وغيرها: «إن من أسماء الله - تعالى -

(1) سقطت من (م).

(2) (م): كقوله.

(3) راجع في الموضوع: الباقلاني، التمهيد، ص: 262.

(4) العقيدة الليلية، وتسمى أيضا: "العقيدة النظامية" و"الرسالة النظامية في الأحكام الإسلامية"، و"النظامي"، وقد ألّفها الجويني عام 460هـ/ 1067م وأهداها لنظام الملك الوزير الأول الشهير على =

ما يرجع إلى الخلق والإحداث، كخالق والرازق، فلا يقال: كان الرب في أزله مسمى بها؛ إذ لا يتقرر الخالق قبل الخلق. وقد زعمت طائفة من أهل القبلة أن الرب في أزله كان خالقا؛ بمعنى أنه قادر على الخلق. وهذا الخلاف راجع إلى التسمية دون المعنى؛ فإن أهل القبلة اتفقوا على استحالة إثبات الخلق في الأزل، واتفقوا على وجوب كونه قادرا في الأزل، بيد أن منهم من قال: إنما يسمى خالقا إذا خلق الخلق. وهذا هو الأصح؛ فإنه إذا لم يجوز أن يقال: خلق، لم يجوز وصفه في أزله بأنه خالق، وهذا ما ارتضاه أهل السنة - انتهى كلام أبي المعالي -⁽¹⁾، وظاهره أيضا يدل على الحدوث.

وقال أبو المظفر الإسفرايني في كتابه «الأوسط»: «صفات الله - تعالى - على قسمين: صفات ذات، وصفات فعل.

فصفات الذات: ما استحقه في [أزل أزله]⁽²⁾؛ نحو كونه موجودا، وقديما، وعالما، وقادرا. وهي على قسمين:

- منها ما يرجع إلى الذات؛ ك: الوجود، والقدم.
- ومنها ما هو زائد على الذات؛ ك: العلم، والقدرة.

= عهد ألب أرسلان السلجوقي اعترافا بفضلته على الأشاعرة والشافعية. وتوجد للنظامية نسختان مخطوطتان الأولى بمكتبة الإسكوريال برقم: 1514/6، 5، والثانية بمكتبة أحمد الثالث بتركيا برقم: 1238، ويوجد عن هذين الأصلين مصورتان في معهد المخطوطات العربية، توحيد: 167، 168. وكان فضل السبق لمحمد زاهد الكوثري في تحقيقها وطبعها سنة: 1948، ثم نشرها المستشرق الألماني: هلموت كلوفر وترجمها إلى الألمانية. ثم نشرت بمصر سنة: 1399/1979 (نشرة أحمد حجازي السقا) بالاستفادة من عمل الكوثري. ويوجد للعقيدة تحقيق آخر قام به د. محمد الزبيدي، طبع: دار سبيل الرشاد، ودار النفائس، بيروت: 1424/2003، وعليها اعتمادنا في هذا التحقيق.

(1) خلافا لما يذكر اليفرنى لا يوجد هذا النص بكتاب "العقيدة النظامية" المطبوع والموجود بين أيدينا الآن، ولعل اليفرنى اعتمد فيها يذكر على نسخة أخرى ربما ضاعت ولم يُطْلَع عليها.

(2) (ق) و(م): الأزل.

وأما صفات الأفعال: فما استحقه فيما لا يزال دون الأزل، نحو: الخلق، والرزق، والإينعام، والإكرام، وغير ذلك.

وأبى أصحابنا إطلاق القول بأنه خالق في الأزل حقيقة، وإنما ينطلق عليه حقيقة فيما لا يزال⁽¹⁾.

ومنهم من جعل صفات الفعل على قسمين:

- منها ما يرجع إلى الفعل، لا يحتمل غيره كالمحيي، والمميت، والخالق، والرازق، والمثيب، والمعاقب.

- والقسم الثاني: ما يتردد معناه بين الذات وصفات الفعل، وذلك كـ: الكريم إن أريد به: نفي النقص والدناءة، فهو من صفات الذات، وإن أريد به: أنه مكرم لأولياؤه، فهو من صفات الفعل. وكاللطيف إن أريد به⁽²⁾ العلم، كما يقال: لطيف الفهم، إذا كان عالماً بدقائق الصناعات: فهو من صفات الذات، وإن أريد به الملطف، فإنه يرجع إلى فعل اللطف: فهو من صفات الفعل. وكالحكيم إن أريد به ما يقتضيه ظاهره من الحكمة، فهو العلم: فهو من صفات الذات، وإن أريد به أنه محكم لفعله: فهو من صفات الفعل، وإلا فهو من صفات الذات. وهذه الصفات كثيرة - انتهى كلامه -⁽³⁾.

وقال القاضي أبو بكر بن العربي: «اعلموا أن الله - سبحانه - لم يجب له تسمية من

(1) "الأزل": هو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي، ويقابله "الأبد"، وهو استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل، ويُعبّر عنه بـ "ما لا يزال". انظر: إبراهيم المارغني الزيتوني، طالع البشرى على العقيدة الصغرى، بعناية: نزار حمادي، ص: 74.

(2) زاد في (ق): صفة.

(3) كتاب الأوسط....

جهة أفعاله، ولا لأجل أفعاله، / وإن كانت وجبت⁽¹⁾ عندها فلا يوصف - سبحانه -، [ص: 97]
ولا يسمى من جهة الأفعال؛ لأنه قد فعلها؛ إذ قد⁽²⁾ فعل أفعالا كثيرة، ولم يسبق⁽³⁾ له
منها اسم⁽⁴⁾.

«قال علماؤنا: سمي الله - تعالى - نفسه خالقا في الأزل ثم خلق، فكان خالقا عند
وجود الخلق حقيقة، وتسميته خالقا⁽⁵⁾ قبل ذلك مجاز؛ على معنى أنه: سيخلق.

فإن قيل: أليس كلامه عندكم قديم لم يزل؟

قلنا: أجل.

فإن⁽⁶⁾ قيل: فقد وصف نفسه بأنه خالق في الأزل، فيجب أن يكون خالقا فيه أو
يكون حقيقة.

قلنا: إن كان أخبر - تعالى - عن كونه خالقا قبل أن يخلق الخلق، فإن الإخبار عن
ذلك حق وحقيقة، ووصفه بذلك مجاز، كما قال - تعالى - للملائكة: ﴿إِنِّي خَلِّقُ بَشَرًا
مِّن طِينٍ﴾⁽⁷⁾، معناه: سأخلق. وهذا غوص⁽⁸⁾ لا يتفطن له إلا لبيب.

فإن قيل: فهذا يوجب أن يكون لله - تعالى - اسم حادث، وذلك يجوز حدوث كل

اسم لله - تعالى -؟

(1) سقطت من (ر).

(2) سقطت من (ق) و(م).

(3) (ق) و(م): يشق.

(4) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 2 / 275.

(5) (ر): بخالق.

(6) سقطت من غير الأصل.

(7) ص / 71.

(8) (ر): بحث.

والجواب أن تقول: إن أردتم بالاسم المسمى، فهو غير حادث. وإن أردتم به التسمية⁽¹⁾ والإخبار عنه، فالأصل في ذلك التوقيف، وقد ورد به خبر⁽²⁾ الله - تعالى -، وقد بينّا معناه⁽³⁾.

فانظر كلام هؤلاء الأئمة وتأمله، وقد خرجنا به عن مقصودنا في الاختصار.

الوجه الثاني من البحث الأول:

في ألفاظ الحد وهو وجه التحرز بكل لفظة منه

أما قوله: «**كل موجود**»: فتحرز به من المعدوم؛ فإنه لا يسمى عالمًا؛ لأن العالم مشتق من العلامة، والعدم لا علامة فيه.

وقوله: «**هو الله - تعالى -**»: احترز به عن وجود القديم، ويتقيد العالم بالموجود الحادث.

وقوله: «**وصفات ذاته**»: احترز به من مذهب المعتزلة، القائلين بحدوث صفات الله - تعالى -، وإذا كانت حادثة - على مذهبهم - فتكون من العالم، فتحرز أبو عمرو من ذلك.

وسبب هذه الزيادة - أعني قوله: «**وصفات ذاته**» - أن الشيخ أبا الحسن الأشعري قال في حد العالم: «**كل موجود هو الله - تعالى -**»⁽⁴⁾، وأورد

(1) زادوا في غير الأصل: له.

(2) زاد (ر): عن.

(3) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 2/ 296.

(4) قال ابن فورك: «معنى "العالم" عنده: جملة المخلوقات جواهرها وأعراضها»، مقالات الشيخ أبي الحسن، ص: 36.

المعتزلة عليه في هذا الحد سؤالاً، وهو: أن قيل له: "ما تقول في صفات الله - تعالى -، أهي هو، أم هي سواه؟ فإن قلت: "هي هو"، فقد رجعت إلى مذهبنا في نفي الصفات، وإن قلت: "إنها سواه"، فقد أدرجتموها في حد العالم؛ من حيث إنها سواه؟".

فاستدرك أبو المعالي - رحمته الله - صحة هذا الحد في كتابه المترجم بـ «الليلىة»، فقال: «العالم كل موجود سوى الله - تعالى - وصفات ذاته؛ يعني سوى صفات ذاته»⁽¹⁾ -⁽²⁾. وهذه الزيادة لم يتعرض لها في «الإرشاد»⁽³⁾.

ويحتمل أن يكون أبو عمرو احترز بقوله «**وصفات ذاته**» من صفات الأفعال، وتكون عنده حادثة. قاله بعض الأشياخ؛ وتبع الشيخ أبو عمرو أبا المعالي في هذه الزيادة.

[البحث الثاني: في جملة]

وأما البحث الثاني: وهو الذي يكون من جملة الحد، فهو أنه معترض من سبعة أوجه:

❖ الوجه الأول: إن قوله: «**عبارة**»؛ زيادة في الحد، مستغنى عنها، و الزيادة مما تجتنب في الحدود.

(1) سقطت من (ر)، وفي (ق) و(م): الاعتراض.

(2) هذه الزيادة لم ترد في "النظامية" كما يذكر اليفرنى، والذي ورد فيها بالتمام قوله: «العالم كل موجود سوى الله - تعالى -، وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات، وأعراض قائمة بها، كألوانها وهيئاتها في تركيبها، وسائر صفاتها»، ص: 129.

(3) بل ورد ذلك في "الإرشاد"، قال الجوينى: «العالم وهو كل موجود سوى الله - تعالى - وصفة ذاته»، الإرشاد، ص: 39.

✽ والاعتراض الثاني: قالوا: «العالم»؛ لفظ مشترك، مقولٌ على حقائق مختلفة، وهي: الجواهر والأعراض، فلا تندرج تحت هذا اللفظ في خاصية⁽¹⁾ واحدة، ولا في جنس قريب، فلا يمكن أن تحصّل فيه عبارة حدّية.

✽ والاعتراض الثالث: أنه⁽²⁾ أدخل في الحد لفظة: «كل»؛ وذلك يدلّ على فسادِه من وجهين:

- الأول: أن لفظة «كل» سور تدل على كمية الموضوع، فلا تدخل في الحدود؛ ولأن الحد إنما هو للحقيقة من حيث هي هي، وهي⁽³⁾ لا كلية، ولا جزئية، ولا واحدة، ولا كثيرة.

- الوجه الثاني: إنه جعل لفظة «كل» من أجزاء الحد، وهي ليست من الألفاظ التي تدخل في الحدود، بل هي⁽⁴⁾ آلة تختبر بها صحة الحدود إذا طُرِدَتْ وعُكِسَتْ.

وبيان ذلك: أنه إذا قيل في حق الإنسان: "إنه حيوان ناطق"، وأردت أن تعلم صحته، أتيت بـ«كل» وطردت وعكست، فتجده صادقا في الحالتين، فتقول: "كل حيوان ناطق فهو إنسان، وكل إنسان فهو حيوان ناطق". فإذا كانت «كل» من الحد، س: 98 [لزمك / عند اختياره أن تقول: "كل كل حيوان ناطق فهو إنسان"، وذلك فاسد.

✽ الاعتراض الرابع: إن هذا الحد مركب من إيجاب وسلب، والتركيب عند بعضهم مفسد للحدود، وفيه تطويل، فلو قال: "العالم هو الموجود الحادث"، لكان أخصر وأوجز.

(1) (ر): خاصة.

(2) سقط من (ق).

(3) سقطت من (ر).

(4) سقطت من (ق).

⊗ الاعتراض الخامس: أنه قال: «**العالم كل موجود**»، والعدم عندهم لا يسمى عالماً، وقد قال في "باب إثبات الصانع": «**إن العالم جائز وجوده. وجائز عدمه**»، فسماء: عالماً قبل اتصافه بالوجود.

⊗ الاعتراض السادس: إن قوله: «**وصفات ذاته**» زيادة في الحد، فكان ينبغي له أن يكتفي بقوله: "**هو الله - تعالى -**"; لأن الاسم العلم⁽¹⁾ موضوع للذات والصفات - كما فعله أبو المعالي في «الإرشاد»⁽²⁾؛ - لأنه رأى أن الحدود ينبغي ألا يُعرض⁽³⁾ فيها إلا الحقيقة المحدود في نفسه، بحسب الحق عند الحاد، ولا يتحرز من أقوال المبطلين فيها؛ لأن ذلك تركيب في الحدود. وهو ما يُتَحاشى منه في الحدود. ومعنى التركيب أن يتعرض في حده إلى أمر يحتاج فيه إلى دليل على تصحيح أو إبطال.

⊗ الاعتراض السابع: إن أبا عمرو ممن يقول بالأحوال، وعليها بنى مذهبه في هذه العقيدة؛ لأنه استدل على ثبوت الأعراض بالأحوال، وكذلك قياس الغائب على الشاهد، إنما يبنى على ثبوت الأحوال، فهي من جملة العالم، وهي غير موجودة عند القائلين بها، فتخرج له من حد العالم؛ لأنه قال: «**العالم كل موجود**»، وهذه الأحوال غير موجودة، فيكون الحد غير جامع. فكان ينبغي أن يقول: "العالم كل ثابت متجدد سوى الله - تعالى -"، ليكون الحد جامعاً مانعاً؛ لأن الأحوال ثابتة غير موجودة.

قوله: «**ثم العالم على قسمين: جواهر وأعراض**».

(1) (ر): الله.

(2) ما يقوله اليفري عن "الإرشاد" هنا سبق أن قلنا بأنه غير صحيح، ولا شك أنه وقع له خلط بين مضامين الكتابين: "الإرشاد" و"النظامية".

(3) في الأصل: يعترض.

اعلم - وفقك الله - أن القسمة عند القائلين بالأحوال أعم مما ذكره أبو عمرو. وبيان ذلك أن يقال: المعلوم ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

- إلى معدوم.
 - وإلى موجود.
 - وإلى ما ليس بموجود ولا بمعدوم.
- فالقسمة ثلاثية.

وأما المنكرون للأحوال، فالقسمة عندهم ثنائية، وينفون⁽¹⁾ الوسطة بين الوجود والعدم⁽²⁾:

[القسم الأول: وهو المعدوم]

ينقسم قسمين: واجب، وممكن.

- فالعدم⁽³⁾ الواجب: «هو الذي يلزم من فرض وجوده محال لذاته»؛ وذلك كالجمع بين الضدين، والجمع بين النقيضين، وكون الجسم في مكانين في زمن واحد، وكذلك وجود الشريك.

- وأما العدم⁽⁴⁾ الممكن: «فهو الذي لا يلزم من فرض وجوده، ولا من فرض عدمه، محال لذاته»؛ وذلك كالعالم قبل وجوده.

قال بعض الأصوليين: «وهذا الوجه هو على أربعة أقسام:

(1) (ر): ويمنعون.

(2) (م): بين المعدوم والموجود.

(3) (ر): المعدوم.

(4) (ر): المعدم.

- عدم جائز ولا بد من وقوعه؛ وهو ما أخبر الله - تعالى - عنه أنه يقع، كقيام الساعة.

- وثانيها: عدم جائز وقوعه، ولا يقع أبدا؛ كدخول الكفار الجنة، لإخبار الشارع بذلك.

- وثالثها: عدم سابق قبل وجود⁽¹⁾ لاحق؛ وهو عدمنا قبل وجودنا.

- ورابعها: عدم لاحق بعد وجود سابق؛ وهو عدمنا بعد وجودنا.

القسم الثاني: فيما ليس بموجود ولا معدوم [الأحوال]

وهي "الحال" عند القائلين بها، والكلام فيها في ثلاثة أبحاث:

■ البحث الأول في حقيقتها:

وهي «عبارة عن صفة إثبات لموجود لا يتصف بالعدم ولا بالوجود».

فقولنا: «صفة إثبات»؛ [احتراز من الصفات السلبية.

وقولنا]⁽²⁾: «الموجود»؛ احتراز من كون الجوهر جوهرًا، ومن كون [العرض]⁽³⁾

عرضًا؛ فإنه من الصفات الثبوتية للجوهر والعرض في حال عدمه عند المعتزلة، وليس بحال؛ لأنه ليس صفة ثبوتية لموجود.

وقولنا: «لا تتصف بالعدم، ولا بالوجود»؛ احتراز من الصفات الوجودية كالعلم، والقدرة، والبياض، وغير ذلك. ويدخل فيه صفة الوجود عند من يجعله زائدا على الموجود؛ فإنه حال عنده، وهو لا يوصف بكونه موجودا ولا معدوما.

(1) في الأصل: وجوده.

(2) ساقط من (م).

(3) في الأصل: العدم.

قال أبو إسحاق بن دهاق: «من رام تحديد الحال، فذلك ممتنع؛ لأن المحدود لا يتميز عن غيره إلا بصفة نفس تختص به، والحال/ لا تتصف بصفة نفس؛ إذ لو كانت متصفة بها، لكانت نفساً، وتلك النفس نفس، وذلك يؤدي إلى التسلسل، وهو محال، فالحال إذن من المعلومات التي لا تُحدُّ وهي أربعة: الوجود المطلق، والعدم المطلق، والحال وهي الصفة النفسية، والنسب والإضافات التي لا تعقل إلا بين موجودين؛ كالمماثلة، والمخالفة، والأبوة، والأخوة»⁽¹⁾.

▪ البحث الثاني: في حكاية المذاهب المَقُولَة في الأحوال
وقد اختلف المتكلمون في إثباتها ونفيها.

قال سيف الدين:

«والذي عليه اتفاق أكثر الأئمة⁽²⁾ من أصحابنا وقدماء المعتزلة القول بنفي الأحوال.

- والقاضي أبو بكر تردد قوله فيها بين النفي والإثبات»⁽³⁾.

- وأما إمام الحرمين، فقد أثبت الحال في «الإرشاد»⁽⁴⁾، واتبعه أبو عمرو على ذلك في «العقيدة البرهانية»، ومقصودهما من إثباتها ليصح لهما بذلك قياس الغائب على الشاهد بطريق العلة والمعلول.

- وقد نفاه أبو المعالي في «البرهان»، وأنكر الجوامع، وسفه عقول مثبتتي الأحوال⁽⁵⁾، ورجع عما قاله في «الإرشاد».

(1) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 2/ 150.

(2) (م): العلماء.

(3) الأمدي، أبكار الأفكار: 3/ 407.

(4) انظر: الإرشاد، ص: 92 وما يليها.

(5) انظر: البرهان في أصول الفقه: 2/ 710.

- وأثبتها أبو هاشم من المعتزلة.

- ونفاها والده الجبائي⁽¹⁾.

واختلفوا في كونها معلومة، مقدورة، مرادة، مذكورة، مخبراً عنها.

فذهب المعتزلة إلى أنها غير معلومة ولا مجهولة؛ لأن ما لا يكون عندهم معلوماً لا يكون مجهولاً، ولا هي مقدورة، ولا مرادة، ولا مذكورة، ولا مدلولة، ولا مخبراً عنها على حيالها عندهم، بل الذات هي المعلومة، المقدورة، المدلولة، المخبر عنها على حيالها. قال سيف الدين: «والقائلون بالأحوال من أصحابنا قالوا بكونها معلومة مقدورة»⁽²⁾.

وقال الشريف زكرياء في «شرح الإرشاد»: «اختلفوا إذا خلق الله في ذات الجوهر علماً، ولزم ذلك العلم ثبوت كونه عالماً، هل الصانع - تعالى - فعل المعنى والحال اللازمة له، أو فعل المعنى، والمعنى هو الذي أوجب⁽³⁾ ثبوت الحال؟

فذهب بعضهم إلى أن المعنى والحال مقدوران لله - تعالى -، واستدلوا على ذلك بأن قالوا: "قد قام الدليل على عموم قدرته وإرادته، والقول بأن المعنى يوجب حكماً أو يقتضيه، يؤدي إلى بطلان التعميم، فبطل القول به".

ومن المتكلمين من قال: "الفاعل يفعل المعنى، [والمعنى]⁽⁴⁾ يوجب الحال ولا يفعله الفاعل"⁽⁵⁾.

(1) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص: 182 وما بعدها.

(2) الآمدي، أبعاد الأفكار: 3/ 410.

(3) في المصدر المنقول منه: أفاد.

(4) سقطت من (م).

(5) الشريف زكرياء، شرح الإرشاد: ص: 97.

هذا تمام تقرير المذاهب، ونحن نورد حجج كل فريق منهما.

[حجج النافين والمثبتين للأحوال]

✓ حجة النافين:

من وجهين:

⊗ الحجة الأولى: «أن الأحوال، إما أن تكون موجودة، أو لا تكون موجودة؛ إذ ليس بين الإثبات والنفي واسطة:

فإن كانت موجودة، فقد خرجت عن أن تكون حالاً؛ إذ الحال غير موجودة. وإذا لم تكن موجودة فهي معدومة؛ فإنه لا معنى للمعدوم إلا ما ليس بموجود. وإذا كانت معدومة، فقد خرجت عن أن تكون حالاً؛ لأن الحال - عند القائل بها - غير موصوفة بالعدم»⁽¹⁾.

قال سيف الدين: «وهذا المسلك في غاية القوة»⁽²⁾. وهو الذي اختاره الإمام فخر الدين، فقال: "البديهة حاكمة بأن كل ما يشير العقل إليه، فإما أن يكون له تحقق بوجه ما، أو لا يكون، والأول هو الموجود، والثاني هو المعدوم، فانتفت الواسطة"»⁽³⁾.

⊗ الحجة الثانية: «أنه لو كان التماثل والاختلاف بين الذوات لا يكون إلا بالأحوال الزائدة عليها، فالأحوال إما أن تكون في نفسها متماثلة من كل وجه، أو مختلفة من كل وجه، أو متماثلة من وجه ومختلفة من وجه، أو متماثلة ومختلفة معاً من كل وجه؛ أو لا تكون متماثلة ولا مختلفة لا من وجه ولا من كل وجه.

(1) الأمدي، الأبكار: 411-412/3.

(2) الأمدي، الأبكار: 412/3.

(3) الرازي، المحصل، ص: 86.

لا جائز أن تكون متماثلة ومختلفة معا من كل وجه؛ إذ هو ظاهر الإحالة.

ولا جائز أن تكون لا متماثلة ولا مختلفة؛ فإن ما لا يكون مختلفا لا يكون موجبا للاختلاف، وقد قيل: "إن الاختلاف بين الذوات لا يكون إلا بالأحوال"، وما لا يكون متماثلا لا يكون موجبا للتماثل، وقد قيل: "إن التماثل بين الذوات لا يكون إلا بالأحوال".

ولا جائز أن تكون متماثلة من كل وجه، وإلا / لما وقع بها الاختلاف بين [ص: 100] الذوات.

ولا جائز أن تكون مختلفة من كل وجه، وإلا لما وقع بها التماثل بين الذوات، وقد قيل: "إن التماثل والاختلاف بين الذوات لا يكون إلا بالأحوال"، كيف وأنها لو كانت الأحوال متماثلة أو مختلفة، فإما أن يكون ذلك لها إما لذواتها، وإما لوصف زائد عليها، فإن كان الأول، فما المانع أن تكون الذوات مختلفة أو متماثلة لذواتها لا لزائد عليها؟ وإن كان الثاني، لزم ثبوت الحال للحال ويتسلسل، وهو محال.

وبهذا يبطل القول بكونها متماثلة من وجه ومختلفة من وجه⁽¹⁾.

قال سيف الدين: «وهذا المسلك أيضا في غاية الحسن»⁽²⁾.

✓ [حجج المثبتين:]

واحتمج المثبتون للأحوال بوجوه:

❖ الأول: أنهم قالوا: «اتفق العقلاء على صحة التعليل بالعلل، وجعلها طريقا إلى إثبات الصفات، فإذا قلنا: العلمُ علّةٌ كونِ العالمِ عالِمًا، فالمعلول الموجب بالعلّة، إما

(1) عند الآمدي: «لثلاثة أوجه...»، انظر: الأبكار: 3/ 413.

(2) المصدر المتقدم: 3/ 412.

أن يكون هو الذات التي قام بها العلم، وإما أن يكون ذلك هو تسمية الذات عاملة، وإما أن يكون هو الحال.

لا جائز أن يقال بالأول؛ فإن الذات غير معللة بالعلم.

ولا جائز أن يقال بالثاني لوجهين⁽¹⁾:

- الأول: أن التسمية من باب الوضع والاصطلاح اللغوي، ويجوز أن تقع وألا تقع. ومعلولات العلل العقلية لا يمكن فرض عدمها مع وجود عللها، ولا فرض تبدها.

- والثاني: هو أن شرط المعلول أن يكون قائما بمحل العلة والتسمية، وقد تكون قائمة بغير من قام به العلم.

فلم يبق إلا أن يكون المعلل هو: الحال، وهو المطلوب⁽²⁾.

❦ والثاني: أنهم قالوا: قد دللنا على أن وجود كل شيء مغاير لمماهيته. وإذا ثبت هذا، فنقول: هذا يدل على إثبات الوساطة بين الوجود والعدم.

بيانه: وذلك أن الوجود: إما أن يكون موجودا، أو معدوما، أو لا موجودا ولا معدوما:

فإن كان موجودا، يلزم أن يكون وجوده زائدا على ماهيته، ويلزم منه أيضا أن يكون ذلك الوجود مساويا لسائر الماهيات الموجودة في الوجودية، وممتازا عنها في ماهية الخصوص، وما به المشاركة غير ما به المباينة، فيلزم أن يكون للوجود وجود زائد على ماهيته، ويلزم التسلسل، وهو محال.

(1) الأمدي، الأبكار: 3/ 411-412.

(2) الأمدي، الأبكار: 3/ 413.

وإن كان الوجود معدوما، لزم أن يكون وجود أحد النقيضين عين الآخر، وهو محال بالضرورة.

فثبت أن الوجود لا موجود ولا معدوم؛ وذلك يوجب القول بالواسطة، وهو المطلوب.

⊗ والثالث: «أنهم قالوا: الجوهر متحيّز بالاتفاق، وتحيّزه زائد على وجوده. ويدلّ عليه أمران:

أحدهما: أنه قد يعلم وجود الجوهر من يجهل تحيزه، والمعلوم مغاير للمجهول. وثانيهما: أن العلم بالموجود ضروري، والعلم بالتحيز نظري، والمعلوم بالضرورة غير المعلوم بالنظر. وإذا كان التحيز زائداً على وجود الجوهر، فإما أن يكون نفياً أو إثباتاً:

لا جائز أن يكون نفياً؛ إذ هو خلاف الاتفاق، ولأن نقيض التحيز لا تحيز. ولا تحيز صفة للممتنع الوجود، فلا يكون صفة ثبوتية؛ [ولا قامت الصفة الثبوتية بالعدم المحض؛ وهو محال]⁽¹⁾.

فلم يبق إلا أن يكون التحيز الزائد على وجود الجوهر صفة ثبوتية، وهو المَعْنِيُّ بالحال⁽²⁾.

ويعبر عنه بعبارة أخرى، وهي أن التحيز، إما أن يكون موجوداً، أو معدوماً، أو لا موجوداً ولا معدوماً. والأول محال للزوم التسلسل، والثاني أيضاً باطل؛ إذ يستحيل أن يكون معدوماً محضاً للعلم الضروري بذلك، فإذاً يلزم أن لا يكون موجوداً ولا معدوماً، وهو المطلوب.

(1) زيادة من المصدر الذي ينقل منه الآمدي.

(2) الآمدي، الأبكار: 3/ 416-417.

⊗ والرابع: أنهم قالوا: البياض والسواد اشتراكا في اللونية، واختلفا في السوادية والبياضية، وما وقع به الافتراق غير ما وقع به الاتفاق؛ وإلا كانا شيئا واحدا، فإذن هما غيران.

ثم ما وقع به الاتفاق الذي هو اللونية، إما أن يكون موجودا، أو معدوما، أو لا موجودا ولا معدوما:

والأول محال، وإلا لزم قيام العرض بالعرض وهو محال.

والثاني أيضا باطل؛ إذ لا جائز أن يقال: اللونية نفى محض وعدم صرف؛ لأنها [ص: 101] مخصوصة، ونعت مخصوص قائم بالبياض والسواد. وإذا بطل القسمان، ثبتت/ الواسطة وهي أن لا تكون موجودة ولا معدومة.

▪ البحث الثالث: في أقسام الحال

«وهو ينقسم إلى معللة وإلى غير معللة.

⊗ فالمعللة هي كل حال ثبتت للذات لمعنى قام بالذات؛ ككون العالم عالما، والقادر قادرا؛ فإنه معلل بقيام العلم والقدرة بذاته.

وقد اتفق كل من قال بالأحوال أن الحياة وكل صفة يشترط في قيامها بمحلها الحياة، وكذلك الأكوان أنها توجب لمحلها أحوالا معللة بها.

وأما ما عدا ذلك من الصفات التي ليست بحياة، ولا يشترط فيها الحياة، ولا هي أكوان كالسواد والبياض... فقد قال أبو هاشم: "إنها لا توجب لما قامت به المحال أحوالا زائدة" ⁽¹⁾، واقتصروا في التعليل على ما يشترط في ثبوته الحياة.

(1) الأمدي، الأبيكار: 409 / 3.

قال سيف الدين: «وما ذكروه من الفرق تحكّم؛ فإنه لا وجه للفرق بين عرض وعرض، وإليه ذهب القائلون بالأحوال من أصحابنا»⁽¹⁾.

⊗ وأما القسم الثاني وهو «الحال الغير معلّلة: فهي كل صفة ثبتت للذات من غير علة زائدة على الذات، كالوجود عند القائل بأنه زائد على الذات، وكالصفات التابعة للوجود: كتحييز الجوهر، وكون العرض عرضاً، ولونا، وسواداً، وبياضاً»⁽²⁾.

القسم الثالث من أقسام المعلومات: وهو الموجود

والكلام فيه في أربعة أبحاث:

البحث الأول: في معنى الشيء

وقد اختلف الناس فيه:

فذهبت الأشاعرة إلى أن لفظ «الشيء»: «عبارة عن الموجود لا غير»؛ فالشيء والموجود لفظان مترادفان؛ فإن الشيء هو الموجود، والموجود هو الشيء، وسواء كان الموجود قديماً أو حادثاً.

وذهب جماهير المعتزلة إلى أنه «يقع الشيء على الموجود والمعدوم الذي يصح وجوده حقيقة».

وذهب أبو العباس الناشئ⁽³⁾ إلى أن «الشيء لا يقع حقيقة في اللغة إلا على القديم - تعالى - وعلى الحادث مجازاً».

(1) المصدر السابق: 3 / 410.

(2) الإحالة السابقة نفسها.

(3) تقدم التعريف به: (78-128 هـ / 696-746 م): (انظر: فهرس الأعلام).

وقال جهنم بن صفوان⁽¹⁾: «لا يقع إلا على المُحَدَّث فقط دون القديم». وذهب أبو الحسين البصري من المعتزلة إلى «أن الشيء حقيقة في الوجود، مجاز في المعدوم الممكن».

قال سيف الدين: «واعلم أن النزاع في هذه المسألة؛ نفيًا وإثباتًا، إنما هو في الإطلاق اللفظي دون المعنى. وعلى هذا، فما كان على وفق اللغة فهو الحق، وما كان على خلاف اللغة فهو مردود؛ إذ لا مجال للعقل في إثبات اللغات»⁽²⁾.

احتج أهل الحق على أن المعدوم ليس بشيء بالكتاب واللغة:

أما الكتاب: فقوله - تعالى - لذكرياء: ﴿وَقَدْ خَلَفْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾⁽³⁾. ووجه الدليل من هذه الآية على أن المعدوم ليس بشيء: أن الله - تعالى - أثبت ذكرياء شيئًا موجودًا، وأدخل حرف النفي الذي هو «لم»، فمنع به من كون المعدوم شيئًا؛ لأنه قال: ﴿وَقَدْ خَلَفْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾، فلو كان في حال العدم يسمى شيئًا، وفي حال الوجود يسمى شيئًا، لم يكن لحرف النفي فائدة، وهو باطل بالاتفاق.

وأما اللغة: فلأن إطلاقهم لفظ «الشيء» بإزاء الوجود على وفق اللغة، وسواء كان الوجود قديمًا أو حادثًا. والأصل في الإطلاق الحقيقة، ثم لو كان مجازًا لصح نفيه، وهو قول القائل: "الموجود ليس بشيء"، لبادر بالإنكار عليه كل من عنده طرف من العربية⁽⁴⁾.

(1) هو أبو حمز، الجهنم بن صفوان الترمذي (78-128 هـ / 696-746 م)، رأس الجهمية، المتكلم المعروف بجبريته، ملهم المعتزلة في موضوع التنزيه ونفي الكثير من الصفات.

(2) الآمدي، الأبكار: 3 / 383.

(3) مريم / 8.

(4) الآمدي، الأبكار: 3 / 384.

ومن الدليل أيضا: اتفاق أهل اللغة على صحة قول القائل: "ما له عنده شيء"، و"ما أخذت منه شيئا" إذا لم يتناول منه شيئا، وذلك يقضي بأن ما ليس بشيء عدم محض؛ إذ لو كان الشيء يصدق على المعدوم، لما كان كلامه منتظما؛ لأن ذلك يؤدي إلى إبطال حرف النفي.

وأیضا من زعم أن الشيء هو المعلوم، فيلزمه تسمية المعدوم المستحيل الوجود شيئا ضرورة كونه معلوما.

احتج المعتزلة على أن المعدوم شيء بقوله - تعالى -: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾⁽¹⁾، ووجه الاستدلال من هذه الآية/ أنه سَمِيَ الساعة - وهي معدومة -: [ص: 02 «شيئا»].

وقوله - تعالى -: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾⁽²⁾، ووجه الاستدلال منها، أنه سَمِيَ الأمر الذي سيفعله غدا في الحال باسم «الشيء»، وذلك يقتضي أن يكون المعدوم شيئا.

والجواب عن الآية الأولى: أن المراد «شيء» في حال وجودها لا في حال عدمها؛ لأن الزلزلة هي الحركة العظيمة التي يكون معها اصطكاك الأجرام، وذلك مما لا يتصف به المعدوم عنده ولا عندهم، وإنما سماه "شيئا" بطريق المجاز من باب تسمية الشيء بما يؤول إليه.

والجواب عن الآية الثانية: أن معناها: ولا تقولن لما يكون شيئا إذا فعل؛ إذ لا يصح في أسماء الإشارة أن يقول ذلك، ولا ذاك في المعدوم؛ لأنها لا يشار بها إلا إلى موجود.

(1) الحج/ 1.

(2) الكهف/ 24.

وقيل: إن معنى الآية: إني فاعل غدا شيئا.

ثم هذه الظواهر متعارضة بما يدل على أن المعدوم ليس بشيء، وهو قوله - تعالى -: ﴿وَقَدْ خَلَقْتَكُم مِّن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾⁽¹⁾، وقوله - تعالى -: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁽²⁾، فلو كان المعدوم شيئا، لما تعلقت به قدرة الرب - تعالى -: لأنَّ العدم غير مقدور⁽³⁾.

البحث الثاني: في أن الموجود والمعدوم: هل تصورهما ضروري،

أو نظري⁽⁴⁾

قال ابن التلمساني في «شرح المعالم الدينية»: «اختلف العقلاء فيهما على ثلاثة أقوال:

- الأول: "تصور الوجود أو العدم بديهي"، وهو اختيار الإمام فخر الدين، وهو مذهب الفلاسفة.

- والقول الثاني: "إن ذلك نظري".

- والقول الثالث: "إن تصور الوجود بديهي، والعدم غير متصور أصلا"⁽⁵⁾.

حجة القول الأول من وجهين:

(1) مريم / 8.

(2) البقرة / 283.

(3) عند الأملدي في "الأبكار": «إن المعدوم ليس بشيء؛ لأنه لو كان شيئا لكان الرب تعالى قادرا عليه، وشيئية المعدوم عندهم غير مقدورة، بل واجبة لازمة لنفس المعدوم وذاته أيضا»: 3 / 411-412.

(4) في الأصل: ضروريان أو نظريان.

(5) انظر: ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص: 138.

- الأول: أن كان كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود ذاته، ومفهوم الوجود في الكل واحد، فكان العلم بالوجود المطلق بديهياً.
- والثاني: أنه لو كان العلم بالوجود نظرياً، فما به تعريفه: إما أن يكون وجوداً، أو لا يكون وجوداً:

فإن كان الأول، ففيه تعريف الوجود بالوجود، وهو ممتنع.

وإن كان الثاني، ففيه تعريف الوجود بعدم الوجود، وهو ممتنع أيضاً.

البحث الثالث: في أن مسمى الوجود هل هو مشترك

بين سائر الموجودات أم لا؟

اختلف في ذلك على ثلاثة أقوال:

- أحدها: "أن الوجود مقول على الواجب والممكن بطريق الاشتراك اللفظي"، وهو مذهب الشيخ أبي الحسن.
- والقول الثاني: "أنه مقول بالتواطئ".
- والقول الثالث: "أنه مقول بالتشكيك"⁽¹⁾.

البحث الرابع: في تقسيم الموجودات:

وهو قول أبي عمرو: «ثم العالم على قسمين جواهر وأعراض».

واعلم أن الكلام في هذا الفصل في مسألتين:

(1) تقدم الكلام في هذا سابقاً.

المسألة الأولى:

أن الأقسام تتضمن مقسوما وقسمة

ويستدعي الكلام في ذلك أبحاثا ثلاثة:

- الأول: معرفة المقسوم.
- والثانية: معرفة الأقسام.
- والثالث: معرفة القسمة.

البحث الأول: في معرفة المقسوم

وهو ثلاثة أشياء: الأجناس، والأنواع، والأصناف.

فأما «الجنس»: فهو «المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق»؛ كالحَيوان، فإنه مَقُول على الطائر، والسابح، والماشي، وهذه الأنواع الثلاثة مختلفة الحقائق.

فقولنا: «هو المقول على كثيرين»؛ كالجنس.

وقولنا: «مختلفين بالحقائق»؛ احترازا عن النوع.

وأما «النوع»: فهو المقول على كثيرين متفقين بالحقائق كالإنسان، فإنه مقول على الذكر، والأنثى، والأسود، والأبيض. وهذه الأصناف متفقة الحقائق في الإنسانية.

وأما «الصنف»: فهو المقول على كثيرين مختلفين بالعدد كالرجل، فإنه مقول على زيد، وعمر، وخالد، وهم مختلفون بالعدد.

البحث الثاني: في معرفة الأقسام

وهي ثلاثة أشياء: الأنواع، والأصناف، والأشخاص.

فأما «النوع» و«الصنف» فقد تقدّم الكلام على حدّهما.

وأما «الشخص»: فهو المشار إليه، وهو المقول على واحد بعينه.

واعلم أن الجنس لا يصدق عليه إلا مقسوماً، والشخص لا يصدق عليه إلا قسماً، والنوع والصنف بالنسبة إلى ما فوقهما يصدق عليهما أقساماً، وبالنسبة إلى ما تحتهما يصدق عليهما مقسومات.

البحث الثالث: في القسمة

وهي «عبارة عن تكثير الواحد تقديراً».

/ وقلنا «تقديراً»؛ احترازاً عن الواحد الحقيقي؛ لأنّ الأحاد على قسمين: [ص: 103]

- حقيقي (كالجوهر الفرّد، والعَرَض الفرّد).
- وواحد تقديري في اللفظ، على مذهب نفاة الأحوال، (وهو الذي يصح انقسامه).

وقيل: «القسمة: هي التصرّف فيما له كمية بالتفريق».

وقيل: «القسمة: هي تفصيل المعنى العام بالحقائق والصور التي تكون عليها».

المسألة الثانية:

في حصر العالم في الجواهر والأعراض

قال بعض علمائنا: «هذه مسألة اضطرب العقلاء فيها، فزعمت الفلاسفة أن الموجودات الممكنة لا تنحصر في الجواهر والأعراض، بل هناك جواهر روحانية لا متحيزة ولا قائمة بالمتحيز؛ وذلك كالعقول، والنفوس، والأرواح البشرية، وساعدهم الغزالي وبعض الصوفية في النفوس البشرية».

وقال سيف الدين: «لا نعرف خلافا بين العقلاء في حصر الموجود الممكن في الجواهر والأعراض، وإن اختلفت مسالكهم في الحصر»⁽¹⁾.

قال بعض المتأخرين: «والصحيح، أن المسألة من مواقف⁽²⁾ العقول؛ إذ لم يقدّم دليل على نفي الزائد للمتكلمين، ولم يوجد فيما علمناه دليل على ما لم نعلمه للفلاسفة».

احتج أهل الحق على ما ذكره بطرق:

- الطريق الأول: قالوا: كل موجود إما أن يكون متحيزاً، أو غير متحيز، وغير المتحيز: إما أن يقوم بمتحيز⁽³⁾، أو لا. فالمتحيز هو الجوهر، والقائم به هو: العرض، وما ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز هو الله - تعالى -.

- الطريق الثاني: لسيف الدين، قال: «الموجود⁽⁴⁾ الممكن: إما أن يكون في محل، أو لا:

فإن كان لا في محل، فهو الجوهر، وهو إما أن لا يكون مؤلفاً، أو يكون مؤلفاً:

فإن كان الأول، فهو "الجوهر الفرد".

وإن كان الثاني، فهو "الجسم".

وإن كان في محل، فهو "العرض". وهو إما أن يكون مشروطاً بالحياة، أو لا يكون:

والأول: كالعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والإدراك.

(1) أبكار الأفكار: 7/3.

(2) (م): موافقة.

(3) سقطت من (م).

(4) (م): الوجود.

والثاني: كالألوان، والألوان، [والطعوم، والأرايح]⁽¹⁾، وغير ذلك⁽²⁾.

فإن قيل: إذا كان الوجود الممكن لا يخرج عندكم عن الجوهر والعرض، فبم تردون على من يعتقد وجود ممكن ليس بمتحيز، ولا قائم بالمتحيز، كما تقول الفلاسفة في العقول والنفوس الإنسانية والفلكية؟

قلنا: «هذا السؤال مما صعب موقعه⁽³⁾ على فحول المتكلمين؛ حتى إن منهم من لم يُحَرِّز فيه جواباً، ومنهم من أجاب بما لا يَقْنَعُ به المحصلون⁽⁴⁾. والأقرب في ذلك أن يقال: "وجود ممكن ليس متحيزاً ولا قائماً به، مما لم يضطرَّ إليه عقل، ولا دلَّ عليه دليل، وما هذا شأنه، فلا سبيل إلى إثباته، وسواء كان ثابتاً في نفس الأمر أو لم يكن ثابتاً"⁽⁵⁾.

- الطريق الثالث: للإمام فخر الدين، قال: «الوجود الممكن هو بحسب القسمة العقلية على ثلاثة أقسام: المتحيز، والحال في المتحيز، وأن⁽⁶⁾ لا يكون متحيزاً ولا حالاً في متحيز.

1- فأما المتحيز: فإما أن يكون قابلاً للقسمة أو لا يكون قابلاً⁽⁷⁾، الأول هو الجسم، والثاني هو الجوهر الفرد.

(1) سقطت من (م).

(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 3 / 16.

(3) (ر): يصعب مدفعه.

(4) في غير (ر): المحتار.

(5) الآمدي، أبكار الأفكار: 3 / 28.

(6) في غير الأصل: والذي.

(7) زاد في (ق): للقسمة.

2- وأما الحالّ في المتحيز: فهو العَرَض، وهو على قسمين: أحدهما: ما يمكن قيامه بغير الحِي، والثاني: ما لا يمكن قيامه إلا بالحِي. ويندرج تحت كل واحد من هذين الجنسَيْن أنواع كثيرة - سيأتي بيانها إن شاء الله تعالى -.

3- وأما القسم الثالث: وهو الذي لا يكون متحيزاً، ولا قائماً بالمتحيز. فاعلم أن جمهور الفلاسفة يشبّون هذا القسم، وجمهور المتكلمين ينكرونه⁽¹⁾.

وأقوى دلائل المتكلمين أن قالوا: "أنا لو فرضنا موجوداً غير متحيز، ولا حالاً فيه، لكان مساوياً لذات الله - تعالى - فيه، ولو حصلت المساواة في هذه الصفة، لحصلت المساواة في تمام الماهية، ولو حصلت المساواة [في تمام الماهية]⁽²⁾ لزم القول بأنه إما أن يكون الواجب ممكناً، أو الممكن واجباً، وكل ذلك محال".

واعلم أن هذه الحجة ضعيفة؛ وذلك لأن الاستواء في كونه ليس بمتحيز ولا حالّ في متحيز استواء في مفهوم سلبي، والاستواء في السلوب لا يوجب الاستواء في [ص: 104] الماهية؛ لأن كل ماهيتين مختلفتين لا بد أن يشتركا في سلب كل⁽³⁾ ما عداهما / عنهما.

وإذا بطلت هذه المقدمة سقطت هذه الحجة، بل نقول: "الاستواء في الصفات مما لا يوجب الاستواء في الماهية".

فإذا عرفت ما قلناه، ظهر أنه لا يلزم من حدوث الأجسام والأعراض إثبات حدوث كل ما سواهما، وقد كان الأولون والآخرون من المتكلمين يكتبون⁽⁴⁾ في هذا المطلوب بهذا القدر.

(1) الرازي، المحصل، ص: 135-136 (بتصرف).

(2) (ق): التمام.

(3) سقطت من (ق).

(4) سقطت من (ق).

قوله: «فالجوهر هو المتحيز»:

اعلم أنه لما تكلم أولاً على حقيقة العالم، وقسمه إلى قسمين، شرع في تعريف كل واحد من القسمين، وبدأ بـ«الجوهر»؛ لأنه هو الأصل. ويشتمل الكلام فيه على التقريب في خمس مسائل:

- الأولى: في مدلوله في اللغة.
- الثانية: في مدلوله في الاصطلاح.
- الثالثة: في أقسامه.
- والرابعة: في إثباته.
- والخامسة: في حدوثه.

المسألة الأولى:

في مدلوله في اللغة

قال أبو الحسن الأشعري: ««الجوهر» لفظة فارسية، عربتها العرب، واستعملتها في أصول الأشياء، فقالوا: جوهر الحديد، وجواهر الزجاج؛ يعنون بذلك: أصله»⁽¹⁾.

وقال أبو إسحاق بن دهاق: «الجوهر يطلق بمعنيين:

- أحدهما: كل نفيس وثمان من الأشياء؛ حتى قالوا: "فلان جوهره أهله، وبيمة وقته، وفريدة زمانه"؛ يعنون بذلك: رفعة، وسناه.

- والثاني: أنهم استعملوه في أصول الأشياء، حتى قالوا: "أصل كل شئ جوهره، وجوهر كل شئ أصله". وعلى هذا قولهم: "سيف جوهرى"، و"ثوب جوهرى"؛ أي: أصيل ثابت الأصل عتيق»⁽²⁾.

(1) عن حد الجوهر عند أبي الحسن انظر: ابن فورك، المقالات، ص: 219.

(2) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 83/1.

ولما كان الجوهرُ الذي يقصدونه أصلَ المركبات سمّوه جوهرًا، على التقريب من اللغة. هذا وجه المناسبة بين الاصطلاح واللغة، على القول بأن الجوهر في اللغة يطلقونه بإزاء الأصل، وهو تخصيص ما عمّته اللغة.

وأما على القول بأن الجوهر في اللغة هو النفس؛ فوجه المناسبة بينه وبين الاصطلاح، أن الجوهر - الذي هو "الجزء الذي لا يتجزأ" - أنفس من الجسم والعرض؛ إذ وجودهما بوجود الجسم⁽¹⁾؛ من حيث إن الجوهر أصله، والعرض، من حيث إنه شرطه. فإذاً الجوهر أنفس من الجسم والعرض. فأثر الاصطلاح في تخصيص ما عمّته اللغة؛ إذ اللُّغويُّ أطلقه بإزاء كل نفس، والمُصطلحُ أطلقه باعتبار أنه أنفس من الجسم والعرض.

المسألة الثانية:

في حقيقته في الاصطلاح

وقد اختلفت عبارات المتكلمين فيه:

فقال أبو الحسن الأشعري: «الجوهر هو المتحيّز». قال: «وهذا هو المختار؛ لأنه مطرد منعكس»⁽²⁾.

واعترض عليه من وجوه:

- أحدها: أنه يدخل عليه⁽³⁾ فيه الجسم؛ لأن اللفظ صالح لهما، ولو زاد في الجوهر المتحيّز: «الذي لا ينقسم»، لكان فصلاً للجسم⁽⁴⁾.

(1) (ر): الجوهر؟؟.

(2) راجع: ابن فورك، المقالات، ص: 219، وراجع أيضاً: رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، تح: عبد الله شاکر محمد الجنيدى، ص: 106.

(3) سقطت من (م).

(4) (ق): للجنس.

وأجيب عنه بأن تعريف الجوهر بالمتحيز هو ⁽¹⁾ صفة نفس له، والجسم اختص بالتأليف، وهو اختصاص لا بصفة النفس، فلم يدخل في التعريف.

الاعتراض الثاني: أن هذا الحد من التعريفات اللفظية؛ لأن الجوهر من الحقائق البسيطة، وهي لا تعرف ⁽²⁾ بالتعريفات اللفظية.

الاعتراض الثالث: أنه عرف الجوهر بالمتحيز، وهو مجهول، ففيه تعريف المجهول بالمجهول، ومن شرط المعرف أن يكون أعرف من المعروف.

فأجاب عنه أبو المعالي بأنه غير مجهول؛ لأن المتحيز هو ذو الحيز ⁽³⁾، والحيز ⁽⁴⁾ الجهة والناحية والمكان، أو تقديره: وذلك معقول، أو أنه حاز ناحيته، ومنع غيره أن يحل حيث هو.

وقال القاضي أبو بكر: «الجوهر ما قبل من كل جنس [من أجناس] ⁽⁵⁾ الأعراض [المتماثلة] ⁽⁶⁾ والمتضادة والمختلفة، عرضا واحدا، ما لم يؤد ذلك إلى اجتماع الضدين فيه» ⁽⁷⁾؛ وذلك أنه يقبل لونا واحدا، أو طعما واحدا، ويقبل من الأعراض ⁽⁸⁾ المختلفة أعراضا كثيرة. قال الباجي: «ووجه قول القاضي أنه قصد إلى تبين ⁽⁹⁾ صفات النفس، ومن صفات نفس الجوهر قبوله للأعراض».

(1) زاد (ق) و(م): تعريف.

(2) زادوا في غير (ق): إلا؟؟؟.

(3) الجويني، الإرشاد، ص: 39.

(4) زاد (ر): هو.

(5) ساقط من (ق).

(6) في غير (ر): كالمثالة؟؟.

(7) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص: 37.

(8) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق).

(9) (م): تمييز.

[وقال بعض المتأخرين: «الجوهر هو المتحيز الفرد، الذي لا يقبل القسمة».

فقوله: «المتحيز»؛ أخرج به العرض، والربّ - تعالى -.

[ص: 105] وقوله: «لا يقبل القسمة»؛ أخرج به الجسم، / فإنه متحيز، لكنه يقبل القسمة⁽¹⁾.

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني: «الجوهر هو أقل القليل، وأصغر صغير».

وقال الأستاذ أبو بكر بن فُورَك: «الجوهر: هو الموجود الحادث، الموصوف بالصفة الحادثة».

قال أبو إسحاق بن دهاق: «وهذه التعريفات فيها تركيب»⁽²⁾.

وقيل: «الجوهر: هو الجزء الذي لا يتجزأ بالعقل»⁽³⁾، ولا بالوهم.

وقيل: «هو ما كان طَرَفًا أو متطرّفًا».

وقيل: «هو الذي لا يوجد حيث وجوده جوهر آخر».

وقيل: «⁽⁴⁾ ما شغل الحيز».

وقيل: «ما تعاقبت عليه الأعراض».

وقيل: «ما اعترضت فيه الأعراض، [فتغير بها]»⁽⁵⁾.

فهذه المقالات كلها للأشعرية.

(1) هذه الأسطر الواقعة بين معقوفتين سقطت من بقية النسخ، وثبتت فقط في الأصل.

(2) شرح الإرشاد: 1/ 84-85.

(3) (ر) و(م): الفعل.

(4) زاد (ق) و(م): هو هنا وفي باقي التعريفات.

(5) سقطت من (ق) و(م).

وقالت المعتزلة: «الجوهر: هو المتحيز في الوجود».

وهو فاسد، من حيث إنهم جعلوا المتحيز مشروطا بالوجود، فيلزم أن يكون المحدود مشروطا به، فيتوقف كونه جوهرًا على وجوده، كما توقف تحيُّزه⁽¹⁾، وتحيُّزه عند الوجود لا يوجب كونه جوهرًا قبله.

وقالت الفلاسفة: «الجوهر: هو الموجود لا في موضوع⁽²⁾»⁽³⁾.

قال سيف الدين: «ويلزم عليه أن يكون الرب - تعالى - جوهرًا؛ إذ هو غير موجود في موضوع⁽⁴⁾، وذلك محال⁽⁵⁾».

وقالت النصارى: «الجوهر هو القائم بنفسه⁽⁶⁾».

وهو منقوض بالجسم.

فائدة: اعلم أن تعريف الجوهر بالمتحيز، يستدعي معرفة المتحيز، والتحيُّز، والتحيز.

فأما «المتحيز»: فقال سيف الدين: «هو الموجود في الحيز⁽⁷⁾».

وقال الشريف زكريا: «هو الجرم الذي يمانع⁽⁸⁾ غيره أن يحل حيث هو، والمتحيز هو ذو الحيز⁽⁹⁾».

(1) زاد (ق) و(م): عليه.

(2) في غير الأصل و(ق): الموضوع.

(3) انظر: الفارابي، الحروف، تح: محسن مهدي، ص: 93. وابن سينا، الشفاء، الإلهيات، تح: حسن زادة الأملي، ص: 72، والآمدي، أبكار الأفكار: 23 / 3.

(4) في الأصل و(ق): موضع.

(5) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 23 / 3.

(6) نفسه.

(7) الآمدي، أبكار الأفكار: 26 / 3.

(8) (ق) و(م): لا يمانع.

(9) الشريف أبو يحيى في شرح الإرشاد، ص: 36.

وأما «التحيّز»: فقال سيف الدين: «هو عبارة عن نسبة الجوهر إلى الحيّز، بأنه فيه»⁽¹⁾.

وقال الشريف: «التحيّز هو المعقولية، التي باعتبارها وقعت⁽²⁾ الممانعة»⁽³⁾. ومعناه: نفي مداخلته غيره معه في حيّزه⁽⁴⁾.

واختلف فيه: هل هو زائد على ذات الجوهر؟ أو يرجع إلى نفس ذاته؟ وهذا الخلاف يبنني على القول بالأحوال: فمن قال بها قال: هو⁽⁵⁾ زائد، ومن نفاها قال: يرجع إلى ذات الجوهر، أو يرجع إلى وجهه واعتبار لذاته.

وأما «الحيّز»: فهو: «القدر الذي تقع عليه الممانعة»، وهو «المكان أو تقدير المكان»⁽⁶⁾. والمراد بتقدير المكان: الفراغ الذي لو قدر فيه جِزْم لشغله، وكان ما يَمَسُّ أعلاه متمكنا عليه.

وقال القاضي أبو بكر: «الحيّز: هو نفس المتحيّز، كما أن الوجود نفس الموجود»⁽⁷⁾.

قال سيف الدين الآمدي: «وما قاله القاضي بعيد»⁽⁸⁾؛ لأنه يصح أن يقال: فلان في

(1) الآمدي، أبكار الأفكار: 26 / 3.

(2) في الأصل المنقول منه: فهمت.

(3) الشريف زكرياء، شرح الإرشاد، ص: 36.

(4) (ق) و(م): نفي مداخلته غيره معه في تحيّزه.

(5) سقطت من (ر).

(6) الآمدي، أبكار الأفكار: 26 / 3، والمبين في شرح ألفاظ الحكماء، تح: عبد الأمير الأعسم، ص: 86.

(7) لم أجد هذا النص فيما بين يدي من كتب الباقلاني، ولكن الجويني نقله عنه في كتاب "الشامل في أصول الدين" فقال أبو المعالي: «والأصح في ذلك عبارات ارتضاها القاضي - رحمته - منها أنه قال: "المتحيّز هو الجرم، ولا معنى سواه". وقال: "إنما هو الذي له حظ من المساحة"، وقال أيضا: "هو الذي لا يوجد بحيث وجوده جوهر". انظر: الشامل، ص: 45، وراجع: الإنصاف للباقلاني، ص: 2.

(8) الآمدي، أبكار الأفكار: 26 / 3.

الحيز الفلاني، فيضاف المتحيز إلى الحيز بأنه فيه⁽¹⁾، وهذا بخلاف الوجود مع الوجود؛ فإن الوجود لا يضاف إلى موجوده بأنه فيه، فافترقا.

واعترض على المتكلمين في الحيز، وتقرير السؤال: أن مسمى الحيز، لا يخلو: إما أن يكون معدوما، أو موجودا، فإن كان معدوما، استحال حصول الجوهر فيه في الخارج؛ للعلم الضروري بأن⁽²⁾ حصول الشيء في الشيء في⁽³⁾ الخارج يعتمد حصول الظرف والمظروف في الخارج. وإن كان الحيز موجودا، فإما أن يكون جوهرًا أو عرضا: فإن كان الأول، فإما أن يكون متحيزا، أو لا يكون متحيزا، والأول باطل لوجهين:

- الأول: أن المتمكن حال في المكان، فلو كان المكان متحيزا، مع أن المتمكن أيضا كذلك، لزم تداخل المتحيزين، ويلزم اجتماع المثليين، وهو محال.
- والثاني: أن كل متحيز، فإنه تصح عليه الحركة من حيث هو متحيز، والحركة عبارة عن الانتقال من مكان إلى مكان، فلو كان الحيز جوهرًا، يلزم أن يكون للمكان مكان آخر، إلى غير نهاية، أو⁽⁴⁾ يكون كل واحد منهما مكانا للآخر، فيلزم الدور.
- وأما إن كان الجوهر المسمى بالمكان ليس بمتحيز، فهو محال لوجهين:
- الأول: أن المكان يشار إلى مكانه وجهته عند من ثبت المكان، وذلك ينفي أن يكون مكانه شيئا غير مشار إليه.
- الثاني: أن المكان يُنتقل منه وإليه بالحركة، ولا شيء من المجردات⁽⁵⁾ كذلك.

(1) زاد (ر): ولو كان الحيز هو المتحيز كان الشيء مضافا إلى نفسه.

(2) (ر): فإن.

(3) سقطت من (ر).

(4) (ق) و(م): الواو بدل أو.

(5) (م): المتجردات؟؟.

[ص: 106] وأما إن كان عرضاً، فهو/ محال؛ لأنه إما أن يكون حالاً في المتمكن أو في غيره، والأول باطل لوجهين:

- أما الأول: فلأن الحال ينتقل بانتقال المتمكن.
- وأما الثاني: فلأن الحال محتاج إلى المحل، والمحل باطل: لوجهين:
 - ♦ أما الأول: فلأن العرض القائم بغير المتمكن، إما أن يكون قائماً بمتحيز، أو بغير متحيز، فإن كان الأول، افتقر ذلك المتحيز إلى مكان آخر، وحينئذ يلزم إما الدور وإما التسلسل، وإن لم يكن متحيزاً، لم يكن العرض القائم به مشاراً إليه أيضاً، وعادت المحالات.
 - ♦ وأما ثانياً: فلأن العرض القائم بجسم، يستحيل أن يكون جسماً آخر. فهذه عمدة نفاة المكان.

وأجاب المتكلمون عنه بجوابين:

- أحدهما: أنهم قالوا: الحيز لا وجود له في الخارج، وإنما هو أمر ذهني اعتباري. قولهم: كيف يعقل حصول الوجود في المعدوم؟ لأنهم إما أن يدّعوا فيه الضرورة باستحالته، وذلك ممنوع؛ لأنه محل النزاع، وإما أن يدّعوا أنه معلوم الاستحالة بالدليل، فأين الدليل؟

- والجواب الثاني: أن وجود⁽¹⁾ المكان معلوم بالضرورة؛ لأننا نعلم أن المتحرك منتقل من مكان إلى مكان، ومن جهة إلى جهة، ومن حيز إلى حيز، فلولاً الأحياء لما صح ذلك، وإن كان ذلك [معلوماً بالضرورة، كان الاستدلال على نفيه استدلالاً على نفي ما عُلم وجوده بالضرورة، فلا يستحق الجواب.

(1) سقطت من (م).

المسألة الثالثة:

في أقسام الجواهر

وهو عند المتكلمين على قسمين:

- أحدهما: الجزء الذي لا يتجزأ.
- والثاني: الجسم.

فإطلاق الجواهر على الأول: حقيقة، والثاني: مجاز.

وأما الحكماء فـ "الجواهر" عندهم يطلق: على: الهيولى⁽¹⁾، وعلى الصورة، وعلى الجسم المركب من الهيولى والصورة⁽²⁾، وعلى ما ليس بحال ولا محلّ؛ كالجواهر الروحانية. فالجواهر في اصطلاحهم أعم من الجواهر عند المتكلمين⁽³⁾.

واعلم أن الكلام على المسألة الرابعة والخامسة "في إثبات الجواهر وحدوثه"؛ وسيأتي حين تكلم عليهما أبو عمرو - إن شاء الله تعالى -.

قوله: «والعرض هو المعنى القائم بالجواهر»:

اعلم - وفقك الله - أن الكلام في العرض يشتمل على تسع مسائل:

- الأولى: في مدلوله لغة.
- والثانية: في مدلوله اصطلاحاً.

(1) الأصل أو المادة عند اليونان.

(2) سقطت من (م).

(3) انظر: الآمدي، المبين، ص: 109-110.

(4) زاد (ر): المسألة.

- والثالثة: في أقسامه.
- والرابعة: في استحالة قيامه بنفسه.
- والخامسة: في استحالة قيام العرض بالعرض.
- والسادسة: في استحالة انتقاله.
- والسابعة: في إقامة⁽¹⁾ الدليل على ثبوته.
- والثامنة: في إقامة الدليل على حدوثه.
- والتاسعة: في إقامة الدليل على أن العرض لا يبقى زمانين.

واعلم أن المسألة السابعة والثامنة والتاسعة سيأتي الكلام عليهما في المواضع التي تكلم عليها أبو عمرو - إن شاء الله تعالى -.

المسألة الأولى:

في مدلوله لغة

ولهم فيه عبارات متقاربة:

الأولى: قال صاحب «المغني»: «أهل اللغة يطلقون العرض على ما يبقى أزمانا، وإن كان آخره إلى الزوال»⁽²⁾.

وقَصَرَ المتكلمون هذا الاسم على بعض ما وُضع له في اللغة، وهو: «ما لا يصح بقاؤه أصلا».

والثانية: أن «العرض في اللغة: هو ما يعقبه الزوال».

(1) سقطت من (ر).

(2) انظر تعريف العرض عند القاضي عبد الجبار في: شرح الأصول الخمسة، ص: 230، والمغني، 6/ القسم الأول: 59، والقسم الثاني، ص: 130.

وقيل: «هو ما يؤول إلى الفناء».

وقيل: «ما لا يدوم بقاءه».

وقيل: «هو ما يقل بقاءه؛ وهو مأخوذ من قولهم: "حُمِيَ عارضة"؛ إذا اعتقدوا زوالها، وقولهم: "عَرَضَ لي عارضٌ شُغِلٌ"⁽¹⁾».

وقد ورد في القرآن، قال - تعالى -: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾⁽²⁾ فسَمَّى الله - تعالى - الدنيا "عرضاً"، لسرعة زوالها وانتقالها.

ويقال: "هذا عرض الدنيا"؛ أي ما يقل بقاءه، ثم أخذه أهل الاصطلاح من المتكلمين، فاستعملوه في المعاني المتعاقبة على الجواهر، مثل: الحركة، والسكون، مما يستحيل بقاءه، وقالوا: / إذا كان هذا الاسم موضوعاً في اللغة لما هو قليل البقاء، [ص: 07] فيكون ما⁽³⁾ هو مستحيل البقاء أولى بهذا الاسم، حتى قالوا في حده: «هو ما يستحيل بقاءه». وأثر الاصطلاح فيه أنه خَصَّصَ ما عَمَّمَتِ اللغة.

المسألة الثانية:

في مدلوله في اصطلاح المتكلمين

ولهم فيه تعريفات:

⁽⁴⁾الأول: قال أبو المعالي: «العرض هو المعنى القائم بالجواهر»⁽⁵⁾، وتبعه أبو عمرو على هذا التعريف.

(1) في الأصل: شغل، (م): شمل؟؟.

(2) الأنفال / 68.

(3) في الأصل: لما؟؟.

(4) زاد (ر): التعريف.

(5) الإرشاد، ص: 39.

والكلام فيه في ثلاثة أبحاث:

- البحث الأول: في تفسير ألفاظه.
- [والثاني: في وجه التحرز بها.
- والثالث: في الانتقاد عليه.

البحث الأول: في تفسير ألفاظه⁽¹⁾

أما «المعنى»: فهو في اللغة: «عبارة عن كل ما اعتنى به المتكلم وقصده، سواء كان جوهرًا أو عرضًا أو حالاً - عند من أثبتته -».

[وأما في الاصطلاح، فهو: «عبارة عما اعتنى به من الأعراض».

وأما «القائم»: فهو يطلق في اللغة ويراد به معان:

- أحدها: المنتصب القائمة؛ كقولهم: "قام فلان عن مكانه"؛ إذا انتصب⁽²⁾.
- وثانيها: الكفاية؛ كقولهم: "فلان قائم بفلان"⁽³⁾؛ إذا كان كافياً بمؤنته، ولم يحوجه إلى غيره.

- وثالثها: القيام⁽⁴⁾؛ بمعنى النفاق، يقال: "قام السوق" إذا نفق.

- ورابعها: الملازم؛ قال - تعالى -: ﴿أَقِمَّنْهُوَ فَآيِمُّ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ﴾⁽⁵⁾؛

أي: رقيب ملازم.

(1) سقط من (م).

(2) سقطت أيضا من (م).

(3) سقطت من (ق).

(4) (ق) و(ر): القائم.

(5) الرعد/ 34.

وهذه المعاني لا يصح منها في العرض إلا الملازم؛ لأنه ملازم للجوهر في الوجود.

البحث الثاني: في وجه التحرُّز

فقوله: «المعنى»: كالجنس، يصدق على الصفات القديمة، والحادثة، والأحوال.

وقوله: «القائم»: أخرج به الحال؛ لأنه لا يتَّصف بالقيام بالغير حقيقة إلا الصِّفات الوجودية، والأحوال ليست وجودية.

وقوله: «بالجوهر»: أخرج به⁽¹⁾ الصفات القديمة.

البحث الثالث: في الانتقاد عليه

وذلك من وجهين:

- أحدهما: أن المعنى لفظ مشترك، والمشارك مجمل، والحد إنما يؤتى به للبيان، والإجمال ينافي البيان.

- والثاني: أن "القائم" أيضا من الألفاظ المشتركة - على ما تقدم -. وقال بعضهم: «هو حقيقة في المنتصب القامة، مجاز في غيره». وعلى التقديرين لا يصح التعريف به.

والتعريف الثاني: قال سيف الدين: «والمختار أن يقال: "هو المعنى الموجود، الذي لا يُتصوّر بقاءه [زمانين]"⁽²⁾»⁽³⁾.

فقولنا: «الموجود»؛ احتراز من الأعدام⁽⁴⁾؛ لأنها غير موجودة.

(1) (ق): احترز به من.

(2) سقطت من جميع النسخ، والإضافة من كتاب الأمدي.

(3) الأمدي، أباكار الأفكار: 3 / 153.

(4) في الأصل وغيره: الأحوال، والتصحيح من كتاب الأمدي.

وقولنا: «لا يتصور بقاءه»؛ احتراز عن الجوهر؛ لأنها قد تبقى.

وهذا هو المناسب للغة⁽¹⁾؛ لأن فيه تخصيص ما عمّته اللغة. وأما ما ذكره أبو عمرو، فليس فيه ما يشعر بالمعنى اللغوي.

وقيل: «العَرَض ما أوجب لحله حُكْمًا».

وقيل: «ما يعرض في الجوهر، ويتغير من حال إلى حال».

وقيل: «ما كان صفة لغيره».

وقيل: «هو⁽²⁾ المقبول للجوهر»، كما يقال: «الجوهر: هو القابل للأعراض».

وقالت المعتزلة: «العرض ما يعرض على الجوهر في الوجود».

وقالت الفلاسفة: «العرض هو الموجود في الموضوع»⁽³⁾.

المسألة الثالثة:

في أقسام العرض

ولهم في ذلك طريقتان:

- الطريقة⁽⁴⁾ الأولى: للمتكلمين.
- والطريقة الثانية: للحكماء.

(1) سقطت من (م).

(2) سقطت من (ر).

(3) الأمدي، الأبيكار: 3 / 151.

(4) سقطت من (ر).

فأما طريقة المتكلمين؛ فقالوا: العرض إما:

- أن يكون مشروطا بالحياة.
- أو لا يكون مشروطا.

1- والأول: ك: العقل، والعلم، والقدرة، والإرادة،⁽¹⁾ والسمع، والبصر، والكلام⁽²⁾، والإدراك، والنظر، والظن⁽³⁾، والشك، والوهم، والسهو، والنسيان، والذهول، والغفلة، والتقليد، والجهل، والعجز، والكراهة، والموت، والصمم، والعمى، والخرص، والآلام، واللذات.

2- وأما ما لا يكون مشروطا بالحياة، فهي الأعراض المحسوسة بأحد الحواس الخمس:

- أما المحسوس بالقوة السامعة، ف: الأصوات، والحروف.
- وأما المحسوس بالقوة الباصرة، ف: الأضواء، والألوان.
- وأما المحسوسة بالقوة الذائقة، فهي: الحلاوة، والمرارة، [والملوحة]⁽⁴⁾، والدسومة، والحموضة، والعفوصة⁽⁵⁾، والقبض، والتفاهة.
- وأما المحسوس بالقوة الشامّة، فهي: الطيب، والنتن⁽⁶⁾. /
- وأما المحسوس بالقوة اللّامسة، ف: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة،

(1) أضيفت صفة الحياة في غير (ر) و(م).

(2) ساقط من (م).

(3) ساقط من (م).

(4) سقطت من الأصل.

(5) مصدر: عَفِصَ، وَعَفِصَ الطعام: كان فيه مرارة وَتَقَبُّضَ.

(6) نَتْنٌ وَنَتْنٌ النَّيُّ: خُبِثَ رائحته وَفَسَدَ عَفِنَ.

واللطافة، والكثافة، والزوجة، والهشاشة، والملوسة، والخشونة، والثقل، والخفة،
والصلابة، واللين، والجفاف.

ومن ⁽¹⁾ القسم الذي لا يشترط فيه الحياة: الأكوان؛ وهي: الاجتماع، والافتراق،
والحركة، والسكون ⁽²⁾.

فهذه إشارة إلى جملة مختصرة من أقسام العرض.

قال بعض المتأخرين: «ولم يقدّم دليل على انحصارها، ولا على انحصار أنواع كل
جنس منها، [وما يعدّونه من ذلك، إنما هو من طريق الاستقراء]» ⁽³⁾.

واعلم أن الكلام على كل جنس من أجناس هذه الأعراض من المباحث النفيسة
الغامضة لا يحتملها ⁽⁴⁾ هذا «المختصر» ⁽⁵⁾.

الطريق الثاني: للحكماء، قالوا: المقولات عشر: المقولة الواحدة من الجوهر، وتسع
من الأعراض، وهي:

- الأين.
- والمتى.
- والنسبة المتكررة.
- والوضع.

(1) (ر): وأما.

(2) انظر: الرازي، المحصل، ص: 136.

(3) سقط ما بين المعقوفين.

(4) (م): يتحملها.

(5) هو مختصر إذا قيس بكتب الرازي: "المطالب العالية"، و"نهاية العقول"، و"المباحث المشرقية"،
وب"أبكار الأفكار" للرازي وغيرها من مطولات الأشاعرة.

- والمَلِك.
- وأن يفعل.
- وأن ينفعل.
- والكم.
- والكيف.

وليس لهم في الحصر دليل سوى الاستقراء.

⊗ فأما «مقولة الأين»؛ فهي: «عبارة عن حصول الشيء في مكانه»، وهو المسمى بـ«الكون»، والحكماء يعبرون عنه⁽¹⁾ بـ«الأين»؛ لأنه يذكر في جواب: "أين كذا؟"، فيقال حقيقةً على المحلّ المساوي لمقداره، وبالمجاز على ما هو أوسع منه؛ فيقال: "الماء في الكوز"؛ إذا ملأه حقيقة، و"زيد في البيت" مجازاً.

⊗ المقولة الثانية: «مقولة المتى»؛ وهي: «عبارة عن الحصول في الزمان أو في طرفيه»؛ فإن كثيراً من الأشياء يقع في طرف الزمان أو في أزمنتها، ومع ذلك يصح أن يُسأل عنه بـ«متى».

والفرق بين «الزمان» و«الآن»؛ أن الزمان يقبل التجزئة، والآن لا يقبلها. وقد يكون حقيقة كقولك: "زيد سافر عند الزوال"، ومجازاً كقولك: "زيد⁽²⁾ سافر في يوم كذا أو شهر كذا".

⊗ المقولة الثالثة: «مقولة النسبة المتكررة»، ويعبرون عنها بـ«المضاف⁽³⁾»،

(1) (م): عليه.

(2) زاد (ر): إليه.

(3) سقطت من (م).

«والإضافة: هيئة يصير بها الاثنان متضايفين، وهي نسبة بينهما». وبهما يقال لكل واحد منهما: «إنه مضاف»؛ كالأبوة، والبنوة، والفرقية، والتحتية⁽¹⁾.

وقولهم: «المتكررة» هذا اختيار المحصلين، وزعم بعضهم أنها معنى واحد. وهذا لا يصح؛ لأن إضافة الابن إلى الأب بجهة غير جهة إضافة الأب إليه، وأيضا فهي واقعة بين الدليل والمدلول، والعلة والمعلول، ويمتنع فيها الاتحاد؛ لأن إضافة كل واحد منهما إلى الآخر غير إضافة الآخر إليه.

واختلف فيها، هل هي موجودة في الأعيان، أو لا وجود لها إلا في الأذهان؟ فقال المتكلمون: «إنها اعتبارات ذهنية لا وجود لها في الأعيان مثل الكلية والجزئية». وبعض المعتزلة قال: «هي أمور وجودية».

⊗ المقولة الرابعة: «مقولة الوضع»؛ وهي «الهيئة الحاصلة لمجموع الجسم بسبب حصول النسبة بين أجزائه من: الموازاة، والمحاذاة، والانحراف، والقرب، والبعد». وهي على ضربين: طبيعي؛ مثل ترتيب أجزاء بدن الإنسان، وعرضي: مثل القيام، والقعود، والاضطجاع.

⊗ المقولة الخامسة: «مقولة الملك»؛ وهي: «عبارة عن كون الشيء محاطا بغيره؛ بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط به كالتقمص، والتختّم». وهي ضربان:

- طبيعي: مثل الجلد في الحيوان.
 - وعرضي: مثل لبس الثياب، والانتعال، ولبس الخاتم.
- ⊗ المقولة السادسة: «مقولة أن يفعل»؛ وهو: «التأثير؛ أي هيئة تعرض من تحريك

(1) راجع، الرازي، المحصل، ص: 125-126.

الفاعل [في المنفعل]⁽¹⁾، كإسخان الحار للبارد، وترطيب الرطب لليابس.

⊗ المقولة السابعة: «مقولة أن ينفع»؛ وهي عبارة عن التأثر، والتغير، والتنقل، والاستحالة، ويعبرون عن هذه المقولة والتي قبلها بالفعل والانفعال.

والفرق بينهما، أن «مقولة أن ينفع»: هيئة من تحريك المنفعل، وليس هيئة التحريك هي هيئة التحرك، وإن كانت الحركة واحدة؛ وهي استكمال المتحرك بما هو متحرك عن المحرك.

⊗ المقولة الثامنة: «مقولة الكم»: والكم: «عبارة عما يقبل التقدير⁽²⁾ لذاته».

وهي إما أن يكون، بحيث لا يحصل بين الأجزاء حد مشترك، وهو: «العدد».

[ص: 109]

وإما أن يحصل /، وهو: «المقدار».

وهو إما أن يقبل القسمة في جهة واحدة، وهو: «الخط».

أو في جهتين وهو: «السطح».

أو في الجهات الثلاث وهو: «الجسم».

وينقسم إلى: متصل، ومنفصل.

و«المتصل»: هو «ما يكون بين أجزائه حد مشترك»؛ كالنقطة بين النقطتين في الخط، والآن بين الماضي والمستقبل.

و«المنفصل»: هو «ما لا يكون بين أجزائه حد مشترك كالعدد⁽³⁾».

(1) سقطت من الأصل ووردت في بقية النسخ.

(2) في الأصل: التدبير.

(3) ساقط من (م).

والمتصل ينقسم إلى:

- «قار» ك: الخط، والسطح، والجسم التعليمي؛ والمراد به أخذ مجرد الطول، والعرض، والعُمق، بدون مادة.

- «وغير القار» كالزمان.

⊗ المقولة التاسعة: «مقولة الكيف»؛ وهي تنقسم أربعة أقسام:

- أحدها: المحسوسات بإحدى⁽¹⁾ الحواس الخمس.

- وثانيها: النفسانية.

- وثالثها: التهيؤ إما للرفع؛ وهو القوة، أو للتأثر؛ وهو اللاقوة.

- ورابعها: الكيفيات المختصة بالكميات⁽²⁾.

المسألة الرابعة:

في استحالة قيام العرض بنفسه

قال سيف الدين: «اتفق جمهور العقلاء القائلين بوجود الأعراض على استحالة قيام العرض بنفسه، خلافاً لشذوذ [لا يُعْبَأُ بِهِمْ]⁽³⁾»⁽⁴⁾.

واحتجوا على ذلك بوجوه:

(1) (م): بأحد.

(2) راجع: الرازي، المباحث المشرقية، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي: 1/ 266 والصفحات الموالية.

(3) إضافة من أصل الكتاب الذي نقل منه اليفرني.

(4) انظر: أبكار الأفكار: 3/ 157، وقدم الأمدى بالقول: «وقد اعتمد بعض الأصحاب في ذلك على مسلك ضعيف، وهو أن قالوا: ...»، ثم ذكر ما احتج به اليفرني.

- أحدها: أنه لو قام العَرَض بنفسه، لقبل عرضاً آخر.

بيان الملازمة هو: أن الجوهر قابل للأعراض، والمصحح لكونه قابلاً لها، إنما هو قيامه بنفسه، ويلزم من ذلك أن كل ما كان قائماً بنفسه أن يكون قابلاً للعَرَض.

فلو كان العرض قائماً بنفسه، لكان قابلاً للعرض، وقبول العرض للعرض محال⁽¹⁾.

- وثانيها: «أنه لو قام العرض بنفسه، لكان متحرّكاً بحركة لا تقوم به، والأسود أسود بسواد لا يقوم به، وكذلك الأبيض، ونحوه، وذلك باطل بالضرورة»⁽²⁾.

- وثالثها: أنا⁽³⁾ بضرورة العقل نعلم [استحالة قيام العرض بنفسه؛ إذ لا معنى للعرض إلا كونه⁽⁴⁾ صفة لموصوف، وبالضرورة نعلم]⁽⁵⁾ استحالة وجود صفة من غير موصوف.

- ورابعها: أنه لو قام بنفسه لما اختص بمحلّ، ويلزم منه ألا يُوجب حُكماً لجوهر⁽⁶⁾ فتوجد الحركة، ولا ينتقل بها جوهر، وهو مُحال.

- وخامسها: أن في قيامه بنفسه⁽⁷⁾ انقلاب حقيقته⁽⁸⁾، وانقلاب الحقائق محال.

(1) عن الأبيكار (بتصرف قليل): 157 / 3، ولكن اليفرنى لم ينقل ردود الأمدي على الحجة وتفنيدها.

(2) المصدر السابق: 159 / 3.

(3) (م): أن.

(4) (م): بكونه.

(5) سقطت من (ق).

(6) في غير (ر) و(م): بجوهر.

(7) سقطت من (ر).

(8) (ر): انقلاباً لحقيقته.

- وسادسها: أن قيامه بنفسه ينبنى على بقاءه أكثر من زمنين، وسيأتي بطلانه.

المسألة الخامسة:

في استحالة قيام العَرَض بالَعَرَض

أجمع (1) أكثر العقلاء على امتناع ذلك، إلا (2) الفلاسفة، فإنهم قالوا به (3). واحتج الأصحاب بوجوه (4):

- الأول: أنه لو قام العرض بالعرض؛ لم يخل إما أن يقوم بمثله أو خلافه: وقيامه بمثله يوجب له حُكْمًا مثل ما يوجب له لمحله، فيكون العلم عالمًا (5)، والبياض أبيض، وذلك محال. وأيضاً، فليس أحدهما بأن يكون محلاً، والآخر حالاً أولى من العكس.

وإن قام بخلافه، فهو إما ضد، أو لا:

والضدان متنافيان، فقيام أحدهما بالآخر يوجب له عكس حُكْمه، فيكون العلم جاهلاً (6) إذا قام به الجهل، والقدرة عاجزة، والإرادة كارهة (7)، وذلك محال.

وإن قام بخلافه، فنسبة المختلفات عند المتضادات نسبة واحدة، فلا اختصاص لبعضها دون بعض. ويلزم قيام السواد بالحركة، والعلم بالبياض، وغير ذلك مما يُعْلَم بطلانه.

(1) (ر): احتج، وسقطت من (ق).

(2) (ر): أما.

(3) انظر: الأبيكار: 3 / 160 .

(4) (ر): بوجهين، وهو الأصوب.

(5) في: عالم؟.

(6) في الأصل: جهلاً؟.

(7) في الأصل: كراهة، (ر): كراهية.

- والثاني: «أنه لو قام العرض بالعرض، فالعرض الذي قام به⁽¹⁾ العرض لا يخلو إما أن يكون قائما بنفسه أو بغيره.

لا جائز أن يقال⁽²⁾ بالأول لما سبق في قيام العرض بنفسه⁽³⁾.

وإن كان الثاني: فما قام به أيضا إما عرض أو جوهر؛ فإن كان الأول عرضا، فالكلام فيه كالكلام في الأول، وهو تسلسل ممتنع، وإن قام بالجوهر فهو المطلوب⁽⁴⁾.

احتج الفلاسفة على أن العرض يقوم بالعرض بأن السواد⁽⁵⁾ يشارك البياض في اللونية، ويخالفه في السوادية والبياضية، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز؛ فاللونية صفة مغايرة للسوادية⁽⁶⁾، قائمة بها، وهما موجودان⁽⁷⁾؛ / [لأنه لا واسطة]⁽⁸⁾ بين الوجود [ص: 10 والعدم، واللونية عدم⁽⁹⁾ قائم بالسوادية، ولا معنى لقيام العرض بالعرض إلا ذلك.

وأیضا فإن العرض يوصف بالوحدة، فيقال: عرض واحد، والوحدة أمر وجودي، فيكون العرض قائما بالعرض.

والجواب عن الأول: لا نسلّم أن اللونية أمر وجودي؛ لأنها لو كانت كذلك، لكانت جنسا، والجنس جزء من النوع، فلو كانت اللونية صفة للبياض، يلزم أن تكون

(1) سقطت من (م).

(2) (ق): يكون

(3) سقطت من (ق).

(4) انظر: الأمدي، الأبكار: 3/ 162-163.

(5) (ق): كالسواد.

(6) في الأصل: السواد.

(7) زاد (ر): معا.

(8) (ر): ولا واسطة.

(9) (ق) و(م): عرض.

متأخرة، والجنس - لكونه جزءا - متقدم على النوع، فيلزم أن يكون الشيء الواحد متقدما ومتأخرا معا، وهو محال.

وعن الثاني: أن الوحدة ليست أمرا وجوديا، وإلا لكان لها وحدة أخرى، ويلزم التسلسل، وهو محال⁽¹⁾.

المسألة السادسة:

في استحالة انتقال الأعراض

قال الإمام فخر الدين: «اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع ذلك.

واحتج المتكلمون بوجوه:

- أحدها: أن الانتقال عبارة عن الحركة، والحركة عبارة عن «حصول المتحرك في حيز بعد أن كان في حيز آخر»⁽²⁾، وهذا لا يتحقق إلا في المتحيز، والعرض ليس بمتحيز، فلا يكون متحركا بهذا التفسير، فلا يكون منتقلا.

- وثانيها: أن حقيقة الحركة انتقال جوهر بها، فينبغي أن لا توجد إلا كذلك. فإذا قررنا انتقالها إلى جوهر، آخر لزم طريان حالة عليها لا تكون فيها انتقالا بجوهر؛ وذلك قلب لحقيقتها، وانقلاب الحقائق محال.

- وثالثها: أنه لو انتقل الانتقال الذي هو الحركة، لافتقر إلى انتقال آخر، وذلك يؤدي إلى التسلسل، ويلزم فيه قيام المعنى بالمعنى، ويلزم فيه قيامها بنفسها، ويلزم فيه بقاءها أكثر من زمنين، ويلزم فيه قلب حقيقتها؛ إذ يصير الحال محلاً. وهذه وجوه من المَحَالَات.

(1) سقطت من (ق).

(2) انظر: الرازي، المحصل، ص: 160.

- ورابعها: أن نقول: قيام هذه الحركة بهذا المحلّ لا يخلو إما أن يكون واجبا، أو جائزا. فإن كان واجبا، فيستحيل أن ينتقل منه إلى غيره، ويلزم أن لا يوجد متحركا، وقد تراه ساكنا في بعض الأحوال.

وإن كان جائزا، فالجائز يفترق إلى مقتض، وذلك المقتضي: إما أن يكون بإيثار واختيار أو موجبا بالذات. فإن كان الأول ففيه تسليم المسألة؛ إذ مقتضاه لا يكون إلا حادثا، وإن كان واجبا بذاته؛ إما أن يقتضي ذلك لها بنفسه، أو لزائد. فإن كان لنفسه لزم الأول، مع ما فيه من قيام المعنى بالمعنى، وإن كان لزائد، دار التقسيم الأول، ولزم التسلسل، وقيام المعنى بالمعنى.

المسألة السابعة:

في استحالة قيام العرض الواحد بمحلّين

قال الإمام فخر الدين: «اتفقوا على أن العرض الواحد لا يحل في محلين إلا أبا هاشم؛ فإنه قال: "التأليف عرض موجود قائم بجوهريّن لا يزيد عليهما"، وأما ما عداه من الأعراض، فلم يجوّز قيامه بمحلّين.

وأما الفلاسفة، فإنهم قالوا: «الإضافات أمور وجودية، أعراض⁽¹⁾ قائمة بمحلّين⁽²⁾. وهي تنقسم إلى: متمثلة الحقيقة؛ كالجوار والأخوة، وإلى: مختلفة الحقيقة؛ كالأبوة والبنوة.

وأما القسم الأول: فقالوا⁽³⁾: الجوار عرض قائم بالجارين، وكذلك الأخوة.

(1) سقطت من (ر).

(2) الرازي، المحصل، ص: 163.

(3) سقطت من (ق).

وأما القسم الثاني: فالأبوة عرض قائم بالأب، والبنوة عرض قائم بالابن.

وأما المحققون من الفلاسفة، فأحالوا قيام العرض الواحد بمحلين، وزعموا أن الجوار⁽¹⁾ عرض قائم بالجار، ولجاره عرض آخر هو جوار قائم به⁽²⁾.

إذا عرفت هذا، فنقول: الدليل على بطلان قولهم من وجهين:

- الأول: لو جاز في العقل أن يكون الحال في هذا المحل هو الحال في ذلك المحل، لجاز أن يكون الحاصل في هذا⁽³⁾ [المكان هو الحاصل في ذلك المكان]⁽⁴⁾؛ فيكون الجسم الواحد حاصلاً في مكانين، وهو محال بالضرورة.

وتقريره هو: أن حلول العرض عبارة عن حصوله في الحيز، فلو جاز حلوله في المحلّين، يلزم حصوله في الحيزين بطريق التبعية لمحالّه، وإذا جاز ذلك، جاز مثله في الجسم الواحد.

- الثاني: أنه يستحيل أن يكون الشيء الواحد بعينه موجوداً في محلين؛ لأن البدئية [ص: 111] حاکمة بأن الذي وُجد في هذا المحل / ليس هو الذي حصل في المحل الآخر.

احتج أبو هاشم بـ: "أنا نشاهد صعوبة التفكيك بين أجزاء الجسم المؤلف، ولا بد أن يكون بينهما رابط نصف به انفكاك أحدهما عن الآخر؛ وذلك هو التأليف. والرابط الذي هو التأليف [كاف]⁽⁵⁾ أن يربط بين جوهرين، فإذا انضم إليهما ثالث، قام به وبجاره تأليف آخر، هكذا في المرتبة الرابعة والخامسة، فلا حاجة إلى قيام التأليف الواحد بالثلاثة.

(1) زاد (ق): هو.

(2) انظر: الرازي، أساس التقديس: 163.

(3) (ق): ذلكما.

(4) سقطت من (ق).

(5) (ق): كيف؟؟؟ في غيرها: كفى.

والجواب: إن إحالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار أولى من التزام ما ذُكر من المُحال المعلوم ⁽¹⁾ الفساد ⁽²⁾ بالضرورة، فعلى هذا تقول: أجرى الله - تعالى - عادته بصعوبة تفكيك [بعض الأجسام باختياره وقدرته، وأجرى عادته بسهولة تفكيك] ⁽³⁾ بعضها بحسب المشيئة الأزلية، لا راد لأمره، ولا مُعقَّب لحُكمه.

وانتهى الكلام في الأعراض.

(1) سقطت من (م).

(2) في غير الأصل: الفاسد.

(3) سقطت من (م).

[فصل]: القول في إثبات «الجوهر الفرد»

وهي:

المسألة الرابعة:

[من مسائل الجوهر]⁽¹⁾:

قوله: «والدليل على ثبوت الجواهر: تناهي الأجسام في انقسامها إلى حد يستحيل انقسامه؛ فذلك هو الجوهر؛ لأن القسمة هي الافتراق، والشيء الواحد لا يفارق نفسه، فكل ما تألف معه، فهو على حكمه، وبه تفضل الأجسام بعضها بعضاً في الصغر والكبر؛ كالذرة والفيل؛ لأن ما لا يتناهى لا يفضل ما لا يتناهى، وأيضاً فإن ما لا يتناهى يستحيل دخوله في الوجود».

قال الشارح - عفا الله عنه -: وقبل الشروع في ما ذكره لا بد من ذكر مذاهب المخالفين في هذه المسألة:

قال الإمام فخر الدين: «وتحرير⁽²⁾ محل النزاع، أننا لا نشك أن الأجسام المحسوسة قابلة للانقسامات⁽³⁾. فهذه الانقسامات الممكنة، إما أن تكون موجودة بالفعل، أو لا تكون؛ وعلى التقديرين فهي: إما أن تكون متناهية، أو غير متناهية. فهذه أربعة أقسام لا مزيد عليها في العقل:

(1) سقطت من (م).

(2) (ق): تحديد.

(3) (ر): انقسامات.

- الأول: قول من يقول: "إن الجسم المحسوس مركب⁽¹⁾ من أجزاء متناهية، وكل واحد منهما غير قابل للقسمة بوجه من الوجوه". وهذا قول أهل الحق من المسلمين قاطبة.

- والثاني: قول من قال: "الجسم المحسوس مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل"؛ وهذا قول النظام من المعتزلة.

- والثالث: قول من يقول: "هذا الجسم المحسوس واحد في نفسه، كما أنه واحد في الحس، إلا⁽²⁾ أنه قابل لأن ينقسم فيكون اثنين، وكذلك كل واحد من الاثنين، ولا يقف القبول إلى غاية"؛ وهذا قول جمهور الفلاسفة⁽³⁾.

- والرابع: قول من يقول: "الجسم بسيط واحد في نفسه، لكن قابل لانقسامات متناهية، كل واحد منها لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه". قال الإمام⁽⁴⁾: «وهذا قول مردود»، ولم يعزه لقائل.

قوله: «والدليل على ثبوت الجواهر».

اعلم أنه ذكر في هذه المسألة دليلين على إثبات الجوهر الفرد، وثلاثة إلزامات يلزم منها بطلان مذهب الخصم.

أما الدليل الأول: فقولُه: «تناهي الأجسام» إلى آخره.

والثاني: قولُه: «وبه تفضل الأجسام بعضها بعضا في الصغر والكبر، كالذرة والفيل».

(1) سقطت من (م).

(2) (ق) و(م): لا.

(3) انظر: الرازي، المحصل، ص: 164.

(4) يعني: الفخر الرازي.

وأما الإلزامات، فسيأتي بيانها في موضعها - إن شاء الله تعالى -.

قوله: «تناهى الأجسام»:

هذا هو الدليل الأول، وقبل الشروع [في بسطه]⁽¹⁾، لا بد من بيان: "النهاية"، و"اللانهاية"، المضافتان إلى الجسم، ولا بد من بيان "الجسم".

فأما «التناهي» في الأجسام، فهو: عبارة عن الانقضاء والتمام، وتناهى الشيء: بلغ النهاية. والنهاية: «عبارة عن حد الشيء وطرفه»؛ وذلك كالنقطة من الخط، والخط من السطح، والسطح من الجسم.

وأما «اللانهاية»، فقد يقال حقيقة على:

- ما لم يكن له طرف القابلية للنهاية؛ كما يقال: "لا نهاية لذات الله - تعالى -".
- وقد يقال على "ما له نهاية"؛ وذلك باعتبار تعذر/ الوصول إليه بالحركة والانتقال؛ إما لعدم القدرة على ذلك؛ كالاتداد الكائن بين السماء والأرض، وإما لما يلحق المتحرك في ذلك من العسر والمشقة؛ كالمسافات المتباعدة بين البلاد، و"لا نهاية" بهذا الاعتبار مجاز.

وأما «الجسم»، فالكلام فيه باعتبار اللغة والاصطلاح.

أما «الجسم» باعتبار اللغة فهو: «المؤلف». ويدل عليه ما اشتهر في العرف اللساني عندنا إذا أرادوا تفضيل شخص على شخص في التأليف وكثرة الأجزاء قالوا: "فلان جسيم"، و"فلان أجسم من فلان"؛ إذا كان أكثر منه ضخامة، وتأليف أجزاء؛ فهي ألفاظٌ وُضعت للمبالغة والمفاضلة.

(1) سقطت من (ر).

وإذا كانت دالة على المفاضلة في التأليف والتركيب، فعلى هذا، ذلك⁽¹⁾ اللفظ يدل على أصل ذلك المعنى الذي وقع به الاشتراك بين الفاضل والمفضول، وهو⁽²⁾ التأليف والتركيب. فأصل الجسم - على هذا - يكون موضوعاً للتأليف والتركيب⁽³⁾.

فإن قيل: «ما ذكرتموه مبني على صحة قولهم: "أجسم" لغة، وقد سئل ابن دريد⁽⁴⁾ عن لفظة "أجسم"، فقال: "لا أعرفها"⁽⁵⁾. فدل على أن ذلك ليس [من وضع]⁽⁶⁾ اللغة.

سلمنا وروده لغة، لكن "أفعل"، قد ترد لغير المبالغة والتفضيل. ومنه قوله - تعالى -: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾⁽⁷⁾؛ أي هيّن. ومنه قولهم: "الله أكبر"، وليس المراد: التفضيل، بل معناه: (8) الكبير⁽⁹⁾.

سلمنا أن لفظة: "أفعل" للتفضيل، لكن لا نسلم أن لفظة "أجسم" للتفضيل في التأليف؛ لأنه لا يقال في الجماد بالنسبة إلى غيره: "أجسم" كما يقال في الحيوانات، فلا يقال في الجبل: "إنه أجسم من الذرة".

(1) سقطت من (ر).

(2) في الأصل: وهذا.

(3) الآمدي، أبحار الأفكار: 3 / 79.

(4) أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد بن عتاهية الأزدي البصري الدوسي (223-321هـ / 837-933م) عالم وشاعر وأديب عربي، ومن أعظم شعراء العرب. ولد في البصرة من مؤلفاته: "كتاب جبهة اللغة"، و"الملاحن"، و"الاشتقاق". وتقلد ابن دريد ديوان فارس فكانت كتب فارس لا تصدر إلا عن رأيه، ومات ببغداد. انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء: 6 / 2490.

(5) لم يذكر ابن دريد ذلك ذلك في "جهرته"، انظر (مادة: ج س م): 1 / 475.

(6) (ق): موضع، (م): موضوع.

(7) الروم / 26.

(8) في غير الأصل زادوا: الله.

(9) الآمدي، أبحار الأفكار: 3 / 79.

والجواب عن الأول: أن ذلك خلاف الشائع الذائع⁽¹⁾ من الوضع، وعدم معرفة ابن دريد لذلك - إن صح -، لا يدل على إبطاله؛ فإن عدم العلم بالشيء لا يدل على عدمه في نفسه.

والذي يدل على صحة الإطلاق أيضاً، ما اشتهر من قول العرب: "أجسم الرجل جسامة"، كما قالوا: "أبدن بدانة"، وكذلك قولهم: "رجل جسيم". والمراد⁽²⁾: المبالغة في التأليف⁽³⁾.

وعن الثاني: أنه مندفع بأن لا ندعي⁽⁴⁾ أن لفظة "أفعل" للمبالغة مطلقاً، بل إذا وردت مقيدة بـ«من».

وما ذكرناه كذلك بخلاف ما ذكروه من صور الاستشهاد⁽⁵⁾.

وعن الثالث: أنه إنما يلزم أن لو وجب طرد صور الاشتقاق، وليس كذلك؛ فإن اسم القارورة مشتق للزجاجة من قرار المائعات فيها. وما لزم⁽⁶⁾ ذلك في الجرّة وغير ذلك مما تقر فيه المائعات، وإن كان واجبا في الأصل، غير أنه قد يتخصّص اللفظ بعرف الاستعمال ببعض مسمياته لغة⁽⁷⁾.

وأما بحسب الاصطلاح فقد اختلف فيه:

(1) سقطت من (ق).

(2) زادوا في غير الأصل: به.

(3) انظر: الأمدي، أبحار الأفكار: 80 / 3.

(4) (م): نقول.

(5) انظر: الأمدي، أبحار الأفكار: 81 / 3.

(6) زادوا في غير الأصل: طرد.

(7) راجع: الأمدي، أبحار الأفكار: 81 / 3.

قال سيف الدين: «أما أصحابنا فَجَرَوْا فيه على مقتضى الوضع اللغوي، فقالوا: الجسم هو المؤلف، واختلفوا في أقل ما يقع عليه اسم الجسم⁽¹⁾»:

فقال القاضي: «إذا تألف جوهران فهما جسمان؛ لأن كل واحد منهما قام به تأليف مع الآخر غير تأليف الآخر⁽²⁾ معه؛ إذ التأليف عرض، والعرض الواحد لا يقوم بمحليين⁽³⁾».

وهو اختيار أبي المعالي؛ لأنه قال: «الجسم في اصطلاحهم هو المتألف، فإذا تألف جوهران كانا جسماً؛ إذ كل واحد منهما مُؤْتَلَفٌ مع الثاني⁽⁴⁾».

وهذا اصطلاح منهم على تخصيص ما عمّته اللغة؛ فإن العرب أطلقت اسم الجسم، ولم تتعرض لأقله ولا لأكثره، وعلى هذا جماعة المحققين من أصحابنا.

وقيل: «هو كناية عن جوهرين، [بشرط الاجتماع والاتصال، لا بشرط الافتراق والانفصال]»⁽⁵⁾.

وقيل: «هو كناية عن اجتماع جوهرين فصاعداً».

وقالت الفلاسفة⁽⁶⁾: «الجسم جوهر يمكن أن تعرض⁽⁷⁾ فيه ثلاثة امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة، والامتداد في جهة واحدة يسمى: طولاً، وهذا يوجد للخط

(1) في الأصل: الجنس، والتصحيح من بقية النسخ.

(2) سقطت من (ق).

(3) الباقلاني، تمهيد الأوائل، ص: 97.

(4) الجويني، الإرشاد، ص: 39.

(5) سقطت من (م).

(6) (ق): المعتزلة؟؟.

(7) في غير (ر): تفرض.

وحده. والامتداد في جهتين، يسمى: طولاً وعرضاً؛ [وهذا يوجد للسطح]⁽¹⁾ وحده؛ [ص: 113] فإنه ينقسم من جهتين، والخط لا ينقسم إلا من جهة واحدة، / ولا يوجد شيء ينقسم من ثلاث جهات إلا الجسم وحده⁽²⁾.

قال بعض علمائنا: «وما قالته الفلاسفة إن أخذوه معقولا، لا وجه له. وإن أخذوه اصطلاحا فلا مشاحة في الاصطلاحات، وإن أخذوه من اللغة، فلا تساعدهم؛ إذ كل مؤلف جسم عند العرب، سواء كان كبيرا أو صغيرا، أو مربعا أو مثلثا أو مستديرا أو غير ذلك من الأشكال⁽³⁾».

وأما المعتزلة: فإنهم قالوا: «الجسم هو الطويل العريض العميق»⁽⁴⁾.

ثم اختلفوا في أقل ما يتركب منه الجسم:

فذهب النظام إلى⁽⁵⁾ أنه «مركب»⁽⁶⁾ من جواهر مفردة لا نهاية لها بالفعل⁽⁷⁾.

وقال قوم منهم: «أقل ما يتركب الجسم من ثمانية وأربعين».

وقيل: «من ستة وثلاثين».

وقيل: «من أربعة وعشرين».

وقيل: «من ستة عشر».

(1) في الأصل: وعلى هذا يوجد للسطح.

(2) انظر: ابن سينا، الحدود، ص: 22.

(3) في الأصل: الأشكال.

(4) هذا قول معمر المعتزلي، انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين: 2 / 236.

(5) سقطت من (ق) و(م).

(6) (ق) و(م): يتركب.

(7) الأشعري، مقالات الإسلاميين: 2 / 237.

وقال الجبائي: «أقل ما يتركب الجسم من ثمانية أجزاء: أربعة على أربعة، وهذا أقل ما يتكون عنه الطول والعمق»⁽¹⁾.

وقال أبو الهذيل العلاف⁽²⁾: «من ستة: ثلاثة على ثلاثة»⁽³⁾.

وقيل: «من أربعة».

وقيل: «من ثلاثة».

فهذه المذاهب كلها نقلتها الأئمة عنهم.

قال سيف الدين: «وما ذكروه غير سديد:

وأما ما ذكروه من حد الجسم، فيوجب⁽⁴⁾ ألا يكون جسماً ما لم يجتمع فيه الطول والعرض والعمق مع كونه مؤلفاً، وهو خلاف الوضع اللغوي - كما سبق تحقيقه -»⁽⁵⁾.

وأما ما ذكروه من المذاهب، فمردود بقول الجبائي، [وقول الجبائي]⁽⁶⁾ مردود بقول أبي الهذيل، وقول أبي الهذيل مردود بقول من قال: "يتركب من ثلاثة".

قوله: «في انقسامها»:

يريد: في افتراقها. و«الانقسام»: الافتراق.

(1) بل هو قول معمر، انظر: الأشعري، المقالات: 2/ 236.

(2) العلاف (ت. 235هـ/ 850م)، شيخ البصريين في الاعتزال و من أكبر علمائهم.

(3) الأشعري، المقالات: 2/ 236.

(4) في الأصل: فيوجد.

(5) الأمدي، أبعاد الأفكار: 3/ 89.

(6) زيادة لكي يستقيم المعنى، وهي ساقطة في الأصل، أثبتت من بقية النسخ.

قوله: «إلى حد يستحيل انقسامه، فذلك هو الجوهر»:

يعني: أنك تعتمد إلى الجسم، فتقسمه في الحس، حتى لا يبقى منه شيء ظاهر الحس؛ فإذا عجز الحس عن ذلك، ترجع إليه⁽¹⁾ بالقسمة العقلية، وتتابعه كذلك، حتى يقف على آخر جزء من أجزائه، فذلك الجزء الذي يقف العقل عنده، ويعجز عن قسمته، فهو «الجوهر الفرد» الذي يستحيل انقسامه.

قال ابن بزيمة: «وتحرير⁽²⁾ ما ذكره أبو عمرو من الدليل، أن تقول: لو انقسم الجسم⁽³⁾ إلى ما لا يتناهي، لكان مؤلفاً مما لا يتناهي، ووجود ما لا يتناهي مستحيل، فتركيب الجسم مما لا يتناهي مستحيل.

بيان المقدمة الأولى ظاهر؛ لأن تفريق ذي الكمية إلى أجزائه التي تألف منها، فلو كان مؤلفاً من جواهر لا تنتهي، لما صح وجودها؛ لأن ما لا يتناهي يستحيل دخوله في الوجود.

وإذا استحال وجود الأجزاء، استحال وجود المتجزئ، لكن المتجزئ موجود، فدلّ وجوده على تناهي أجزائه.

وإنما قلنا: "إن ما لا يتناهي يستحيل وجوده في الخارج"؛ لأن الوجود الخارجي يقتضي تشخص الوجود فيه وتميّزه، وتشخص ما لا يتناهي محال⁽⁴⁾.

وقال بعض المشايخ: «ما ذكره أبو عمرو من دليل التناهي مُصادرة، وليس

(1) في الأصل: عليه.

(2) (ق): تحديد.

(3) سقطت من (م).

(4) ابن بزيمة، شرح البرهانية (خطوط) ..

باستدلال؛ لأن الجوهر هو الجزء الذي ينتهي إليه الانقسام. فالمطلوب - إذن - انتهاء الانقسام، وهو محتاج إلى دليل لم يذكره، وإنما ذكر تصوير ماهية الجوهر، فإذا تُصوّرت، فبعد ذلك يَسُوغُ الاستدلالُ على ثبوت التناهي؛ ولذلك قال: «فهو **الجوهر**»؛ فأشار إلى ما ذكره من تصوير⁽¹⁾ الماهية، كما تقول: "الإنسان حيوان ناطق"؛ فذلك هو الإنسان، ولم يتعرّض لصورة الجوهر، هل هي موجودة أم لا؟ لم يذكره بعدُ.

قوله: «لأن القسمة هي الافتراق. والشئ الواحد لا يفارق نفسه».

اعلم - أكرمك الله - أن الذي يسبق إلى الأفهام من قوله: «لأن القسمة هي الافتراق»، أنه دليل على قوله: «تناهى الأجسام في انقسامها إلى حد يستحيل انقسامه»، وأن صورته صورة الدعوى، وما بعده دليل عليها. ويدلّ على هذا الظاهر ما ذكره بعض الأشياخ من الاعتراض المتقدّم / ذِكرُهُ عليه في هذا الكلام. [ص: 14] ويحتمل أن يكون أبو عمرو قصد بهذا الكلام الرد على الفلاسفة، وألزمهم على مذهبهم التناقض؛ لأنهم قالوا: "الجسم المحسوس واحد في نفسه، إلا أنه قابل لانقسامات غير متناهية".

فقولهم: «قابل للانقسام»، والقسمة تقتضي الافتراق، فمن حيث إنهم⁽²⁾ قالوا: "هو واحد"، ووصفوه بالوحدة، والوحدة تنافي القسمة؛ فألزمهم أبو عمرو في ذلك التناقض بقوله: «لأن القسمة هي الافتراق»، «والشئ الواحد» من حيث هو موصوف بالوحدة «لا يفارق نفسه»؛ أي؛ لا ينقسم.

وهذا الدليل الذي ذكره هو الضرب الأول من الشكل الثاني من القياس الاقتراضي،

(1) (ق) و(م): تصوّر.

(2) سقطت من (ق) و(م).

وهو مركب من مقدمتين:

الأولى: مُوجَّبة؛ وهي قوله: «لأن القسمة هي الافتراق».

والثانية: سالبة، وهي قوله: «والشئ الواحد لا يفارق نفسه».

وسكت أبو عمرو عن نتيجة هذا⁽¹⁾ الدليل؛ لكونها معلومة، وهي: "لا شيء من المنقسم بواحد"؛ لأن القسمة في المقدمة الأولى تتضمن المنقسم.

ومثاله أيضا في المادة: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الجماد بحيوان، ينتج: لا شيء من الإنسان بجماد.

ويحتمل أيضا أن يكون ما ذكره هو جوابٌ عن تقدير سؤال أورده المخالف، وتقديره: أنا إذا قدرنا أن الفاعل إذا أراد قسمة الجوهر على السواء، فإن ذلك يؤدي إلى أحد أمرين: فإما أن ينقسم الجوهر، وإما أن يتصف البارئ بالعجز عن قسمته.

قال أبو إسحاق بن دهاق: «والجواب عن هذا السؤال أن تقول: القسمة هي الافتراق، والواحد لا يفارق نفسه، والمستحيل لا يعدّ من قبيل المقدورات، ولا يلزم منه أن يتصف البارئ - تعالى - بالعجز؛ فإن العجز لا يتعلق إلا بما تتعلق به القدرة، وهو الجائزات، وما لم يكن جائزا فليس بمقدور ولا معجوز»⁽²⁾.

انظر لفظ أبي إسحاق في هذا الجواب كلفظ أبي عمرو، فيحتمل أن يكون ما ذكره جوابا على تقدير إيراد هذا السؤال في هذا الموضع.

وقال أبو عبد الله الكتاني: «أراد - رحمه الله -: أنك إذا قسمت جسما، إنما فرقت

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 1/ 90.

أبعاضه بعضها عن بعض؛ فالقسمة والافتراق بمعنى واحد، والشيء الواحد يعني الفرد من الأجزاء، لا يفارق نفسه؛ لأنه لو انقسم، لم يكن واحداً على الحقيقة. فلو انقسم، لكانت الفردية مستحيلة عليه، ولم يكن متحداً، فكان⁽¹⁾ يفارق نفسه⁽²⁾، ومفارقة الواحد نفسه مستحيلة⁽³⁾»⁽⁴⁾.

ثم قال: «والواحد على الحقيقة ما لا ينقسم»:

ولا يقبل القسمة، والذي يقبل القسمة هو الجسم⁽⁵⁾ من جوهرين فصاعداً؛ لأنه متألف من أجزاء مفردة، وليس هو بواحد على الحقيقة، وإن كان يسمى واحداً لغة، وهذا ظاهر لا خفاء به.

واعترض على أبي عمرو قوله: «لأن القسمة هي الافتراق. والشيء الواحد لا يفارق نفسه» بأن هذا الكلام مُصادرة؛ لأننا لا نسلم وجود شيء واحد لا يقبل الانقسام، بل الانقسام لا نهاية له.

فإذن، لابد من التعرض إلى الاستدلال على بطلان الانقسام إلى غير النهاية، فعند ذلك يثبت الجوهر، وكل ما ذكره مصادرة، [ولم يتعرض]⁽⁶⁾ بعد لاستحالة الانقسام إلى غير نهاية.

قوله: «فكل ما تألف منه، فهو على حكمه».

(1) (م): لكان.

(2) سقطت من (ق).

(3) في الأصل و(ق) و(م): مستحيل.

(4) ابن الكتاني، شرح البرهانية المفقود..

(5) زاد (م): المركب.

(6) سقطت من (م).

اعلم أن أحكام الجوهر كثيرة: منها:

- أنه لا يفارق نفسه.
- وأنه متحيز.
- وقبوله للأعراض.
- وجواز التأليف والتركيب.
- وافتقاره إلى المخصص في وجوده.
- والتخصيص في دوام البقاء عليه أكثر من زمن واحد.
- واستحالة تداخله مع مثله.
- وجواز العدم عليه.

فهذه أحكامه. فكل ما تألف معه ثبت له هذه الأحكام؛ لأن الجواهر متماثلة، وما ثبت لأحد المثلين، ثبت للثاني⁽¹⁾ من الوجوب، والجواز، والاستحالة.

قوله: «وبه تفضل الأجسام بعضها بعضاً في الصغر والكبر، كالذرة والفيل».

يريد: وبشوت الجوهر الفرد يقع التفاضل بين الأجسام.

[ص: 115] وقال بعض الشارحين لهذه العقيدة: «قوله: "وبه"؛ أي بالتأليف تفضل / الأجسام بعضها بعضاً، وبكثرة الأجزاء وقلتها؛ لأن الجسم هو: المؤلف»، (وهذا هو الدليل الثاني على إثبات الجوهر).

وقد استدل القاضي أبو بكر على إثبات الجوهر بهذا الدليل بعينه، فقال: «والدليل

(1) (ر): للآخر.

على إثبات الجوهر: أن الفيل أكبر من الذرة، فلو كان لا⁽¹⁾ غاية لمقادير الذرة، ولا لمقادير الفيل، لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر. ولو كان كذلك، لما كان أحدهما أكبر من الآخر، كما أنه ليس بأكثر مقادير⁽²⁾»⁽³⁾.

قال ابن بزيزة: «وتحرير ما ذكره أبو عمرو من الدليل، أن نقول: لو كان الجسم مركباً من أجزاء لا تتناهى - على ما ذهب إليه النظام من المعتزلة -، لكانت الذرة كالفيل، بل جميع أجرام العالم، واللازم باطل، فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: أنه بتقدير انقسام الفيل إلى ما لا يتناهى، وانقسام الذرة كذلك، يلزم تساويهما في المقدار التركيبي. لكن المساواة معلومة الاستحالة؛ وإذا بطلت المساواة، ثبت التفاضل، وإذا ثبت التفاضل ثبت ما وقع به التفاضل، وهو الجوهر الفرد»⁽⁴⁾.

وقال أبو الوليد الباجي: «إن الذرة والفيل لو لم يكن لمقادير كل واحد منهما نهاية، لأمكن أن يُقسم كل واحد منهما نصفين، ويُقسم نصف النصفين، ثم لا يزال يُفعل ذلك إلى أن يجعل من⁽⁵⁾ كل واحد منهما دائرة محيطة بالسموات والأرض. وذلك معلوم البطلان ببديهة العقول».

قال بعض الأشياخ: «إنما أتى أبو عمرو بهذا الدليل، ولم يكتف بما ذكره أولاً، لاستشعاره بأن ما ذكره مُصادرة».

قوله: «وبه»: الظاهر من كلامه أن الكناية عائدة على الجوهر؛ لأن به تقع المفاضلة

(1) في الأصل: ألا.

(2) في غير الأصل زادوا: منه.

(3) الباقلائي، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص: 39.

(4) ابن بزيزة، شرح البرهانية (مخطوط)..

(5) سقطت من (ق).

بين الأجسام.

وقيل: «هي عائدة إلى التناهي المذكور في أول الفصل».

وقيل: «هي عائدة إلى التركيب».

قوله: «لأن ما لا يتناهي، لا يفضل ما لا يتناهي، وأيضا فإن ما لا يتناهي يمتحيل دخوله في الوجود».

اعلم أن الذي يسبق أيضا للفهم أن هذا الكلام دليل على ما قبله، ويدل عليه أن قوله: «لأن» يُشعر بالتعليل.

ويحتمل أن يكون أراد بهذا الكلام أن يلزم المحال على مذهب النّظام الذي يقول: "الجسم مركب من أجزاء لا تتناهي بالفعل"⁽¹⁾.

وقد ألزمه المتكلمون ثمانية أوجه من المحالات العقلية، ذكر أبو عمرو منها اثنين:

- أحدها: دخول ما لا يتناهي في المتناهي الأطراف؛ وذلك تناقض بين، لما فيه من الجمع بين النهاية وعدم النهاية؛ وهو جمع بين النفي والإثبات، [وهو⁽²⁾ محال]⁽³⁾.

- وثانيها: أن ما لا يتناهي لا يفضل ما لا يتناهي، ويلزم منه مساواة الذرة للفيصل، بل مساواة الذرة للعالم بكليته، وذلك محال.

(وهذان الوجهان هما اللذان ذكر أبو عمرو).

(1) قال الأشعري في المقالات: «قال النّظام لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف. وإن الجزء جائز تجزئته أبدا، ولا غاية له من باب التجزؤ»، ص: 318، وقال عنه البغدادي عن النّظام في "الفرق بين الفرق": «خالط هشام بن الحكم الرافضى فأخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله يبطل الجزء الذى لا يتجزأ، ثم بنى عليه قوله بالطفرة»، ص: 113.

(2) في غير (م): وأنه.

(3) سقطت من (ر).

- وثالثها: أنه يلزمه مساواة جزء⁽¹⁾ الشيء لكُلِّه؛ لأن في كل واحد أجزاء لا تنتهى.
- ورابعها: أنه يلزم عدم التفرقة بين القليل والكثير.
- وخامسها: أنه يلزمه أن نملة لو قطعت جسماً، فقد قطعت ما لا يتناهى، وقطع ما لا يتناهى محال.
- وسادسها: أن يكون لما لا يتناهى بداية وغاية.
- وسابعها: أن يكون لما لا يتناهى قاطع ومقطوع.
- وثمانها: أن يكون ما⁽²⁾ لا يتناهى يتقدر بالنصف وبالربع وغير ذلك من الأقسام.

وكل هذه الوجوه محال، وما يؤدي إلى المحال فهو محال.

سؤال: فإن قيل: مقدورات الإله - تعالى - غير متناهية، ومعلوماته غير متناهية وهي أعم من مقدوراته؛ لأنها تنقسم إلى الواجب، والجائز، والمستحيل، والمقدورات قسم منها؛ [فما يصح أن يعلم أكثرهما يصح أن يراد ويقدر]⁽³⁾، فكيف يستحيل أن يكون ما لا نهاية له أكثر مما لا نهاية له؟

والجواب: أن هذا غلط ومغالطة؛ فإن الزيادة إنما ظهرت في المتناهي من الأنواع من الواجب والممكن والمستحيل، وهي متناهية، فتعلق العلم بالأنواع الثلاثة، وتعلقت القدرة والإرادة بالممكن خاصة، وليس الحكم بعدم النهاية على الأنواع؛ حتى نقول:

(1) سقطت من (م)، وفي (ق): أجزاء.

(2) في الأصل و(ق) و(ر): لما؟؟.

(3) الموضوع بين معقوفتين ثابت في (ر)، وساقط من بقية النسخ بما فيها الأصل.

[ص: 116] ظهرت الزيادة فيما لا يتناهى، وإنما الحكم/ بعدم النهاية على آحاد الأنواع، فأحاد الممكن لا تتناهى، وآحاد الواجب لا تتناهى، وآحاد المستحيل لا تتناهى. وإذا كانت آحاد كل واحد من الأنواع لا تتناهى، فلا يُتصوّر ضم بعضها إلى بعض، حتى يقال: "زاد هذا على هذا"، وإنما وقع هذا الخيال لمن أورده من حيث رأى نوعين يندرج أحدهما تحت الآخر، وهو ما يصحّ أن يُعلم، وما يصحّ أن يراد ويقدر، فرأى ما يصحّ أن يُعلم أكثر مما يصحّ أن يراد ويُقدّر. والكثرة التي تخيلها إنما هي من حيث الأنواع الثلاثة المذكورة؛ فإنها منحصرة؛ فصح فيها القول بالأقل والأكثر لتناهيها.

[فصل]: القول في إثبات الأعراض

قوله: «والدليل على ثبوت الأعراض: تناوب الأحكام الجائزة، وتعاقبها على الجواهر؛ إذ لو كانت واجبة لها، لاستحال تبدلها، ولتساوت الجواهر فيها. فاختصاص كل جوهر بحكم يجوز على مماثله، دليل على معنى يخصه به، ويتعين قيامه به؛ إذ لو لم يقم به لما كان إيجاب⁽¹⁾ الحكم له أولى من إيجابه لغيره».

قال الشارح - عفا الله عنه -: اعلم أن مقتضى الترتيب أن يتكلم على حدوث الجواهر بعد إقامة الدليل على [ثبوتها، ثم بعد ذلك يذكر إقامة الدليل على]⁽²⁾ ثبوت الأعراض، ثم على حدوثها. ولكنه إنما فعل ذلك لفائدة أخرى؛ وهي أن حدوث الجواهر ينبنى على أصول أربعة:

- أحدها: إثبات الأعراض.
- وثانيها: إثبات حدوثها.
- وثالثها: إثبات استحالة تعري الجواهر عنها.
- ورابعها: إثبات استحالة حوادث لا أول لها.

وهذا الأصل الرابع لم يذكره أبو عمرو، وذكره صاحب «الإرشاد»⁽³⁾.

وإذا ثبتت هذه الأصول، ترتب عليها: أن الجواهر لا تعرى عن الحوادث، وما لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبقها كان حادثاً مثلها.

(1) في غير الأصل: بإيجاب.

(2) ما بين معقوفتين سقط من (ر).

(3) الجويني، الإرشاد، ص: 40 و 46 وما بعدها.

ووجه بناء حدث الجواهر على هذه الأصول، من أجل أن ذلك من باب الاستدلال على الملزوم باللازم.

وإذا كان المعتمد الاستدلال بتناهي أحد المتلازمين على تناهي الآخر، فلا بد من إثبات زائد على الجوهر؛ إذ الشيء لا يلزم نفسه⁽¹⁾، وهو قولنا: "إثبات الأعراض". وإذا ثبت الزائد، فلا بد من إثبات التلازم؛ إذ لو لم يكن هناك تلازم، لما ساغ الاستدلال بطريقه؛ وهو قولنا: "إثبات استحالة تعري الجواهر عنها"، وإذا ثبت التلازم، فلا بد من إثبات تناهي أحد المتلازمين، وهو العرض، ليستدل به على تناهي ملازمه، وهو قولنا: "إثبات حدوثها"، ثم إثبات تناهيهما⁽²⁾ يستدعي إثباته من حيث الأحاد، ومن حيث الجملة، ضرورة أن يقول الخصم: "لا يلزم من تناهي أحادها تناهي جملة، وأن لها أولًا"⁽³⁾، بل هي حوادث لا أول لها"، فاضطررنا إلى إثبات تناهي جملة، وهو قولنا: "إثبات استحالة حوادث لا أول لها".

وفي هذا البناء دليل على حصر الأصول في الأربعة.

وإذا أثبتت هذه الأصول أنتجت ضرورة "أن ما لا يسبق الحوادث حادث".

قوله: «والدليل على ثبوت الأعراض».

قال الإمام المازري: «اعلموا - أرشدكم الله - أن إثبات الأعراض أصل عظيم، وهو مما تمس الحاجة إليه في كثير من أبواب الكلام مع اختلاف معانيها، وهو أيضا العمدة في حدث الجواهر. وبالجملة فعليه مدار الإلهيات. وإذا تقرر هذا، فاعلم أن مقصوده

(1) سقطت من (ق).

(2) (ق): تنافها؟؟.

(3) في الأصل: أول، وفي (ر) و(م): أوائل.

بهذا الفصل الرد على المنكرين للأعراض، فلا بد من تقرير المذاهب، ثم بعد ذلك إبطال الباطل منها، وتصحيح الحق⁽¹⁾.

[مذاهب العلماء في ثبوت الأعراض]

فالذي ذهب إليه جمهور العقلاء إثبات الأعراض.

وقال ابن كيسان الأصم⁽²⁾ - من أهل الملة الدهرية -: «إن الأعراض غير ثابتة»⁽³⁾، وزعموا أن الحوادث منحصرة في الجواهر والأجسام.

وذهب النظام إلى إثبات بعضها ونفي بعضها؛ فإنه أثبت الأكوان، وزعم أن الألوان والطعوم والأرايح / أجسام لطيفة، مداخلية للأجسام الكثيفة، ومتحيزة معها في [ص: 17] أماكنها⁽⁴⁾.

وحكى عن⁽⁵⁾ الراوندي⁽⁶⁾ أنه كان يقول: «إن كثيرا من الأعراض أجسام»، إلا أنه

(1) المازري، المهاد في شرح الإرشاد (خطوط).

(2) أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم البصري: (201-279هـ / 816-892م)، الفقيه، والمفسر، والتكلم المعتزلي الشهير.

(3) قال الأشعري: «قال الأصم: لا أثبت إلا الجسم الطويل العريض العميق، ولم يثبت حركة غير الجسم، ولا يثبت سكونا غيره، ولا فعلا غيره، ولا قياما غيره، ولا قعودا غيره، ولا افتراقا، ولا اجتماعا، ولا حركة، ولا سكونا، ولا لونا غيره، ولا صوتا، ولا طعما غيره، ولا رائحة غيره»، مقالات الإسلاميين: 343/1، والبغدادى، الفرق بين الفرق، ص: 95.

(4) قال الأشعري في "المقالات": «إن النظام... يزعم أن الطول هو الطويل، وأن العرض هو العريض. وكان يثبت الألوان والطعوم والأرايح والأصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أجساما لطافا، يزعم أن حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة، وأن الأجسام اللطاف قد تحل في حيز واحد، وكان لا يثبت عرضا إلا الحركة فقط»: 347/1.

(5) زاد في (ر) و(م): ابن.

(6) أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي: (210-250هـ / 826-864م)، من أعلام المعتزلة في القرن الثالث الهجري ولكنه تحول عنهم وانتقدهم بشدة في كتابه "فضيحة المعتزلة" ردا على كتاب الجاحظ "فضيلة المعتزلة" ثم اعتنق لبرهة وجيزة المذهب الشيعي وله كتاب "الإمامة" من آثار تشيعه =

لا يقول بمدخلتها للأجسام⁽¹⁾.

وإذا تقرر المذاهب، فاعلم أن أهل الحق استدلوا على إثبات الأعراض بطريقتين:

- الطريقة الأولى: طريقة المنكرين للأحوال.

- والطريقة الثانية: طريقة المثبتين للأحوال، وهي طريقة أبي المعالي في «الإرشاد»، وطريقة أبي عمرو في هذه «العقيدة».

⊗ فأما أصحاب الطريقة الأولى: فاستدلوا على ذلك بوجهين:

- أحدهما: أنا إذا رأينا الجوهر متحركاً إلى جهة، [ثم رأيناه متحركاً إلى جهة]⁽²⁾ أخرى، فنذكر ببديهة العقل تفرقة ضرورية بين الحالتين. وكذلك الجسم إذا كان أبيض، ثم صار أسود.

فإن أنكر الخصم التفرقة بين الحالتين، قُطع الكلام معه؛ لأنه جاحد لما علم بالضرورة.

وإن اعترف بما قلنا، يستحيل الفرق بين الشيء ونفسه؛ إذ الشيء لا يفارق نفسه، ولا يخالفها. فدلّ على أن المخالفة المعلومة رجعت إلى موجود زائد على ذات الجوهر، وهو العرض الذي ابتغينا إثباته⁽³⁾.

= القصير، ولكن لقاءه بأبي عيسى الوراق الملحد أخرجه من التشيع والإسلام عامة، وتحول بعده ابن الراوندي إلى أحد أهم اللادريين والزنادقة في التاريخ الإسلامي. انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات: 152/8.

(1) انظر: الأشعري مقالات الإسلاميين: 1/589. وراجع كذلك: الجويني، الشامل، ص: 52-53.

(2) ساقط من (ق).

(3) انظر: الجويني، الشامل، ص: 56.

قال بعض المتأخرين: «فهذا الدليل من أقوى الأدلة».

- الوجه الثاني: ما يجده الإنسان من اختلاف أحوال نفسه، مما يعرض لها من الأفراح، والأحزان، واللذات، والآلام، والصحة، والسقم، والجوع، والعطش، وأقواله، وأفعاله، إلى غير ذلك من الأحوال الظاهرة والباطنة. وكل ذلك يجده الإنسان من نفسه ضرورة، وبالضرورة نعلم أن الشيء لا يتغير إلا بما يوجد في ذاته أو يزايل⁽¹⁾ ذاته.

⊗ وأما الطريقة الثانية: وهي التي سلك أبو عمرو وأبو المعالي في «الإرشاد»؛ فإنها تنبني على أركان:

- أحدها: أن الجائز لا يثبت بدلا من جائز آخر [إلا لمرجح]⁽²⁾.
- وثانيها: أن العدم لا يكون مرجحا ولا مُخَصَّصا.
- وثالثها: أن صفة النفس لا تبدل.
- ورابعها: أن ما صح على أحد المثلين صح على مثله.
- وخامسها: أن الباقي لا يفعل.
- وسادسها: أن الفاعل لا بد له من فعل لأجله يسمى فاعلا⁽³⁾.
- وسابعها: أن الصفة إذا قامت بمحل، إنما تُوجِبُ حُكْمَهَا لما قامت به، لا لغيره.

(1) (ق): مزایل، (ر): يزاید.

(2) سقطت من (م).

(3) زاد في (ر): [انظر التناوب، هو فرع وجود الأحكام، والأحكام فرع عن الأعراض؛ فهو الاستدلال بفرع الفرع على الأصل؟؟].

فإذا تقرّرت هذه الأركان، فتحرير⁽¹⁾ هذه الطريقة أن نقول: استدل أبو عمرو على إثبات الأعراض بالأحكام الكائنة عنها، وفيه الاستدلال بالفرع على الأصل، وبالحفي على الجلي. وهذه الأحكام على ثلاثة أقسام: واجبة، ومستحيلة، وجائزة.

والقسمان الأولان باطلان، فتعين الثالث، وهو الجواز.

بيان بطلانهما:

أما الواجب، فهو الذي لا يتبدّل، وهذه الأحكام التبدّل فيها مُشاهدٌ؛ فاستحال أن تكون واجبة مع التبدّل.

وأما باطلان⁽²⁾ أن تكون مستحيلة؛ فلأن المستحيل هو الذي لا يُتصوّر، وهذه الأحكام متصوّرة، فبطل أن تكون مستحيلة.

وإذا بطل الوجوب والاستحالة، تعيّن الجواز.

ومعنى كون الأحكام جائزة: أنه إذا اتّصف الجوهر بكونه ساكنا، بعد أن كان متحرّكا، أو متحرّكا بعد أن كان ساكنا، فهذان حكمان جائزان له، وكل حكم⁽³⁾ جائز لا بد له من موجب. ثم ذلك الموجب لا يخلو أن يكون نفيا أو إثباتا، والنفي لا اقتضاء له؛ لأنه عدم، فتعيّن أن يكون إثباتا.

ثم ذلك الإثبات لا يخلو أن يكون نفس الجوهر، أو شيئا زائدا عليه.

وباطل أن يكون نفس الجوهر؛ إذ لو كان الجوهر هو المخصّص لنفسه بكونه ساكنا

(1) (ق): تحديد.

(2) سقطت من (م).

(3) سقط من (ق).

أو متحركاً، لاستحالة أن تُفقد⁽¹⁾ منه حالة كونه ساكناً أو متحركاً ما دامت نفسه، والأمر على خلاف ذلك، فتعيّن أن يكون المخصّص زائداً على الجوهر.

ثم ذلك الزائد لا يخلو⁽²⁾ أن يكون مثلاً للجوهر أو خلافاً له؛ ويستحيل أن يكون مثلاً للجوهر؛ فإنّ مثلاً الجوهر جَوْهَرٌ، وقد استحال أن يكون الجوهر هو المخصّص لنفسه، فكذلك يستحيل على مثله ما يستحيل عليه، لتساويهما في جميع⁽³⁾ صفات النفس.

فتعيّن بهذا التقسيم/ أن يكون المخصّص للجوهر بالحكم خلافاً له. وهو لا يخلو أن [ص: 18] يكون فاعلاً مختاراً أو معنى موجباً.

ويستحيل أن يكون المخصّص للجوهر بكونه ساكناً أو متحركاً في حيز فاعلاً مختاراً؛ لأنّ الفاعل لا بد له من فعل، والجوهر باقٍ مستمر الوجود، فلا يصح أن يفعل في حال بقائه.

فتعيّن أن يكون المخصّص للجوهر بحكمه معنى زائداً عليه، قائماً به، وذلك المعنى هو العرض الذي أردنا إثباته.

قوله: «تناوب الأحكام الجائزة».

اعلم أن «التناوب» من النيابة؛ أي ينوب هذا بدلاً من هذا؛ لأنّ هذه الأحكام تذهب بذهاب موجبها، وموجبها هو العرض، والعرض من صفات نفسه الذهاب، وتعاقب أمثاله على المحل، فكذلك الأحكام الموجبة عنه. فكلما ذهب حكم لذهاب

(1) (ر): يقصد.

(2) زاد في (م): إما.

(3) (م): لتناولهما جميع.

موجبه⁽¹⁾ ناب منابه حكم آخر.

وقوله: «**الأحكام**»؛ جمع حُكْم؛ وهي الأحوال. وحقيقتها أنها «صفة لموجود لا تتصف بالعدم، ولا بالوجود».

وقولهم: «صفة لموجود»؛ لا يريدون أنها صفة حقيقة كالذوات.

وقولهم: «لا تتصف بالعدم»؛ احتراز عن الصفات السلبية.

وقولهم: «ولا بالوجود»؛ احتراز عن الصفات الوجودية.

وقوله: «**الجانزة**»؛ احتراز به عن الأحكام الواجبة والمستحيلة. والجائز هو «الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال لذاته». وهذه الأحكام كذلك؛ لأن تبدلها وتعاقبها يدل على جوازها.

قوله: «**وتعاقبها على الجواهر**»:

معنى «التعاقب» أن كل شيء أتى في آخر شيء آخر من غير تراخ ولا مُهْلَة، فقد أتى عقبه. وعقب كل شيء: طرفه وآخره، ومنه سميت العاقبة؛ لأنها تأتي في آخر العاجلة بعد انقضائها [متصلة بها]⁽²⁾. فلما كان الحُكْم يأتي في آخر الحُكْم الذي تقدّم عليه في محلّه متصلاً به، كان بذلك معاقباً له؛ لأنه أتى في عقبه بعد عدمه.

وإنما كرر التعاقب، وإن كان داخلاً في التناوب؛ لأن التناوب أعم من التعاقب؛ لأنه يصدّق مع التعاقب وعدمه، فأتى بلفظ التعاقب، الذي لا احتمال فيه - والله أعلم -.

(1) زاد (ر): عنه.

(2) سقطت من (ق).

واعترض على أبي عمرو هذا الكلام⁽¹⁾؛ فإن قيل: كيف يستدل على ثبوت الأعراض بتناوب الأحكام الجائزة، وجواز الأحكام لا يدل على ثبوت الأعراض، وإنما يُستدل بها بعد⁽²⁾ ثبوتها؟

ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال: اسم الفاعل هاهنا بمعنى الماضي⁽³⁾، فيرد⁽⁴⁾ أنها كانت جائزة؛ لأن اسم الفاعل يحتمل أن يكون بمعنى الماضي، والحال، والاستقبال. قوله: «إذ لو كانت واجبة لها. لاستحال تبدلها. ولتساوت الجواهر فيها».

اعلم أنه استدل على عدم وجوب هذه الأحكام بوجهين:
أحدهما: قوله: «إذ لو كانت واجبة لها لاستحال تبدلها»:
واللازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان ذلك: أن الواجب هو الذي لا يصح تبدله، ولا يجوز نفيه، ولو كانت هذه الأحكام⁽⁵⁾ واجبة للمحل الذي تقوم به، لاستحال عدمها، ولوجب دوامها. لكن عدمها غير مستحيل، ودوامها غير واجب بضرورة المشاهدة.
وثانيها: قوله: «ولتساوت الجواهر فيها»:

يعني لو كانت الأحكام واجبة للجواهر، لتساوت الجواهر فيها. واللازم باطل، فالملزوم كذلك⁽⁶⁾.

(1) زاد في (م) ومحصله.

(2) (م): على.

(3) في غير (ر): المضي.

(4) (ق) و(ر): فيريد.

(5) (ر): الأحوال.

(6) الموضوع بين المعقوفتين ساقط من (م).

بيان الملازمة: أنه إذا قام معنى بمحلٍّ كالحركة مثلاً، وثبت حكمها فيه، ثبت ذلك الحكم في جميع جواهر العالم، حتى تكون كلها متحركة.

ويلزم من حركة الذرة حركة العالم كله، ويجب له ذلك، فلا يزال متحركاً أبداً ما دام وجوده. وكذلك القول في سائر الأحكام الموجبة عن المعاني؛ كالعلم، والقدرة، والإرادة، وغير ذلك. فيلزم أن تكون جميع جواهر العالم عالمة، وقادرة، ومريدة. وهذا باطل بالضرورة.

قوله: «**فاختصاص كل جوهر بحكم يجوز على مماثله. دليل على معنى يخصه به. ويتعين قيامه به.**»

يعني: أن الجوهر إذا اختص بكونه متحركاً، بدلاً عن كونه ساكناً، أو بالعكس، فذلك الاختصاص، إن كان لذات الجوهر، وجب بقاءه ببقاء ذات الجوهر، ونحن ص: [119] نعلم/ تبدل مع بقاء ذات الجوهر، فدلّ على أن الاختصاص لأمر زائد. ثم ذلك الزائد لا يصحّ أن يكون عدماً، فلم يبق إلا أن يكون موجوداً. وذلك الموجود لا يصحّ أن يكون فاعلاً مختاراً؛ لأن الفاعل لا بد أن يكون فعلاً موجوداً، وهذه الأحكام ليست موجودة.

وقال أبو المعالي: «الفاعل لا يفعل في الباقي»⁽¹⁾، [وإذا بطل أن يكون فاعلاً مختاراً، تعيّن أن يكون معنى موجباً⁽²⁾. وهو إما أن يقوم بالجوهر أو لا]⁽³⁾، فإن لم يقم به، استحال أن يوجب له حكماً. فتعين أنه قائم بالجوهر.

(1) الإرشاد، ص: 41.

(2) راجع المصدر السابق نفسه.

(3) سقطت من (م).

قال أبو المعالي: «وما ذكرناه هو الغرض الذي ابتغيناه، وقد تقدّم بسط هذا الدليل».

قوله: «يجوز على مماثله»:

يعني على مماثل الجوهر.

[قوله: «دليل على معنى»:

[أي الحكم دليل]⁽¹⁾ على معنى يخصّصه به، أي يخصّص المعنى ذلك الحكم بالجوهر⁽²⁾. [فضمير الهاء في يخصّصه يعود على الجوهر، وضمير الفاعل المستتر فيه يعود على المعنى. والضمير في «به» يعود على الحكم]⁽³⁾⁽⁴⁾.

وقوله: «ويتعين قيامه به»:

أي: ويتعين قيام المعنى بالجوهر.

قوله: «إذ لو لم يقر به لما كان بإيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره»:

اعلم أن هذا استدلال منه على ما ادعاه من أن المعنى الموجب للحكم لا بد أن يكون قائماً بمحل الحكم.

بيان ذلك: أنه يجوز أن يقوم ذلك⁽⁵⁾ الحكم به، ويجوز أن يقوم بغيره. فلما كان

(1) سقط من (ق).

(2) (ر): للجوهر.

(3) سقط الموضوع بين معقوفتين من (ق).

(4) ساقط من (م).

(5) سقطت من (ق) و(م).

جائزا، افتقر إلى مقتض ⁽¹⁾ يخصصه بمحل الحكم الذي قام به بدلا من غيره، وذلك المقتضي هو المعنى الذي خصصه به؛ إذ لو لم يقم به لَمَا كان بإيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره.

(1) (ق): مخصص.

[فصل]: القول في حدوث الأعراض

قوله: «والدليل على حدوث الأعراض: طريانها على محالها. وانتفاؤها بعد وجودها، دليل على حدوثها؛ إذ لو ثبت قدمها، لاستحال عدمها».

قال الشارح - عفا الله عنه -: هذا هو الأصل الثاني من الأصول الأربعة التي ينبني عليها حدث الجواهر.

واعلم أنه إنما قدّم الكلام على حدوث [الأعراض على الكلام على حدوث]⁽¹⁾ الجواهر - وإن كانت⁽²⁾ الجواهر هي المتقدمة في الرتبة؛ من جهة أن حدوث الأعراض هو الطريق الموصل إلى حدوث الجواهر -، فهو من باب تقديم الكلام في الوسائل على الكلام في المقاصد، والوسائل مقدمة⁽³⁾ على المقاصد طبعاً، فوجب أن يتقدم الكلام عليها وضعاً.

قال أبو المعالي: «والغرض من هذا الأصل يترتب على أصول أربعة:

- منها: بيان استحالة عدم القديم.
- ومنها: بيان استحالة قيام الأعراض بنفسها.
- ومنها: بيان استحالة انتقالها.
- ومنها: [الرد على]⁽⁴⁾ القائلين بالكُمُون والظُّهُور⁽⁵⁾.

فإن قيل: لم جعلتم حدث الأعراض ينبني على هذه الأصول الأربعة، ولم تكن⁽⁶⁾

(1) سقط من (ق).

(2) سقطت من (ق).

(3) (ر): متقدمة.

(4) (ر): إبطال قول.

(5) الجويني، الإرشاد، ص: 41.

(6) (ر): يقل.

أكثر أو أقل؟

فالجواب أن يقال: لأن دليل حدث الأعراض ينبني على أمرين، وهما: الطروء، والانتفاء؛ فيستدل على حدوث الطارئ بطروئه، وعلى حدوث المنتفي بانتفائه.

وعند تحقيق الطروء، يفتقر إلى إثبات⁽¹⁾ ثلاثة⁽²⁾ أصول؛ فيلزم الحدث.

[وعند تحقق]⁽³⁾ انتفاء المنتفي يفتقر إلى تلك الأصول الثلاثة بأعيانها، ويختص طرف⁽⁴⁾ النفي بأصل رابع وهو: استحالة عدم القديم.

قال الشريف أبو يحيى: «بيان افتقار هذا الأصل إلى الأصول الأربعة: أنا نتعرض أولاً إلى تحقيق الطروء، حتى نتبين الأصول الأربعة، فنقول: الحركة إذا طرأت على محل، فلا يخلو إما أن تكون قبل طريانها موجودة أو معدومة:

فإن كانت معدومة، فهو الغرض⁽⁵⁾ في حدوثها؛ إذ لا معنى للحدث إلا وجوداً تَقَدَّمَهُ عَدَمٌ.

وإن⁽⁶⁾ كانت موجودة، فلا يخلو إما أن تكون في محل، أو لا:

فإن كانت لا في محل، فهو ادعاء قيام الأعراض بأنفسها، وهو أحد⁽⁷⁾ الأصول الثلاثة؛ فيفتقر إلى إثبات استحالة قيام الأعراض بأنفسها.

[ص: 120] وإن كانت في محل، فلا يخلو إما أن تكون في هذا المحل المشاهد فيه طريائها / أو في

(1) سقطت من (ر).

(2) سقطت من (م).

(3) (ر): عند.

(4) (م): طرفي.

(5) في غير (ق) و(ر): العرض.

(6) زاد في الأصل المنقول عنه: قلتم.

(7) (ر): أصل.

غيره.

فإن كانت في غيره، فلا توجب لهذا حُكْمًا إلا بالانتقال إليه، فنفتقر إلى الكلام على استحالة الانتقال (وهو الأصل الثاني).

وإن كانت في هذا المحل، ولم توجب له حُكْمًا، فهو معنى الكُمُون، فنفتقر إلى الكلام على إبطال الكُمُون والظهور (وهو الأصل الثالث)؛ فإذا بطل القيام بالنفس، وبطل القيام بالغير، تعيّن عدمه.

فعند هذا يقول الخصم: ما المانع أن يكون قديما [فَعْدِمٌ]⁽¹⁾، فيفتقر إلى بيان⁽²⁾ استحالة عدم القديم، (وهو الأصل الرابع)؟

[ثم كذلك]⁽³⁾ الكلام في طروء [السكون؛ هو الكلام في طروء]⁽⁴⁾ الطارئ⁽⁵⁾.

وإذا تقرر هذا، فنعود إلى ذكر الدليل على إبطال القول بالكُمُون، والظهور، والانتقال، والقيام بالنفس؛ وذلك ينبني على إبطال بقاء الأعراض زمنين، وسيأتي إقامة الدليل على إبطال ذلك في قول أبي عمرو بعد هذا: «والعرض لا يبقى زمنين»، فليُطالَع هذا الأصل من هناك.

وإذا ثبت هذا، فنعود إلى إبطال الأصول الأربعة.

(1) ساقطة في (ق)، وفي الأصل: بقديم؟؟ والتصحيح من الأصل المنقول عنه، ومن: (ر) و(م).

(2) سقطت من (ر).

(3) (ق): وهذا.

(4) سقطت من (ق) و(ر).

(5) الشريف أبو يحيى، شرح الإرشاد، ص: 40.

الأصل الأول: في إبطال الكمون و الظهور⁽¹⁾

والكلام في هذا الأصل يستدعي: أولاً: معرفة الكمون والظهور.

ف«الكمون» في اللغة هو: الاستتار. يقال: كمن إذا استتر، وليس هو في هذا الموضع⁽²⁾ على مقتضى اللغة ضرورة؛ لأن الاستتار إنما يُتَصَوَّر في الجواهر دون الأعراض.

وأما «الكمون» الذي أرادوا هنا، إنما «هو عبارة عن وجود معنى لا يقتضي حكمه».

و«الظهور»: «وجود معنى يقتضي حكمه»، فالحركة والسكون عند هؤلاء لا يتضادان لأنفسهما، وإنما تتضاد أحكامهما.

ونحن نقول إنما تتضاد الأحكام لتضاد معانيها الموجبة لها.

وإذا تقرر هذا، فالدليل على إبطال الكمون و الظهور وجوه:

- أحدها: أن ذلك يؤدي إلى اجتماع الضدين في المحل الواحد؛ إذ محل الحركة والسكون: الجوهر الواحد، وذلك مُحَال⁽³⁾.

(1) أشهر من نسب إليه القول بـ "نظرية الكمون والظهور" هو النّظام المعتزلي، ويتمثل هذا المذهب عنده في القول بأن الله - تعالى - خلق العالم دفعة واحدة، ولم يسبق فرد حادث فرداً آخر أو يتأخر عنه في زمان الإيجاد، وإنما تجلّى ذلك في ظهور المحدثات من مكانها، فالله خلق صفات المادة الحادثة، وأكمنها فيها دفعة واحدة، بحيث إن ظهورها فيها بعد لا يتعلق بالذوات المدركة، ولا حتى بإيجاد الله لها في وقت الإدراك، بل بظهور الصفات من مكانها، بعد أن كان أوجدها الله في أول الأمر، ثم أخذت بعد ذلك تتوالى تترى في ظهورها، عندما وافقت ظروفها المواتية، وحادثت الموانع التي كانت تحول دون ظهورها. انظر: الحياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تقديم ومراجعة: محمد حجازي، ص: 97.

(2) (ر): الوضع .

(3) في (ر): بياض.

- وثانيها: أن المعنى يقتضي حكمه لنفسه، فلو وُجد غير مقتضي حكمه، لتخلف عنه وَصَف نفسه، وذلك باطل.

بيان ذلك: أن حقيقة الحركة أن ينتقل بها منتقل، فلو قَدَرنا كمون الحركة في المحل ولا ينتقل بها منتقل، كان ذلك إبطالا لحكمها، وقلبا لحقيقتها، وانقلاب الحقائق محال.

- وثالثها: أن الكمون والظهور لا يتحقق مع استحالة بقاء الأعراض - على ما يأتي أيانه إن شاء الله تعالى -.

فثبت بهذه الوجوه أن الكمون والظهور محال على الصفات⁽¹⁾.

الأصل الثاني: في استحالة انتقال الأعراض

فإن قيل: لم تنكرون على من يقول: إنه⁽²⁾ لم يطرأ الشيء عن عدم سابق، بل الطارئ منتقل إلى المحل الذي شوهد فيه طروؤه من محل آخر، والمنعقد عن ذلك المحل منتقل عنه إلى محل آخر؟

قلنا: لنا في الجواب عنه وجهان:

- أحدهما: أن حقيقة الحركة انتقال جوهر بها، فينبغي ألا توجد إلا كذلك. فإذا قَدَرنا⁽³⁾ انتقالها إلى جوهر آخر، لزم طريان حالة عليها لا تكون فيها انتقالا بجوهر⁽⁴⁾، وذلك قلب لحقيقتها، وانقلاب الحقائق محال.

(1) راجع: الجويني، الشامل، ص: 67-68، والرازي، المحصل، ص: 187 وما بعدها، والأمدي، الأبيكار: 3/ 174-175.

(2) سقطت من (ر).

(3) في الأصل و(ق) و(م): قررنا.

(4) (ر): لجوهر.

- وثانيهما: أنه لو انتقل الانتقال الذي هو الحركة، لافتقر إلى انتقال آخر، وذلك يؤدي إلى التسلسل.

- وأيضا الانتقال مبني على بقاء الأعراض، وهو محال⁽¹⁾.

الأصل الثالث: في بيان⁽²⁾ استحالة قيام العرض بنفسه

فإن قيل: بهم⁽³⁾ تنكرون على من يقول: إن الحركة و السكون كانا في الأزل قائمين بأنفسهما، والآن صارا قائمين بالمحل؛ [فعندما علقتم⁽⁴⁾ قيامها بالمحل]،⁽⁵⁾ توهمتم أن ذلك طرأ على المحل، وليس كما توهمتموه، بل كانا قائمين بأنفسهما؟ والجواب: أن ذلك مُحال من وجوه⁽⁶⁾:

- أحدها: أن هذا ينبنى على أن العرض يبقى أكثر من زمن واحد، وسيأتي بطلانه.

- وثانيهما: أنا بضرورة العقل نعلم استحالة قيام العرض بنفسه؛ لأنه صفة لموصوف، ويستحيل⁽⁷⁾ وجود الصفة من غير موصوف.

- وثالثها: أن في قيامها بنفسها⁽⁸⁾ انقلاب حقيقتها، وهو محال.

(1) يراجع أيضا بهذا الخصوص استدلال الرازي في "المحصل"، ص: 160.

(2) سقط من (ق).

(3) (ق) و(ر): لم.

(4) (ق): علقتم.

(5) ضياع صفحتين جديدتين من (م).

(6) (م): من وجهين؟؟؟.

(7) زاد في الأصل: من.

(8) سقطت من (ر).

ويبقى في تقرير هذه الدلالة أصلٌ يُحتاج إليه في أصول الكلام، وهو امتناع قيام العرض بالعرض. وقد تقدم الاستدلال/ على بطلان هذه الأصول الثلاثة في الكلام [ص: 121 على الأعراض، فليُنظر هنالك.

الأصل الرابع: في استحالة عدم القديم

وللأصحاب في ذلك مسلكان: أحدهما: في طرف الوجود، والثاني: في طرف العدم.

المسلك الأول: في طرف الوجود

هو أن نقول: وجود القديم لا يخلو إما⁽¹⁾ أن يكون واجبا أو جائزا. فإن كان واجبا استحال عدمه؛ إذ حقيقة الواجب ما لا يقبل العدم. وإن كان جائزا، افتقر إلى مقتض، والمقتضي لوجوده إما بإيثار واختيار، وإما بذاته:

والثاني يلزم منه بقاءه؛ إذ لا يصح وجود العلة دون معلولها. وإذا استحال عدم العلة، استحال عدم المعلول.

والأول مُحَال؛ إذ الموقع باختيار حادث⁽²⁾، فكيف يُفرض قديما.

المسلك الثاني: في طرف العدم

[وذكروا فيه دليلين: أحدهما: على جهة الاختصار، والثاني على جهة البسط]⁽³⁾.

(1) سقطت من (ر).

(2) (م): محال؟!.

(3) سقطت من (ق) و(ر) و(م).

- تحرير الأول⁽¹⁾ أن نقول: عدم القديم لا يخلو إما أن يكون واجبا، أو جائزا، أو مستحيلا. [والقسمان الأولان باطلان، فيتعين الثالث.

بيان بطلان القسم الأول: أنه لو كان واجب العدم، لاستحال وجوده، لكن وجوده واجب؛ لأن الفرض إنما هو في موجود قديم ثم عُدِم، وكل ما كان وجوده واجبا، كان عدمه مستحيلا.

وبيان القسم الثاني: أنه لو كان عدمه جائزا، لكان وجوده جائزا؛ لأن ذلك حقيقة الجائز. و جواز وجود مع فرض قَدَم وجوده مما لا يجتمعان. و أيضا فيه قلب حقيقة القديم.

و إذا بطل القسمان الأولان، تعين القسم الثالث، وهو أن يكون عدم القديم مستحيلا.

- وأما الدليل الثاني: فتحريره أيضا أن نقول: عدم القديم لا يخلو إما أن يكون واجبا، أو جائزا، أو مستحيلا⁽²⁾، وهو المطلوب.

والقول بالوجوب باطل؛ [إذ لو كان كذلك لَعُدِم]⁽³⁾ أزلا، ولا ممتنع البقاء عليه، والقديم لا بد أن يحصل فيه حقيقة البقاء.

وإذا كان جائزا، لا بد له من مقتض، والمقتضي إما نفسه، أو لا.

ومحال أن يكون المقتضي نفسه؛ لما فيه من التهافت⁽⁴⁾ -⁽⁵⁾ في اجتماع نفسه مع عدمه.

(1) هذه الكلمة سقطت من (م).

(2) كل ما وضع بين معقوفتين سقط من (ق) و(ر) و(م).

(3) في الأصل: "إذ لو كان العدم"، وزاد في الطرة: كذلك؟ والتصحيح من (ق) و(ر).

(4) (م): النهاية.

(5) "التهافت": هو تقدّم الشيء على نفسه، وتأخره عنه. انظر: سعيد بن عبد الرحمن الوجهاني، شرح ذات البراهين، عناية: نزار حمادي، ص: 58.

ومحال أن يكون زائدا؛ لأن الزائد إما نفي أو إثبات:

والنفي لا اقتضاء له.

والإثبات إما أن يقتضي بإثبات واختيار أو لا.

[والمقتضي بالإثبات والاختيار لا بد له من فعل، والعدم نفي محض، فامتنع أن يكون فعلا]⁽¹⁾.

والمقتضي لا بإثبات واختيار لا يخلو إما أن يكون مثلاً أو خلافاً.

وباطل أن يكون مثلاً ضرورة، لتساويهما في التمثيلية.

والخلاف لا يخلو إما أن يكون ضدًا أو لا.

وباطل أن يكون ضدًا؛ فإن الضدين لا يجتمعان، فلا يقتضي أحدهما للآخر أمراً.

وإن كان خلافاً، فلا يخلو⁽²⁾ أن يكون له به اختصاص أو لا.

فإن لم يكن له به اختصاص، فلا يصح أن يقتضي له العدم دون غيره؛ فإن نسبته إليه وإلى غيره سواء، فليس الاقتضاء له بأولى من غيره.

وإن كان له به اختصاص، فلا بد أن يجمع وجوده.

وإذا لم يقتض ذلك في زمن قيامه به، فلا يقتضيه فيما بعده ضرورة؛ لأن⁽³⁾ صفة النفس لا تختلف بالأزمان.

(1) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل، وأثبت من (ق) و(ر).

(2) زاد (ق): إما.

(3) في غير (ر): أن.

وإن اقتضاه في زمن قيامه - مع أن قيامه مشروط بوجوده -، فيلزم أن يوجد مع وجوده عدمه⁽¹⁾، وهو محال.

[دليل حدوث الأعراض]

قوله: «والدليل على [حدوث الأعراض: طريانها على محالها، وانتفائها بعد وجودها، دليل على حدوثها].»

يريد أن الجوهر الساكن، إذا تحرك فقد طرأت عليه الحركة، ودل طروؤها على⁽²⁾ حدوثها، وانتفاء السكون بطروئها يقضي بحدث السكون؛ إذ لو ثبت قدمه، لاستحال عدمه.

فطريان الحركة ينسب على ثلاث شُبه:

- إحداها: أن الحركة لا تقوم بنفسها، وكذلك سائر الأعراض.

- والثانية: إبطال القول بالكمون والظهور.

- والثالثة: بيان استحالة بقاء الأعراض.

وينبغي أن يزداد إلى هذه الثلاثة:

- استحالة بقاء أكثر من زمن⁽³⁾ واحد.

- واستحالة قيام بعضه ببعض.

فتجيء خمسة.

(1) سقطت من (ق).

(2) ما بين المعقوفتين ساقط من (م).

(3) سقطت من (ق).

- والسادسة: استحالة عدم القديم. وهذه الشبهة ترد على السكون.

وقال أبو عبد الله الكتاني: «ساق أبو عمرو الطروء دليلاً⁽¹⁾ على الحدوث، وساق الانتفاء بعد الوجود - وهو العدم - دليلاً على الحدوث، فهذان دليлан. فعلى هذا يكون الوجود دليلاً، / والعدم دليلاً. وهذا هو الصحيح؛ فإن وجود العالم دليل على وجود [ص: 122] صانعه، ووجود الحركة دليل على نفي السكون، وعدم السكون دليل على وجود الحركة. وكل شيئين متضادين، فوجود أحدهما يدل على عدم الثاني، وعدم الثاني يدل على وجود صاحبه»⁽²⁾.

وليس الطروء هو الظهور؛ لأن الظهور تُسْتَمُّ⁽³⁾ له⁽⁴⁾ هذه التسمية، وتدوم له ما دام باقياً، والطروء لا يتسمى بذلك إلا في أول زمن.

وليس الطروء أيضاً هو الحدوث؛ لأنه لو كان ذلك كذلك، لم يقل أحد بقديم العالم، ولا جاز أن يجهل حدوثه.

ولو كان أيضاً الطروء هو الحدوث، لكان فيه الاستدلال بالشيء على نفسه، وهو باطل.

قوله: «إذ لو ثبت قديمها لاستحال عدمها»؛ أي لو ثبت قديم العرض المتقدم، لاستحال عدمه، لكنَّ عدمه غير مستحيل، فلا يكون قديماً. وقد تقدم بسط هذا الدليل.

(1) في الأصل: دليل؟؟

(2) ابن الكتاني، شرح البرهانية المفقود..

(3) (ق): تسمى.

(4) (ر): به.

وهذا الاستدلال مختص بنفي السكون - على ما تقدم -، وهو أحد الأصول التي ينبغي عليها حدث الأعراض. ولم يذكر منها أبو عمرو إلا هذا الأصل.

وقال بعض الأشياخ: «إنما لم يستدل بدلالة الطروء على الحدوث؛ لأنها معلومة بالضرورة، واستدل بدلالة⁽¹⁾ الانتفاء الذي هو العدم على الحدوث؛ لأنها ليست بضرورية، بل معلومة بالاستدلال.

وتقرير ما وقع عليه هذا الجواب من الشبهة، أن الخصم قال: لِمَ قلت: إن عدم العَرَض بعد وجوده دليل على حدوثه، وما المانع أن يكون قديماً فعُدم؟

فيفتقر إذ ذاك إلى إثبات استحالة عدم القديم.

فلذلك قال أبو عمرو: «إذ لو ثبت قدمها. لاستحال عدمها».

هذا تمام الكلام في حدث الأعراض، وما انبنى عليه من الأصول.

الأصل الثالث: من الأصول التي ينبغي عليها حدث الجواهر:

في إثبات استحالة حوادث لا أول لها

وهذا الأصل لم يذكره أبو عمرو - رَحِمَهُ اللهُ -.

قال أبو المعالي في «الإرشاد»: «الاعتناء بهذا الركن يزعم مذهب الملحدة»⁽²⁾.

واعلم أن قبل الشروع في الاستدلال على بطلان هذا الأصل، لا بد من تقرير مذهبهم.

(1) سقطت الباء من الأصل وعوضت بعلی.

(2) الجويني، الإرشاد، ص: 46.

قال أبو المعالي: «مذهب الملحدة: أن العالم لم يزل على ما هو عليه، ولم تنزل دَوْرَة الفلك قبل دَوْرَة إلى غير أول، ثم لم تنزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح... وأن كل ولد مسبوقةً بوالد، وكل زرع مسبوقةً ببذر، وكل بيضة مسبوقةً بدجاجة، إلى غير أول»⁽¹⁾.

وإذا علمت هذا، فاعلم أن من أصحابنا من أضرب⁽²⁾ على الرد على هؤلاء، وقال: «قول القائل: "حوادث لا أول لها" متناقض لفظاً ومعنى؛ من حيث إن لفظ: "الحوادث" يقتضي الأولية والمسبوقية بالعدم، وقولهم بعد ذلك: "لا أول لها" يقتضي نفي الأولية، ورفع سببية العدم. فالجمع [بين ثبوت الأوليّة، وسببية العدم، ونفي الأوليّة، ورفع سببية العدم، جمع]⁽³⁾ بين النقيضين، وهو محال».

ومنهم من تعرّض للكلام عليهم⁽⁴⁾، وقال: «الدليل على إبطال ما ذكره وجوه:

♦ الحجة الأولى: لأبي المعالي، وهو: معظم أهل التوحيد أن قولهم: "حوادث لا أول لها"، إنما ذلك في طرف الماضي الواقع الذي دخل في⁽⁵⁾ الوجود، لا في طرف المستقبل المتوقع الذي لم يدخل في الوجود. ومعلوم أن ما مضى من الحوادث قد انقضى وانصرم الواحد على إثر الواحد، وما لا يتناهى لا ينصرم ولا ينقضي، ولا يكون له آخر⁽⁶⁾.

(1) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(2) (ر): أعرض.

(3) سقطت من (ر).

(4) في (ر): على الرد.

(5) (م): فيه.

(6) نفسه.

♦ **الحجة الثانية:** أن الحدوث والأزلية تُعلم⁽¹⁾ أنهما متمانعان بالضرورة؛ إذ معنى الأزلية: نفي الأولية، ومعنى الحدوث: إثبات الأولية. فلو قُدِّر استمرار⁽²⁾ الحوادث في الأزل، أدى ذلك إلى الجمع بين الحدوث والأزلية، وذلك محال.

♦ **والحجة الثالثة:** أن هذه الدورة التي نحن فيها، إما أن تكون واجبة، أو جائزة، أو مستحيلة: فإن⁽³⁾ كانت مستحيلة، لم تُتصوّر. ولو كانت واجبة، لم تنعدم. فلم يبق إلا الجواز، والجواز مفتقر إلى الفاعل، والفاعل لا بد أن يسبق فعله، فإذا سبّقه، فله أوّل [ص: 123] لا محالة./

♦ **الحجة الرابعة:** بطريق الالتزام⁽⁴⁾ أن نقول: شرط كل حادث يدخل في الوجود - على مقتضى دعوى الخصم - أن تنقضي قبله آحاد لا نهاية لها. ومثال⁽⁵⁾ ذلك عند التحقيق، أنه لا يحدث حادث إلا بعد⁽⁶⁾ انقضاء ما لا ينقضي، وكل ما علق ثبوته بمحال أو على محال، فهو محال. وعند الخصم يتوقف كل حادث من الزرع والدجاجة والبيضة على وجود ما قبله وانقضائه، حتى يترتب عليه⁽⁷⁾ وجود الثاني. وإذا لم يكن لهذه الآحاد أول تتفتح منه، كيف تنتهي النوبة إلى هذا اليوم الذي نحن فيه، وإلى هذا الولد، وإلى هذه الدجاجة؟!

فإن قيل: مقام أهل الجنة في الجنة، وأهل النار في النار مؤبّد، فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها، فكذلك لا يبعد حوادث لا أول لها.

(1) (ر): نعلم.

(2) (ق): إثبات.

(3) (ق) و(ر): فلو، (م): ولو.

(4) في غير الأصل: الإلزام.

(5) (م): وحال.

(6) (ق): عند.

(7) سقطت من (ر).

والجواب عنه من وجهين:

- أحدهما: أنه يمتنع وجود حوادث لا أول⁽¹⁾ لها؛ إذ كل ما يدخل في الوجود، فلا بد أن يكون مُنَحْصَرًا، وكل منحصر متناهٍ، ولا يمتنع حوادث لا آخر لها. فما يدخل منها في الوجود متناهٍ، وما ينتظر فلا يمتنع نفْيُ النهاية عنه؛ إذ ليس شيئًا موجودًا، وإنما هو شيء يُتوقع وجوده.

- والثاني: أن دليلنا على استحالة حوادث لا أول لها لا يطرد في حوادث لا آخر لها⁽²⁾؛ لأن جهة الدلالة انقضاء ما لا⁽³⁾ يتناهى من الحوادث وتصرفها، وفيه إثبات فراغ ما لا يتناهى، والجمع بين الفراغ، وعدم النهاية جمع بين النقيضين، وهو محال. وأما الحوادث التي هي تقديرات في العدم، ولم توجد بعد، فلا آخر لها، ولا تفرغ أبدًا، وما وجد منها و فرغ فهو متناهٍ، فلم يجمع بين الفراغ، وعدم النهاية. كيف وحوادث لا آخر لها عبارة عن عَدَمَات، على⁽⁴⁾ معنى أن ما من حادث يدخل في الوجود، إلا ويجوز أن يدخل بعده حادث. وما أبطلناه عليهم من حوادث لا أول لها، إنما هو عبارة عن موجودات يتقدّم بعضها على بعض في الأزل؛ على معنى أن ما من موجود إلا ويجب أن يكون قبله موجود، فأين مقابلة الموجودات بالمعدومات⁽⁵⁾؟ ومقابلة الجواز بالوجوب؟ و توقف الوجود على ما لا يوجد؟ فكيف يتصور الجمع بين الصورتين؟!

(1) سقطت من (ر).

(2) سقطت من (ر).

(3) سقطت من (ر).

(4) (ر): لا.

(5) في غير (م): بالمعدميات.

فائدة: مثال حوادث لا أول لها: قول القائل: "لا أدخل هذه الدار، حتى أدخل داراً أخرى قبلها، ولا أدخل أخرى، حتى أدخل⁽¹⁾ أخرى قبلها"، وليس لها فرض مبتدأ؛ فإنه لا يصح دخول الدار أبداً.

ومثال حوادث لا آخر لها: قول القائل: "لا أدخل هذه الدار⁽²⁾، إلا دخلت أخرى بعدها، ولا أدخل غيرها، إلا دخلت أخرى⁽³⁾ بعدها". فهذا وران المسألتين، والله الموفق للصواب.

[فصل]: القول في حدوث الجواهر

قوله: «والدليل على حدوث الجواهر، أن الجواهر لا تعري عن الاجتماع⁽⁴⁾ والافتراق، والحركة والمكون، والاجتماع والافتراق والحركة⁽⁵⁾ والمكون حوادث، وما لا يعري عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبقها كان حادثاً مثلها».

قال الشارح - عفا الله عنه -: هذا هو الأصل الرابع من الأصول الأربعة التي ينبني عليها حدث الجواهر، وهو: "بيان استحالة تعري الجواهر عن الأعراض".

واعلم أن قبل الشروع في الاستدلال، لا بد من تقرير المذاهب،⁽⁶⁾ فمذهب أهل الحق أن الأعراض قسمان: منها ما له ضد، ومنها ما لا ضد له - على رأي من يرى

(1) زاد (ر): داراً.

(2) سقطت من (ر).

(3) زاد (م): أيضاً.

(4) سقطت من (ق).

(5) بداية سقط طويل من (ق).

(6) زاد (م) و(ر): فنقول.

أن هناك عرضاً لا ضد له، وهو البقاء؛ وعللوا كون الشيء باقياً أنه باق ببقاء، فإذا عُدَّ البقاء، عُدَّ محلُّه..

والذي له ضد، فإما أن يكون له ضد واحد أو أضداد.

فإن كان له ضد واحد، فلا يخلو المحل⁽¹⁾ عنه، أو عن مثله، أو عن واحد من أضداده.

ونقل عن بعض المُلحِدة، أنه يجوز خلو الجواهر عن جميع / الأعراض⁽²⁾. [ص: 24]

ونقل عن بعض المعتزلة، أنه يجوز خلو الجواهر عن الألوان دون الأكوان.

ونقل عن الكعبي⁽³⁾ عكسه؛ أي يجوز خلوها عن الأكوان دون الألوان⁽⁴⁾.

وذهب بعض الدهرية إلى أن الجواهر كانت خالية عن الأعراض في الأزل، دون ما لا يزال.

وذهب الصالحي⁽⁵⁾ - من المعتزلة - إلى جواز تعري الجواهر عن جميع الأعراض فيما لا يزال⁽⁶⁾ -⁽⁷⁾.

(1) (ر): الجوهر.

(2) انظر: الجويني، الشامل، ص: 77، والآمدي، أبكار الأفكار: 43 / 3.

(3) أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود أبو القاسم البلخي الكعبي (273-317 أو 319هـ / 887-929 أو 931م) من متكلمي المعتزلة البغداديين.

(4) انظر: الجويني، الشامل، ص: 77، والآمدي، أبكار الأفكار: 43 / 3.

(5) أبو الحسين الصالحي المعتزلي.

(6) مصطلح "ما لا يزال" يقصد به المتكلمون "الأبد" المقابل لـ "الأزل"، وقد سبق التمييز بينهما في إحالة سابقة.

(7) انظر: الأشعري، المقالات: 2 / 238، والجويني، الشامل، ص: 77، والآمدي، أبكار الأفكار: 43 / 3.

وإذا تقرر المذاهب، فقد استدل أهل الحق على استحالة الخلو بوجوه:

✽ **الحجة الأولى:** أنه صح قبول الجواهر للأعراض؛ فخلوه من جميع ما يقبله، لا يخلو إما أن يكون واجبا، أو جائزا، أو مستحيلا، وهو المقصود.

لا جائز أن يكون واجبا، وإلا لزم استحالة قيامها بها، وقد قامت بها، فهذا خُلف.
ولا جائز أن يكون خلوها عن جميع الأعراض جائزا، وإلا لزم اجتماع جميعها، وهو محال.

بيان استحالة الجواز: أنه لو جاز خلوها عن الكل، لجاز اجتماع الكل⁽¹⁾، ويلزم منه اجتماع الأضداد؛ لأن الجائز ذو طرفين.

✽ **الحجة الثانية:** أنه لو جاز خلو الجواهر عن الأعراض، لجاز وجودها على وجه لا يُعقل فيه لا متماسة، ولا متباينة، ولا متقاربة، ولا متباعدة. ورفع هذه المعاني مرفوع⁽²⁾ بالضرورة.

✽ **الحجة الثالثة:** أننا⁽³⁾ إذا فرضنا جوهرين متحيّزين، فلا يخلو إما أن يكونا مجتمعين، أو مفترقين، [أو مجتمعين مفترقين]⁽⁴⁾ معا، أو لا مجتمعين ولا مفترقين.

لا جائز أن يقال بالثالث؛ إذ هو معلوم البطلان بالضرورة.

ولا جائز أن يقال بالرابع؛ فإن من ضرورة كون الجوهرين متحيّزين⁽⁵⁾، أن يكون حيز أحدهما ملاصقا للآخر، أو لا يكون ملاصقا. والأول هو الاجتماع، والثاني هو الافتراق،

(1) زاد (ر): فيها.

(2) (ر) و(م): مدفوع.

(3) (ق): أنه، وسقطت من (م).

(4) سقطت من الأصل، وأضيفت من بقية النسخ.

(5) (ر): زاد: لا بد لا يخلو إما.

[والاجتماع والافتراق]⁽¹⁾ كونان، والأكوان أعراض. وقد قام الدليل على حدوث الأعراض، وما لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبقها كان حادثاً مثلها. وقال بعض الأصوليين: «إن استحالة خلو الجواهر عن الأكوان معلوم بضرورة العقل⁽²⁾».

[البحث في الأكوان]

قوله: «والدليل على حدوث الجواهر: أن الجواهر لا تصرى عن الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق»⁽³⁾.
اعلم أن هذه الأنواع الأربعة هي المعبر عنها في اصطلاحهم بـ«الأكوان». ويشتمل الكلام فيها على أربعة أبحاث:

- البحث الأول: في وجه الدلالة منها.
- والثاني: في معنى الكون والكائنية.
- والثالث: في تعريف كل واحد من هذه الأنواع الأربعة.
- والرابع: لأي شيء خُصَّ هذه الأربعة دون غيرها.

البحث الأول: في وجه الدلالة

قال ابن بزيّة: «تحرير ما أشار إليه أبو عمرو من الدليل أن نقول: وجود الجواهر مقترن بوجود الأعراض وجوباً⁽⁴⁾، والأعراض قد أقام أبو عمرو الدليل على حدوثها، والمقارن للحدث بالوجوب حادث»⁽⁵⁾.

(1) سقطت من (ق).

(2) سقط من (ق).

(3) الموضوع بين معقوفتين ساقط من (ق).

(4) (ق) و(م): وجودا.

(5) ابن بزيّة، شرح البرهانية (مخطوط)..

بيان المقدمة الأولى: موقوف على استحالة العُرْو⁽¹⁾، والدليل على استحالة العُرْو⁽²⁾:
أن قبول الجواهر للأعراض المتعاقبة إما أن يكون لذاته، وإما أن يكون لمعنى
زائد.

فإن كان لذاته، وجب التلازم بين ذات الجوهر والعرض.

وإن كان لمعنى زائد، [فقبول الجوهر لذلك المعنى الزائد، إما أن يكون أيضا لذاته،
أو لمعنى زائد.

فإن كان لذاته، وجب ما ذكرناه من التلازم، وإن كان لمعنى زائد؛⁽³⁾ فالكلام فيه
كالكلام في الأول، ويلزم التسلسل، وهو محال.

وأما بيان الثانية: فهو ظاهر.

ويست الإمام فخر الدين هذا الدليل بأن قال: «لا أجسام تخلو عن الحوادث، وكل
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث»⁽⁴⁾.

بيان المقدمة الأولى⁽⁵⁾: وهي أن الأجسام لا تخلو عن الحوادث: أنها⁽⁶⁾ لا تخلو عن
الأكوان، والأكوان حادثة، فالأجسام حادثة.

[أما بيان أنها لا تخلو عن الأكوان، فمعلوم بالضرورة]⁽⁷⁾.

(1) (ق): العدم.

(2) (ق): العدم.

(3) ساقط من (م).

(4) الآمدي، أبحار الأفكار: 3 / 338.

(5) سقطت من (ق).

(6) (م): لأنها.

(7) ساقط من (ق).

أما بيان أن الأكوان حادثة؛ فلأن كُلَّ كَوْنٍ يجوز عليه العَدَمُ، وكل ما جاز عليه العدم، امتنع عليه القدم؛ فهو حادث، فإذا كل كَوْنٍ حادث، وثبت أن الجسم لا يخلو عن الأكوان؛ فإذا: الجسم لا يخلو عن الحوادث.

[ص: 125]

فنقول: / هذه الحوادث إما أن يكون لها بداية، أو لا:

فالأول: هو المطلوب.

والثاني: باطل من وجوه:

أحدها: أن الحوادث إما أن يكون قد وُجد منها في الأزل شيء أم لا:

فإن كان الثاني: كان لكل واحد من الحوادث أول، وهو المطلوب.

وإن وجد منها شيء في الأزل، فهو محال لوجهين:

♦ الأول: أن الأزل ينافي المسبوقية.

♦ والثاني: أن ما وجد منها في الأزل، إن كان مسبوqa بغيره، لم يكن أزليا، وإن لم

يكن مسبوqa بغيره، فهو أول الحوادث.

فثبت أن الجسم لا يخلو عن الحوادث، وثبت أن الحوادث لها بداية، فيلزم

بالضرورة أن يكون للجسم بداية، وهو المطلوب.

البحث الثاني: في حقيقة الكون والكائنية

فقال أبو إسحاق الشيرازي: «الكون معنى يتخصص به الكائن في جهة، أو ما

يتقدّر بتقدير الجهة»⁽¹⁾.

(1) أرجح أن يكون من "كتاب الحدود" له الذي كان الزركشي ينقل منه كثيرا في "البحر المحيط".

وقال الإمام فخر الدين: «الكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيز»⁽¹⁾، وهو جنس تحته أربعة أنواع وهي: الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق.

وقال سيف الدين: «اتفق أكثر أصحابنا على أن اسم الكون مختص بما أوجب اختصاص الجوهر بمكان أو تقدير المكان، وهو غير خارج عن الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق»⁽²⁾.

واسم «الكائنية» يختص بنفس اختصاص الجوهر بمكان أو تقدير المكان، فالكون هو الموجب لاختصاص الجوهر بالحيز، والكائنية نفس الاختصاص بالحيز، وهو المكان، أو تقدير المكان، وهو جار على وفق الوضع اللغوي، ومنه قول العرب: "كان زيد في الدار"، و"هو كائن فيها"، والمراد به اختصاصه بها، وحصوله فيها⁽³⁾.

وقال ابن التلمساني في «شرح المعالم»: «من يثبت الأحوال من المتكلمين يعلّل الكائنية الحاصلة للجوهر بالكون القائم به»⁽⁴⁾.

وذهب أبو إسحاق الإسفراييني إلى: «أن كل عَرَض اختص بمحلّه، فهو كائن فيه، وأنه لا بد له⁽⁵⁾ من كون يخصصه لمحلّه⁽⁶⁾ كما في اختصاص الجواهر بأماكنها»⁽⁷⁾.

(1) الرازي، المحصل، ص: 140.

(2) الآمدي، أبعاد الأفكار: 3 / 179.

(3) سقطت من (ق).

(4) ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص: 184. وفيه (السكون) بدل (الكون).

(5) سقطت من (ر).

(6) في (ق) و(م) و(ر): بمحلّه.

(7) الآمدي، أبعاد الأفكار: 3 / 179.

البحث الثالث: في تعريف كل واحد من هذه الأكوان

قال الشيخ أبو الحسن الأشعري⁽¹⁾ - رضي الله عنه -: «إذا كان الجوهر في مكان، فالكون الأول فيه سكون، فإن تحرك⁽²⁾ إلى مكان آخر، فالأول: كون له في المكان، الثاني: سكون فيه وحركة إليه»⁽³⁾؛ يعني باعتبارين.

فعلى هذا، يكون تقابل المتحرك والساكن تقابل الأخص والأعم. فكل متحرك ساكن، وليس كل ساكن متحركا. بهذا التفسير والقسمة على هذا مانعة الخلو دون الجمع، والجوهر في أول حدوثه ساكن.

قال التلمساني: «وهذا الاصطلاح، وإن كان بعيدا من اللسان، فهو أقرب إلى مقصودهم في الاستدلال على حدوث الجواهر بملازمتها للحركة والسكون؛ فإنها بهذا التفسير لا تخلو عن ذلك»⁽⁴⁾.

وقال أبو العباس القلانسي: «السكون كونان متواليان في مكان واحد، والحركة كونان متواليان: أحدهما: في المكان الأول، والثاني: في المكان الثاني».

وقال سيف الدين: «اتفق أصحابنا وأكثر العقلاء⁽⁵⁾ على أن اسم الحركة والسكون لا يطلق على غير الحصول في المكان والخروج عنه.

ثم اتفق القائلون بالأكوان على أن الجوهر، إذا كان في مكان وخرج منه، ودخل في مكان آخر، أن الخروج من الأول هو عين الدخول في الثاني، والدخول في الثاني عين الخروج من الأول، لا أنه غيرها.

(1) (ق) و(م): الجوهرى.

(2) في الأصل: ترك؟؟.

(3) انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 253.

(4) ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص: 183.

(5) (ق) و(م): العلماء.

واتفقوا على أن الخروج من الأول، و الدخول في الثاني حركة، وأن الكون الثاني في الزمان الثاني إما في المكان الأول أو المكان الثاني سكون.

واختلفوا في الكون الأول في أول زمان حدوث الجوهر، وفي الكون الأول في المكان الثاني، وهو الدخول فيه؛ هل هو سكون، أم لا؟

فذهب المحققون من أصحابنا إلى أنه سكون، ووصفوه في المكان الثاني بالحركة والسكون معا. وقالوا: الخروج عن الأول و الدخول في الثاني حركة عن الأول إلى الثاني، وسكون في الثاني، وبنوا على هذا الأصل صحة القول بأن كل حركة سكون؛ ص: 126 [لأن كل حركة لا بد/ أن تكون دخولا في مكان، وليس كل سكون حركة؛ وذلك كالكون الأول والثاني في المكان الأول، و الكون الثاني في المكان الثاني.

وذهب آخرون من أصحابنا وغيرهم إلى الكون الأول في المكان الثاني لا يكون سكوناً⁽¹⁾.

وقال الإمام فخر الدين في «المحصّل»: «الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر، والسكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد»⁽²⁾.

وقال قطب الدين المصري: «قوله: "السّكون" عبارة عن حصوله؛ يريد به: الجوهر الواحد؛ لأننا لو لم نقيّده بالواحد، لكان معناه أن السّكون عبارة عن حصول مسمّى الجوهر في حيز واحد أكثر من زمان واحد، وإذا تحرك جسم⁽³⁾ ملتصق بجسم آخر أو جسمين، يلزم أن يكون ذلك سكوناً، فلا بد من تقييده بالجوهر الواحد»⁽⁴⁾.

(1) انظر: الأمدى، أباكار الأفكار: 3 / 179.

(2) انظر: الرازي، المحصل، ص: 140.

(3) زاد في (ق): واحد.

(4) قطب الدين المصري، شرح المحصل في أصول الدين للرازي (مخطوط).

وقوله: "في الحيز الواحد"⁽¹⁾؛ لأنه لو لم يقيده بالواحد⁽¹⁾؛ لكان الجوهر الواحد إذا تحرك أزمنة، يلزم أن يكون ساكناً؛ لأنه حصل جوهر واحد في مسمى الحيز أكثر من زمان واحد، فإذا لا بد من تقييده بحيز واحد.

وقوله: "أكثر من زمان واحد"⁽²⁾؛ ليميز بين الحصول الذي هو حركة، وبين الحصول الذي هو سكون، فإن الأول: حصول في زمان واحد، والثاني: في أكثر من زمان واحد.

واعترض على حد الحركة من أربعة وجوه:

- الأول: أنه لو كانت الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر، لكان الجسم الحاصل في مكانه منذ عشرين سنة الآن متحركاً، ومعلوم أن ذلك باطل؛ فإذا لا بد من تقييده بحصوله فيه بعد أن كان في غيره وعقبه.

- والثاني: أن الحصول عبارة عن النسبة والإضافة، والحركة ليست من الأمور النسبية⁽³⁾، وتعريف ما ليس بإضافي بالإضافي محال.

- والثالث: أن الحركة أمر سابق على الحصول، بها يتحقق الحصول، ولهذا يقال: "تحرك في المكان، فحصل فيه"، وهذا الترتيب مما تقطع بصحته العقول السليمة، فلو كانت الحركة عبارة عن [الحصول، لزم كون المتقدم متأخراً، وهو محال.

- والرابع: أن الجوهر الفرد إذا انتقل من حيز إلى حيز، فقد انتهت حركته. فلو كانت الحركة عبارة عن⁽⁴⁾ حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر، لزم أن

(1) في غير الأصل: الوحدة.

(2) سقط من (ر).

(3) (ر): الإضافة، (م): الكسبية.

(4) ما بين المعقوفتين سقط من (ق).

تكون ماهية الشيء شيئاً واحداً⁽¹⁾ هو نفس ذلك الشيء، وهو محال.

واعترض على حد السكون من ثلاثة أوجه:

- أحدها: أن الحصول نسبة، والنسب لا وجود لها، والسكون من الأمور الوجودية عند المتكلمين، وتعريف الأمر الوجودي بما ليس بوجودي باطل، إلا أن يجعله عبارة عن أمر يلزمه هذا الحصول.

- وثانيها: أن يقال: جعلتم الحركة والسكون عبارة عن حصول الجوهر، وهذا الحصول صادق في الجسم، فتقييده بالجوهر⁽²⁾، يجعل الحدَّ قاصراً⁽³⁾.

- وثالثها: عرّفتم الحركة والسكون بالحصول في الحيز، والحصول في الحيز أمر غير معلوم؛ فيكون من تعريف المعلوم بالمجهول، وأنه لا يجوز.

جوابه: أن الجهات والأماكن أمر معلوم بالضرورة⁽⁴⁾.

وقال الحكماء: الحركة عبارة عن الانتقال من حالة إلى حالة، وهذا أعم من الانتقال من حيز إلى حيز؛ فإن الحركة كما تكون في المكان، تكون في الكيف⁽⁵⁾؛ كانتقال الجسم من البياض إلى السواد، ومن البرودة إلى الحرارة.

واعترض عليه بأن تعريف الحركة بالانتقال تعريف الشيء بنفسه، وهو محال.

وأما الاجتماع فهو: «عبارة عن حصول الجوهرين في حيزين؛ بحيث لا⁽⁶⁾ يمكن

(1) في الأصل: شيء واحد؟؟.

(2) في الأصل: فتغييره في الجوهر.

(3) (ق): قاصداً؟؟.

(4) (ق) و(ر): معلوم التصور بالضرورة، (م): معلوم بالتصور.

(5) (ق) و(م): الحيز.

(6) سقطت من (م).

أن يتخللها ثالث»⁽¹⁾.

[والافتراق: «عبارة عن حصول الجوهرين في حيزين، بحيث يمكن أن يتخللها ثالث»⁽²⁾]⁽³⁾.

فائدة:

اعلم أن الحركة والسكون ينقسم كل واحد منهما وجوها من التقاسيم:

⊗ التقسيم الأول: في الحركة ⁽⁴⁾تنقسم إلى: ضرورية، واختيارية.

- فالاختيارية: هي التي تكون بقصد من المتحرك إلى جهة من الجهات الست.

- والاضطرارية: هي التي تكون بغير قصد منه.

⊗ والتقسيم الثاني: تنقسم إلى: طبيعية، وقصرية.

- فالطبيعية: كحركة الماء سُفلاً، وحركة النار عُلُوّاً بطبعها⁽⁵⁾.

- والقصرية: هي الحركة التي يعرض لها عارض فيحيلها عن طبعها؛ كحركة الماء

علواً، و النار سفلاً؛ وذلك مثل جذب/ عروق الشجر للماء من أسفلها إلى أعلاها [ص: 127]

بقوة جاذبة فيها، حتى تجري في جميع أوراقها، وبمثابة انعكاس حركة⁽⁶⁾ نار السراج،

بواسطة دخان الفتيلة، [إذا طفا سراجها و حوذي به السراج الأعلى؛ فإن ناره تتحرك

هابطة بواسطة دخان الفتيلة]⁽⁷⁾ حتى يسرجها.

(1) الأمدي، الأبكار: 180/3.

(2) سقط الموجود بين معقوفتين من الأصل و(م) و(ر).

(3) الأمدي، الأبكار: 180/3.

(4) زاد في (م): فإنها.

(5) (ق) و(ر): بطبعها.

(6) سقطت من (ق) و(ر).

(7) ساقط من (ر).

وأما السكون، فهو أيضا على قسمين: اختياري واضطراري.

- فالاختياري: هو سكون الحي المرید⁽¹⁾ لترك الحركة.

- [وااضطراري: هو سكون غير الحي، أو منع الحي عن الحركة قصرا، وهو

ينقسم إلى:

- طبيعي: كسكون [الأرض.

- و إلى قصدي⁽²⁾: كسكون⁽³⁾ الشيء في غير موضعه؛ كإمساك الحجر في اليد⁽⁴⁾

اليد⁽⁴⁾ في الهواء، وإمساك الزق المنفوخ⁽⁵⁾ تحت الماء.

والله - تعالى - هو الفاعل لهذه الحركات والسكنات.

البحث الرابع: [لماذا خصّ هذه الأكوان الأربعة بالاستدلال]

أنه إنما خصّ هذه الأكوان الأربعة بالاستدلال، دون سائر أجناس

الأعراض⁽⁶⁾، وإن كانت مساوية لها في كثير⁽⁷⁾ من الأحكام، من جهة أن ملازمتها

للجواهر مُدْرَك بالضرورة.

قوله: «لا تصرى عن الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

والاجتماع والافتراق والحركة والسكون حوادث».

(1) (ق) و(م): القادر.

(2) (ر): قصري.

(3) ساقط من (ق).

(4) سقطت: "في اليد" من (ق).

(5) (ق): المنفوش، (ر): المنفوخ.

(6) ساقط من (م).

(7) (ق) و(م): جميع.

اعلم أن هذا الدليل مركَّب من مقدمتين موجبتين، وهو الضرب الأول، من الشكل الأول، من القياس الاقتراني.

فقوله: «لا تصرى»؛ أي لا تخلو عن هذه الأكوان؛ أي هي متصفة بهذه الأكوان. فتحريز هذا الدليل واختصاره أن تقول:

(1) الجواهر متصفة بالأكوان، والأكوان حوادث، فينتج⁽²⁾: أن الجواهر [حوادث، وهو المطلوب.

وقوله: «ما لا»⁽³⁾ يعر عن الحوادث لا يسبقها. وما لا يسبقها كان كان حادثاً مثلها».

قال بعض الأشياخ: «هذا استدلال بعد استدلال، ويقال له: الاستدلال المركب، وفيه بُعد».

فائدة

انتهى الكلام في حدث الجواهر والأعراض، ويلزم من حدوثهما حدوث العالم بكليته.

فإذن، حدوث العالم ينبي على عشرة أصول؛ لأنه مركب من: الجواهر والأعراض، وقد تقدم أن حدث الجواهر ينبي على أربعة أصول وهي:

- إثبات الأعراض.

(1) زاد (ق) و(ر) و(م): أن.

(2) (م): فتقول.

(3) ساقط من (م).

- وإثبات حدوثها.
- وإثبات ملازمتها للجواهر.
- وإثبات إبطال⁽¹⁾ حوادث لا أول لها.
- وحدث الأعراض ينبنى على ستة أصول: وهي:
- استحالة القول بالكمون والظهور.
- واستحالة قيامها بنفسها.
- واستحالة انتقالها.
- واستحالة بقائها أكثر من زمن واحد.
- واستحالة قيام بعضها ببعض.
- واستحالة عدم القديم.

فهذه عشرة أصول ينبنى عليها حدث الجواهر والأعراض.

وإذا ثبت حدث الجواهر والأعراض، ثبت حدوث العالم بكيّته.

هذا هو الذي أجمع عليه أهل الإسلام وغيرهم من الحكماء وأفاضيل العلماء وأساطين الحكمة.

قال الإمام فخر الدين: «اختلف الناس في الأجسام، والمذاهب الممكنة فيها لا تزيد على خمسة:

- الأول: أن الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها، وهو قول أكثر⁽²⁾ أرباب ملل المسلمين واليهود، والنصارى، والمجوس.

(1) (ر): استحالة.

(2) سقطت من (ق).

- والثاني: أن الأجسام قديمة بذواتها [وصفاتها، وهو مذهب⁽¹⁾ أرسطا طاليس، وبرقلس، وأبي نصر الفارابي⁽²⁾، وأبي علي بن سينا.

- والثالث: أن الأجسام قديمة بذواتها⁽³⁾، محدثة بصفاتها، وهو مذهب الفلاسفة الذين كانوا⁽⁴⁾ قبل أرسطا طاليس بالزمان كتاليس⁽⁵⁾، وفيثاغورس⁽⁶⁾، وبقرات⁽⁷⁾، وسقراط⁽⁸⁾، والثنية⁽⁹⁾.

- و⁽¹⁰⁾الرابع: أن العالم قديم الصفات، محدث الذوات، وهذا لا يقول به عاقل، وهو معلوم البطلان بالضرورة.

(1) (ق) و(م): قول.

(2) الفيلسوف أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي: (260-339هـ / 874-950م)، "المعلم الثاني".

(3) ما بين معقوفتين سقط من (ر).

(4) في (ق) و(م): قالوا.

(5) تاليس أو طاليس المالطي Thalès: (635-543 ق.م)، من حكماء الإغريق السبعة، اعتبر أب العلوم. رياضي وعالم فلك وفيلسوف يوناني من المدرسة الأيونية، قال بأن الماء أصل الأشياء كلها، واكتشف عدداً من النظريات الهندسية، ورفض الأخذ بالخرافات والأساطير، انظر: القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تح: إبراهيم شمس الدين، ص: 87.

(6) فيثاغورس Pythagore: (580-500 ق.م)، العالم الرياضي والمفكر والموسيقي اليوناني الشهير، تلميذ طاليس، صاحب مدرسة كروتونا بجنوب إيطاليا، والمعروف بنظريته في الرياضيات: "نظرية فيثاغوراس". انظر: القفطي، إخبار العلماء، ص: 196.

(7) أبقرات بن إقليدس بن أبقرات الكوسي Hippocrat: (460-377 ق.م) أب الطب وصاحب القسم الشهير الذي يلتزم به الأطباء قبل مزاوله المهنة. انظر: القفطي، إخبار العلماء، ص: 74.

(8) سقراط Socrate: (469 ق.م-399 ق.م)، الفيلسوف والحكيم اليوناني الشهير، مؤسس الفلسفة الغربية.

(9) الذين يقولون بأصلين للوجود، مختلفين تمام الاختلاف، كل منهما له وجود مستقل في ذاته، وبدون هذين الأصلين لا يمكن فهم طبيعة الكون. انظر: القفطي، إخبار العلماء، ص: 153.

(10) زاد (ق): والقول.

- والخامس: الوقف، وهو مذهب جالينوس⁽¹⁾ -⁽²⁾.

وهذه المذاهب كلها باطلة [سوى المذهب الأول]⁽³⁾.

والدليل على بطلانها ما تقدم من [إقامة الأدلة على]⁽⁴⁾ حدوث الجواهر والأعراض.

انتهى الكلام في الباب الأول، وهو الكلام في الدليل الذي هو العالم، وما يتعلق به من الأحكام⁽⁵⁾.

(1) جالينوس اليوناني Claude Galien: (نحو: 129-216م)، أحد أعظم أطباء العصور القديمة. قال القفطي: «جالينوس الحكيم الفيلسوف الطبيعي اليوناني من أهل مدينة فرغاموس... إمام الأطباء في عصره، ورئيس الطبيعيين في وقته، ومؤلف الكتب الجليلة في صناعة الطب وغيرها من علم الطبيعة وعلم البرهان. وقد ضم جالينوس أسماء تأليفه فهرستاً يشتمل على عدة أوراق وذكر مرتبة قراءتها ونبه على طريق تعليمها وهي تزيد على مائة تأليف»، انظر: إخبار العلماء، ص: 99 وما بعدها.

(2) انظر: الرازي، المحصل، ص: 171-186.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) سقطت من (ق) و(م).

(5) زاد في (م): والله هو الموفق بمنه.

الباب الثاني:

في المدلول، و هو الكلام في الإلهيات

[ص: 128]

والكلام فيها في / ثلاث قواعد:

- القاعدة الأولى: في الذات، وما يجب لها من الصفات.
- والقاعدة الثانية: فيما يستحيل عليها.
- والقاعدة الثالثة: فيما يجوز عليها.

القاعدة الأولى: في الذات وما يجب لها من الصفات

فأما القاعدة الأولى؛ فالكلام فيها في ركنين:

- الأول: في إثبات ذات⁽¹⁾ واجب الوجود.
- والركن الثاني: فيما يجب له من الصفات.

فأما الركن الأول:

[في إثبات ذات واجب الوجود]

فالكلام فيه يشتمل على خمسة فصول:

- الأول: في إقامة الدليل على وجود واجب الوجود - ﷻ -.
- والثاني: على وجوب وجوده.
- والثالث: وجوده - تعالى - هل هو نفس ذاته أو زائد على ذاته.
- والرابع: ذات واجب الوجود، هل هي معلومة للشيء أم لا؟
- والفصل الخامس: في خواص واجب الوجود.

(1) سقطت من (ر).

الفصل الأول:

في إقامة الدليل على وجود واجب الوجود

قال الإمام فخر الدين: «وقبل الخوض في المقصود من هذا الفصل، لا بد من تقرير⁽¹⁾ مقدمات:

⊗ المقدمة الأولى: الفرق بين الإمكان والحدوث

فـ«الإمكان»: «عبارة عن كون الشيء في نفسه؛ بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعاً واجباً ذاتياً»⁽²⁾.

وأما «الممكن»، فقول: «هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من [فرض]⁽³⁾ عدمه محال لذاته»⁽⁴⁾.

[وقيل: «الممكن هو الذي يقبل الوجود والعدم من حيث هو هو»]⁽⁵⁾.

وقيل: «هو الذي لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه من حيث هو هو».

وهذه التعريفات متقاربة.

وأما «الحدوث»: فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: «وهو كناية عن وجود مسبق بعدم مضاف إليه، وإذا استمر زمانين خرج عن هذه التسمية من حيث إنه موجود في زمانين متواليين، فلم يتصور على أصله أن يقال فيه في الزمان الثاني: وجود سبقه

(1) (م): تقديم.

(2) الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، تح: محمود عبد العزيز محمود، ص: 70.

(3) سقطت من الأصل.

(4) الرازي، المحصل، ص: 101.

(5) سقط هذا القول من (ر).

العدم؛ لأنه وجود سبقه وجود»⁽¹⁾.

وقال القاضي أبو بكر: «الحدوث كناية عن العدم السابق للوجود، لا لعين الوجود».

وأما «الحادث»؛ فقليل: «هو الموجود بعد العدم»⁽²⁾.

وقيل: «هو الكائن بعد أن لم يكن».

وقيل: «الموجود»⁽³⁾ المسبوق بالعدم، أو الموجود عن عدم سابق»⁽⁴⁾.

فتقرر بهذه التعريفات أن «الحدوث» صفة الموجود، وأن «الإمكان» صفة الممكن، والممكن ليس بموجود، فوقع الفرق بينهما.

⊗ المقدمة الثانية: [هل الحدوث شرط العلة؟]

«زعم كثير من مشايخ أصول الدين أن علة الحاجة [إلى المؤثر هي] «الحدوث».

ومنهم من زعم أن علة⁽⁵⁾ الحاجة⁽⁶⁾ هي مجموع الإمكان والحدوث؛ فيكون الحدوث على هذا القول شطر العلة.

(1) راجع: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 253.

(2) انظر تعريف الباقلاني للمحدث في "التمهيد"، حيث قال: «المحدث هو الموجود من عدم يدل على ذلك قولهم حدث بفلان حادث من مرض أو صداع إذا وجد به بعد أن لم يكن، وحدث به حدث الموت، وأحدث فلان في هذه العرصة بناء؛ أي فعل ما لم يكن قبل»، ص: 37.

(3) زاد (ق): هو.

(4) قال الآمدي في "الأبكار": «الحدوث عبارة عن سبق العدم لا نسلم به، بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم. وفرق بين الأمرين. وكونه مسبوقا بالعدم، أمر ملازم للحدوث، ومع الحدوث»: 33/2.

(5) سقطت من (ر).

(6) سقطت من (ق) و(م).

ومنهم من قال: "إن علة الحاجة هي الإمكان بشرط الحدوث"؛ فيكون الحدوث على هذا القول شرط العلة⁽¹⁾.

قال الإمام⁽²⁾: «وعندنا أن الحدوث غير معتبر في تحقق⁽³⁾ الحاجة، لا بأن يكون [تمام العلة ولا بأن يكون]⁽⁴⁾ شطر العلة، ولا شرطها.

والدليل عليه: أن الحدوث عبارة عن كون الشيء مسبوقاً بالعدم، ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود، الذي هو متأخر عن تأثير القادر فيه، الذي هو متأخر عن احتياجه إلى القادر، الذي هو متأخر عن علة تلك الحاجة، وعن جزء تلك العلة، وعن شرط تلك العلة.

فلو جعلنا الحدوث علة⁽⁵⁾ الحاجة، [أو جزءاً من هذه العلة، أو شرطاً لها]⁽⁶⁾ لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب⁽⁷⁾، وهو محال⁽⁸⁾.

✽ المقدمة الثالثة: [الطريق إلى إثبات واجب الوجود]

أن الطريق إلى إثبات الباري - تعالى - ليس إلا احتياج هذه الموجودات المحسوسة إلى موجود آخر غير محسوس. ومنشأ تلك الحاجة عند بعضهم هو: «الإمكان»، وعلى قول آخرين هو «الحدوث»، وعلى قول ثالث هو: «مجموع الإمكان والحدوث».

(1) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 70.

(2) الرازي.

(3) (ر): تحقيق.

(4) ساقط من النسخ.

(5) سقطت من (م) وزاد (ق): تلك.

(6) ساقط من النسخ.

(7) (ق): بمرتبة أو مراتب.

(8) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 70.

ثم هذه الأصول الثلاثة إما أن تعتبر في الذات، أو في الصفات، فالمجموع ستة طرق.

وقال في «المعالم»: «واعلم⁽¹⁾ أنه إنما يستدل على وجود الصانع، إما بالإمكان، أو بالحدوث، وعلى التقديرين: إما⁽²⁾ في الذوات أو في الصفات»⁽³⁾. فهذه أربع طرق:

▪ الطريق الأول: الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الذوات: لا شك أن الحقائق والماهيات موجودة، فكل موجود إما أن يكون قابلاً للعدم، أو لا؛ فإن لم يقبل العدم، كان الموجود هو واجب الوجود، وهو المطلوب.

[ص: 129] وإن كان قابلاً للعدم كانت / حقيقته بالنسبة إلى الوجود والعدم على السوية، وكل من كان كذلك، لم يكن وجوده راجحاً على عدمه إلا لمرجح، وذلك المرجح لا بد أن يكون موجوداً، وهو إن كان ممكناً، عاد الكلام فيه، ولزم إما الدور أو التسلسل، وهما محالان، فلا بد من الانتهاء إلى واجب الوجود لذاته⁽⁴⁾.

▪ الطريق الثاني: الاستدلال بحدوث الأجسام على إثبات واجب الوجود:

وهي طريق الخليل - عليه السلام - حين استدل بأقول⁽⁵⁾ الشمس والقمر على حدوثهما في قوله: ﴿لَا حِجْبُ لِآلِإِلَهِينَ﴾⁽⁶⁾، وأثنى الله - تعالى - عليه بها، فقال: ﴿وَتِلْكَ

(1) سقطت من (ر).

(2) زاد في (ر): أن يكون.

(3) انظر: الرازي، كتاب معالم أصول الدين، تح: سميع دغيم، ص: 33.

(4) راجع: الرازي، المعالم، ص: 33-34.

(5) زاد في (ر): الكوكب.

(6) الأنعام/ 77.

حُجِّتْنَا ۖ أَتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ⁽¹⁾. وهذه الطريقة هي التي اعتمدها جمهور المتكلمين من الأشعرية والمعتزلة، وتقريرها: أن العالم محدث، وكل محدث فله محدث، فالعالم له محدث.

أما بيان المقدمة الأولى وهي: أن العالم محدث، فقد تقدّم أن الجواهر والأعراض وما تتركب منها حادث.

وأما بيان المقدمة الثانية وهي⁽²⁾: أن كل محدث فله محدث، فللناس في بيانها وجهان:

- أحدهما: أن كل محدث فهو جائز الوجود لذاته، وكل ما كان جائز الوجود لذاته فهو مفتقر إلى المؤثر.

وإنما قلنا: إن كل⁽³⁾ ما كان محدثاً فهو جائز الوجود لذاته؛ لأن كل ما كان محدثاً فقد كان قبل وجوده معدوماً، ولو لم تكن ماهيته قابلة [للعدم]⁽⁴⁾، لما كان معدوماً.

وأيضاً، فإن كل محدث، فإنه بعد حدوثه موصوف⁽⁵⁾ بالوجود، ولو لم تكن ماهيته قابلة للوجود، لما كان كذلك. فثبت أن كل ما كان محدثاً، فإن ماهيته قابلة للوجود والعدم، ولا معنى للممكن إلا ذلك. فثبت أن كل محدث، فإنه ممكن الوجود والعدم لذاته.

(1) الأنعام/ 84.

(2) سقطت من (ق)، وفي (م): وهو.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) سقطت من الأصل.

(5) في الأصل: موصوفاً.

وأما [إن كان ممكناً]⁽¹⁾، فإنه مفتقر إلى المؤثر؛ فلأنه لما كان قابلاً للوجود والعدم، فلولا أن مرجحاً رجح أحد الطرفين على الآخر، وإلا لم يكن ترجيح أحدهما على الآخر أولى من العكس، والعلم بذلك ضروري.

- [الوجه الثاني: أن العلم باحتياج المحدث إلى المؤثر علم ضروري]⁽²⁾، والذي يدل على ذلك أن كل مَنْ رأى بناءً اضطر إلى العلم بأن له بانياً وصانعاً، حتى إن من جَوَّز حدوث ذلك البناء، لا عن فاعل، كان محكوماً عليه بالجنون. فعلمنا أن هذه المقدمة بديهية.

▪ الطريق الثالث: الاستدلال على إثبات واجب الوجود بإمكان الأعراض.

وتقريره أن يقال: الأجسام متساوية في الجسمية، ومتى كان الأمر كذلك، فاختصاص كل واحد منها⁽³⁾ مما له من الصفات يكون جائزاً؛ لأن كل ما صح على الشيء صح على مثله. وإذا كان كذلك، افتقر كل واحد من الأجسام في اتصافه بصفته المخصوصة إلى مرجح ومختص؛ وذلك المرجح لا بد أن يكون واجب الوجود لذاته، وإلا لزم الدور أو التسلسل، وهما محالان.

▪ الطريق الرابع: الاستدلال على إثبات واجب الوجود بحدوث الأعراض.

والعلماء حصروا ذلك في نوعين: دلائل الأنفس، ودلائل الآفاق.
أما دلائل الأنفس: فهي الاستدلال بتكوين الإنسان من النطفة، والله - تعالى - ذكر

(1) في الأصل و(ر): وأما أن كل ممكن، (ق): وأما كل ممكن.

(2) ساقط من (ر).

(3) في الأصل: منها.

هذه الدلالة في كتابه العزيز في آيات كثيرة، وتقريرها أن يقال: النطفة جسم متشابه⁽¹⁾ الأجزاء في الصورة والشكل، ومختلفة الطبيعة في الخلقة. ويدلّ على ذلك ما رُوي⁽²⁾ في الخبر، أن بدن الإنسان مركب من أعضاء مختلفة في الكيفية⁽³⁾ والكمية، فهذه أعراض حادثة، والعبد غير قادر عليها، فلا بد من فاعل آخر يكون واجب الوجود.

وأما دلائل الآفاق: فكما قال - تعالى - ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَقَاِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾⁽⁴⁾، وهي: سُفُلِيَّةٌ، وَعُلُوِّيَّةٌ:

- فالسُّفُلِيَّة: مجامعها⁽⁵⁾ الاستدلال بأحوال الحيوان والنبات والمعادن.

- والعلوية⁽⁶⁾: مجامعها⁽⁷⁾ الاستدلال بأحوال الأفلاك.

(1) (ر): متساوي.

(2) (ق): ورد.

(3) (ر): الطبيعة.

(4) فصلت/ 53.

(5) (ر): جامعها.

(6) سقطت من (ق).

(7) (ر): جامعها.

الفصل الثاني:

[هل وجوده -تعالى- زائد على ذاته؟]

إذا ثبت أن⁽¹⁾ صانع العالم موجود، فهل وجوده زائد على ذاته أم لا؟

قال صاحب «التذكرة»، «اختلف فيه على أربعة أقوال:

[ص: 130] - أحدها: أن الوجود نفس / الموجود، وهو مذهب أهل السنة، لا خلاف بينهم في ذلك.

- وثانيها: قول المعتزلة: "إن الوجود حال للموجود زائد على وجوده".

- وثالثها: قول الكرامية: "إن الموجود موجود بوجوده، ووجوده معنى زائد على ذاته كعلمه وقدرته".

- ورابعها: قول الفلاسفة: "إن الوجود في الحوادث حال زائد على نفس الموجود، وفي القديم نفس الموجود"⁽²⁾.

وقال شمس الدين الأصبهاني: «اختلف الناس في الوجود:

ف قيل: "إنه طبيعة واحدة في الواجب والممكن"، وهذا مذهب من قال [بأن الوجود زائد على الماهية.

وقيل: "إنه طبائع مختلفة"، وهذا مذهب من قال⁽³⁾: إن وجود كل شيء هو عين ذاته؛ وهو مذهب الأشاعرة، والأول مذهب المعتزلة».

وقالت الفلاسفة: "إن الوجود زائد على الموجود في⁽⁴⁾ الممكن دون الواجب"⁽⁵⁾.

(1) سقطت من (م).

(2) انظر: ابن سينا، عيون الحكمة، تح: عبد الرحمن بدوي، ص: 22.

(3) ما بين المعقوفتين سقط من (ق).

(4) سقطت من (ر).

(5) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، تح: محمد عابد الجابري، ص: 408.

فعلى القول الأول: لفظ الوجود من الألفاظ المتواطئة.

وعلى الثاني: ⁽¹⁾ من الألفاظ المشتركة.

وعلى الثالث: من الألفاظ المشككة.

وأما سيف الدين فجعل هذه المسألة مسألتين:

- الأولى: وجود واجب الوجود، هل هو نفس ذاته، أو زائد على ذاته.

ذهب الأشاعرة والفلاسفة وبعض المعتزلة إلى أن وجود واجب الوجود [لا يزيد

على] ⁽²⁾ ذاته ⁽³⁾، وخالفهم في ذلك طائفة [من المتكلمين].

ونسبه غيره للقاضي أبي بكر، وإمام الحرمين.

- المسألة الثانية: وجود واجب الوجود، هل هو مشارك لوجود الممكنات في المعنى

أم لا؟

«اختلف في ذلك، فذهب أبو الحسن الأشعري، وأبو الحسين البصري إلى أنه غير

مشارك لها في [المعنى، وإنما هو مشارك لها في] ⁽⁴⁾ الاسم ⁽⁵⁾.

وذهب الخدّاق من الفلاسفة، وبعض المتكلمين، إلى أن المفهوم من الوجود في الكل

واحد» ⁽⁶⁾.

احتج الأشعرية بوجوه:

♦ الحجة الأولى: أن الوجود مقول على القديم والحادث بطريق الحقيقة إجماعاً.

ولو لم يصدق عليهما بطريق الاشتراك اللفظي، لزم أن يكون صدقُهُ عليهما إما

(1) زاد (م) أنه في هذا الموضع وما يليه.

(2) في غير الأصل: هو عين ذاته.

(3) زاد الآمدي: «بل ذاته وجوده، ووجوده ذاته»: الأبيكار: 1/ 255.

(4) سقط في الأصل، وأثبت من (ق) و(ر).

(5) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 100، والآمدي، أبحار الأفكار: 1/ 260 وما بعدها.

(6) الآمدي، أبحار الأفكار: 1/ 260 وما بعدها، وانظر أيضاً: الرازي، كتاب الأربعين، ص: 100.

بطريق المجاز فيهما، وهو خلاف الإجماع، [أو بطريق المجاز في أحدهما دون الآخر، وهو خلاف الإجماع]⁽¹⁾ أيضاً، أو بطريق الاشتراك المعنوي. فيلزم التواطؤ، والخصر ضروري. [والإلزامات الثلاثة كلها باطلة بالإجماع]⁽²⁾، فصَحَّت الملازمة؛ وهو أنه لو لم يصدق الوجود على القديم والحادث بالاشتراك اللفظي، يلزم صدق الوجود على الواجب والحادث بطريق التواطؤ، واللازم باطل؛ لأن مدلول [الوجود: إما الذات، وإما صفة زائدة على الذات، وهي صفة الوجودية. وأياً ما كان، فالاشتراك معنوي]⁽³⁾.

أما إذا كان الذات، فذات الباري - تعالى - مخالفة لسائر الذوات، فلا⁽⁴⁾ اشتراك بين الواجب والحادث، فلا يصدق الوجود على ذاتيهما بطريق التواطؤ، فينتفي اللازم.

وأما إذا كان الوجود للصفة، فالاختلاف⁽⁵⁾ [حاصل في]⁽⁶⁾ تلك الصفة في القديم والحادث؛ لكونها واجبة في القديم، وممكنة في الحادث. وإذا كانت مختلفة، لم تكن مشتركة اشتراكاً معنوياً، فلا يصدق الوجود عليهما بطريق التواطؤ.

♦ الحجة الثانية: أن الوجود نفس الوجود، وأنه لا شركة إلا في اللفظ؛ وذلك أنك إذا علمت وجود شيء لم يصحّ منك الجهل بذاته، وإذا علمت ذاته فقد علمت وجوده. ولو كانا معلومين، لكانا غير متلازمين على أصل الخصم، ويجوز اجتماعهما

(1) ساقط من (ق).

(2) في (ق) و(ر) و(م): وانتفاء الثلاثة بالإجماع.

(3) (ق) و(ر): فلا اشتراك معنوياً، وفي (ر): معنوي.

(4) ساقط من (م).

(5) في الأصل: فلاختلاف؟؟، (ر): فاختلاف.

(6) زيادة لاستكمال المعنى.

وافتراقهما، فيؤدي إلى أن يكون عالما بذات الشيء جاهلا بوجوده، أو عالما بوجوده، جاهلا بذاته، وذلك محال.

♦ الحجة الثالثة: أن نقول: لو كان الوجود وصفا مشتركا، لكان مغايرا للماهية [لا محالة؛ لأن الماهية من حيث هي تلك الماهية غير مشترك فيها، والوجود من حيث هو مشترك فيه بين سائر الماهيات]⁽¹⁾.

ويمتنع أن يكون ما به الاشتراك هو ما وقع به الاختلاف؛ فإذا كان الوجود مشتركا فيه، لزم بالضرورة / أن يكون مغايرا للماهية. [ص: 131]

إذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول: قيام الوجود بالماهية، إما أن يكون مشروطا [بكون الماهية موجودة، أو لا يكون مشروطا.

فإن كان الأول: فإما أن يكون مشروطا]⁽²⁾ بهذا الوجود أو بوجود آخر، والأول محال؛ لأن الشرط مقدم⁽³⁾ على المشروط بالذات، فلو كان الشيء شرطا لنفسه، لزم تقدّم الشيء على نفسه، وهو محال. وإن كان الثاني: لزم أن يكون الشيء موجودا بوجودين، ثم يُنقل الكلام إلى الوجود الذي جعلناه شرطا، ويرد التقسيم بعينه⁽⁴⁾.

وإن كان الثاني: لزم قيام الصفة الثبوتية بما ليس بموجود، وذلك محال.

♦ الحجة الرابعة: أن الوجود لو كان زائدا على الماهية، فلا يخلو إما أن يكون ثابتا، أو لا.

والأول: يوجب التسلسل.

(1) ساقط من (ق).

(2) سقط ما بين المعقوفتين من (م).

(3) (م): متقدم.

(4) سقطت من (ر).

والثاني: يقتضي أن يكون⁽¹⁾ الوجود معدوماً، فيكون الوجود معدوماً؛ لأن الوجود هناك ليس إلا الماهية والوجود، وكل واحد منهما ليس أمراً وجودياً، وهو محال بالضرورة⁽²⁾.

♦ الحجة الخامسة: لو كان الوجود مشتركاً، يلزم أن يكون كل ما جاز [على الوجود، جاز]⁽³⁾ على غيره، وما وجب له، وجب لغيره. وما استحال عليه، استحال على غيره؛ فيلزم أن يكون جميع الموجودات واجبة، ممكنة، وقديمة، وحادثة، وكل ذلك محال.

احتج من قال بأن الوجود زائد، وأنه مقول على الواجب والممكن بطريق التواطؤ: وهو مذهب القاضي أبي بكر، وإمام الحرمين بحجج:

♦ الحجة الأولى: قال الإمام فخر الدين: «اتفق الحكماء على أن الوجود بديهي التصور، والدلائل العقلية ناطقة⁽⁴⁾ بذلك.

واتفق الحكماء⁽⁵⁾ على أن كنه الله - تعالى - غير معلوم للبشر، والبراهين العقلية ناطقة⁽⁶⁾ بذلك.

وإذا كان الوجود معلوم التصور، وحقيقة الحق غير معلومة التصور، وجب أن تكون حقيقته غير الوجود⁽⁷⁾»⁽⁸⁾.

(1) سقطت من (ق).

(2) سقطت هذه الكلمة من (م).

(3) سقط من (ق).

(4) (ق): قاطعة.

(5) (ر): العلماء.

(6) (ق): قاطعة.

(7) (ق) و(ر): غير وجوده.

(8) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 102.

♦ الحجة الثانية: ثبت في علم المنطق، أن الوجوب والإمكان والامتناع كيفيات لِنَسَبِ المحمولات إلى الموضوعات؛ مثلاً إذا قلنا: "يجب أن يكون البارئ - تعالى - موجوداً"، فالبارئ هو الموضوع، والموجود هو المحمول. واستناد⁽¹⁾ الوجود إلى تلك الحقيقة هي النسبة، [وهي المسماة بالرابطة، ثم هذه النسبة موصوفة بالوجوب، وهذا]⁽²⁾ الوجود⁽³⁾ كيفية لها⁽⁴⁾. وإذا كان الأمر كذلك، لم يصبر إثبات وجوب الوجود في حقه - تعالى - معقولا، إلا إذا قلنا: إن حقيقته مغايرة لوجوده.

♦ الحجة الثالثة: قالوا: لا خفاء بصحة قول القائل: ذات واجب الوجود موجودة، وهو حكم تصديقي يستدعي محكوماً به⁽⁵⁾، ومحكوماً عليه. فلو كانت ذاته وجُودَه، كان حاصل القضية: ذاته [ذاته]⁽⁶⁾، أو وجودُه وجودَه، وهو هدر من الكلام.

♦ الحجة الرابعة: إنا نتصور الحقيقة، ونشك في كونها موجودة أو معدومة، والمعلوم غير المشكوك فيه؛ فالوجود زائد على الماهية.

♦ الحجة الخامسة: أن الوجود أوليُّ التصور، ولو لم يكن مشتركاً، لم يكن الأمر كذلك؛ لأن وجود كل شيء، إذا كان عين⁽⁷⁾ حقيقته، وتلك الحقيقة غير أولية [التصور]⁽⁸⁾، فالوجود يمتنع أن يكون أولى التصور.

(1) (ق): وإسناد.

(2) إضافة من "كتاب الأربعين" الذي ينقل عنه اليفرنى هنا، ص: 102.

(3) في غير (ق) و(ر): الوجود.

(4) انظر: الرازي، كتاب الأربعين، ص: 102.

(5) سقطت من (ر).

(6) سقطت من الأصل.

(7) (ق) و(ر): غير.

(8) سقطت من الأصل: وأثبتت من (ق) و(ر).

♦ الحجة السادسة: أن من قال: الوجود غير مشترك فيه بين الماهيات، يلزمه الاعتراف بأنه مشترك فيه بين الماهيات من حيث لا يشعر به؛ فإن حُكِّمَ بأنه غير⁽¹⁾ مشترك فيه غير مقتصر على وجود واحد، بل على كل موجود. فلو كان الوجود مخالفاً، كان يحتاج أن يبرهن على كل واحد من وجودات الماهيات أنه غير مشترك. لكن ليس الأمر كذلك؛ فإن الخصم يعترف بأن حجته على أن الوجود غير مشترك. فإذن⁽²⁾، الوجود مشترك في جميع الموجودات.

♦ الحجة السابعة: أنه يشبه بأن العلم بكون⁽³⁾ الوجود مشتركاً من قبيل الأوليات.

بيانه: أنا إذا نسبنا موجوداً إلى معدوم، لم⁽⁴⁾ تحصل بينهما مناسبة ومشاركة في التحقيق والثبوت، وإذا نسبنا موجوداً إلى موجود؛ فإما أن يكون بينهما المناسبة [ص: 132] والمشاركة ما بين الموجود والمعدوم، / وإما أن لا يكون كذلك.

فإن كان حال⁽⁵⁾ الموجود مع الموجود في عدم المشاركة، كحال الموجود مع المعدوم، فهو باطل بالضرورة؛ لأن صريح العقل حاكم بفساد ذلك. وإن كان بين الموجودين من المشابهة ما ليس بين الموجود والمعدوم، فذلك اعتراف بأن أصل الوجود مشترك فيه.

♦ الحجة الثامنة: أن صريح العقل قاضٍ بأنه لا واسطة بين النفي والإثبات، ولولا أن المفهوم من الوجود واحد، وإلا لبطل الحصر⁽⁶⁾.

(1) سقطت من (م).

(2) (ر): فإن.

(3) في الأصل: يكون.

(4) سقطت من (ر).

(5) سقطت من (ر).

(6) انظر: الرازي، كتاب الأربعين، ص: 56.

مثاله: إذا قلنا: الأمر: إما نفي، وإما وجود. [فلو لم يكن الوجود مشتركاً، لكان نفس الماهية، فيصير قولنا: "الأمر: إما نفي، وإما وجود"⁽¹⁾ نازلاً منزلة قولنا: "الأمر: إما نفي وإما سواد". ومعلوم أن هذا لا يفيد الحصر.

♦ الحجة التاسعة: أنه يمكن تقسيم الموجود إلى الواجب، والممكن، والقديم، والحادث. والوجود مورد القسمة.

وهذا التقسيم قد شهد العقل بصحته، وإذا ثبت هذا⁽²⁾، فنقول: التقسيم الصحيح يستدعي أمراً⁽³⁾ مشتركاً بين القسمتين، ولهذا لا يصح أن يقال: الحيوان إما أن يكون غداً أو حجراً، فلو لا أن الواجب والممكن يشتركان في الوجود، وإلا لما صح ذلك⁽⁴⁾.

♦ الحجة العاشرة: أنه لو كان الوجود نفس الذات، لكان مسمى الذات واحداً، ويلزم منه أن كل ما ثبت لبعض الذوات أن يكون ثابتاً للآخرى ضرورة، للاتحاد في المقتضى، ويلزم أن يكون واجب الوجود ممكناً لذاته، أو الممكن لذاته واجب الوجود لذاته؛ وهو قلبٌ للحقائق.

واعلم أن الإمام فخر الدين اختار هذا المذهب في «المحصل»⁽⁵⁾ وفي «الأربعين»⁽⁶⁾، وهو مذهب الفلاسفة⁽⁷⁾، والمعتزلة⁽⁸⁾.

(1) ما بين المعقوفتين سقط من (ر).

(2) سقطت من (ق).

(3) سقط من (ر).

(4) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 57.

(5) انظر: الرازي، المحصل، ص: 96-97.

(6) انظر: الرازي، كتاب الأربعين، ص: 100.

(7) (ر): الكرامية.

(8) سقطت من (ق) و(م).

الفصل الثالث:

إذا ثبت أن صانع العالم موجود

لا بد أن يكون واجب الوجود لذاته غير مستفاد

وجوده من وجود غيره.

والدليل على ذلك، أنا لا نشك في وجود موجودات كثيرة؛ كالسماء، والأرض، والنبات، والحيوان، والإنسان، وغير ذلك مما لا يحصى كثرة⁽¹⁾، فإما أن يكون من جملة الموجودات موجود هو واجب الوجود لذاته، وإما أن يكون جائز الوجود. فإن كان الأول، فهو المطلوب؛ لأن حقيقة واجب الوجود هو الموجود⁽²⁾، الذي لا يقبل العدم مطلقاً، لا العدم السابق، ولا اللاحق.

وإن كان الثاني، كان وجوده مستفاداً من غيره؛ فإما أن يدور، أو يتسلسل [إلى ما لا نهاية له، والدور والتسلسل]⁽³⁾ باطلان، فإذاً لا بد أن يكون في الموجودات واجب الوجود لذاته، وهو الله - تعالى -.

ويعتبرون عن هذا الدليل بعبارة أخرى، وهو أن يقال:

المقتضي لهذا العالم، لا يخلو إما أن يكون واجب الوجود، أو جائز الوجود. باطل أن يكون جائز الوجود؛ إذ لو كان كذلك؛ لافتقر إلى مُقتَضٍ، وذلك المقتضي إلى مقتض، ويلزم منه إما الدور، أو التسلسل، وهما محالان. وإذا بطل أن يكون جائز الوجود، تعيّن أن يكون واجب الوجود؛ إذ لا واسطة بين الجائز والواجب في المقتضي.

(1) سقطت من (م).

(2) في الأصل: هو الوجود.

(3) سقطت من (ق).

الفصل الرابع:

حقيقة واجب الوجود: هل هي الآن معلومة للبشر، أم لا؟

قال الإمام فخر الدين: «ذهب ضرار⁽¹⁾ من المتقدمين، وأبو المعالي والغزالي من المتأخرين، إلى أنها غير معلومة، وهو قول الحكماء. وذهب جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة إلى أنها معلومة لنا⁽²⁾. والمختار أنها غير معلومة. ويدل عليه وجوه⁽³⁾».

♦ الحجة الأولى: أن المعلوم منه - سبحانه وتعالى - عند البشر ليس إلا الوجود، أو كفيات الوجود؛ وهي الأزلية، والأبدية، والوجوب، أو⁽⁴⁾ صفات السُّلوب، والإضافات. والعلم بهذه الأمور مغاير للعلم بالذات، أما العلم بالوجود كما إذا استدللنا بوجود الممكنات على وجود⁽⁵⁾ واجب الوجود، علمنا أنه موجود. وأما السُّلوب، فكقولنا: "إنه ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض"، ولا شك أن الماهية مغايرة / لسلب ما عداها عنها.

[ص: 133]

وأما الإضافات، فكقولنا: "عالم"، و"قادر"، و"مريد"، فنستدل على وجود هذه

(1) (م): حذاق. وضرار بن عمرو من رؤوس المعتزلة، شيخ الضرارية. قال الذهبي: «فمن نحلته قال: يمكن أن يكون جميع الأمة في الباطن كفارا لجواز ذلك على كل فرد منهم. ويقول: الأجسام إنما هي أعراض مجتمعة، وإن النار لا حر فيها، ولا في الثلج برد، ولا في العسل حلاوة، وإنما يخلق ذلك عند الذوق واللمس». مات زمن الرشيد، انظر: سير أعلام النبلاء: رقم: 1712 / 8 / 530.

(2) الرازي، المحصل، ص: 271.

(3) زاد في (ر): من الحجاج.

(4) سقطت من (ر).

(5) في (ر): وجوب.

الصفات بآثارها، وهي غير معلومة الحقائق لنا، والمعلوم لنا إنما هي آثارها؛ وهي صدور الأفعال، والأحكام، والتخصيص⁽¹⁾.

وإذا كانت الصفات مجهولة⁽²⁾، فالموصوف بها أخرى، وبتقدير أن تكون معلومة لا يلزم من العلم بالصفات العلم بالموصوف على سبيل التفصيل⁽³⁾.

♦ الحجة الثانية: أن ذاته مخالفة لسائر الذوات، وكل ما نعلمه [من كونه موجوداً، وعالمًا، وقادراً، فغير مانع من وقوع الشَّرْكَه فيه. وإذا كانت ذاته مانعة من وقوع الشركة فيها، وكل ما نعلمه]⁽⁴⁾ منه فغير مانع من وقوع الشركة فيه، فذاته غير معلومة⁽⁵⁾.

♦ الحجة الثالثة: أن ذات الله - تعالى - غير متناهية، والعقل⁽⁶⁾ متناهٍ، وإدراك غير المتناهي بالمتناهي محال.

♦ الحجة الرابعة: قوله - تعالى -: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾⁽⁷⁾.

♦ واحتج القائلون بكونها معلومة بوجوه:

♦ أحدها: أنا نحكم على تلك الذات بالوجود، والقدم، وسائر صفات الكمال، وسلب صفات النقص. فلو لم تكن الذات متصورة معلومة، وإلا لم يصح الحكم عليها بهذه الصفات.

(1) سقطت من (ق).

(2) (ق): محمولة ٩٩.

(3) راجع: الرازي، كتاب الأربعين، ص: 215.

(4) ما بين المعقوفتين سقط من (ق).

(5) راجع: الرازي، كتاب الأربعين، ص: 216.

(6) في الأصل: والفعل.

(7) طه/ 107.

- ♦ وثانيها: أنا نعرف⁽¹⁾ وجوده، ووجوده عين ذاته. فيلزم أن تكون ذاته معلومة؛ وإلا كان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد معلوما مجهولا، وذلك محال⁽²⁾.
- ♦ وثالثها: أنا لا نشك أنه معلوم الوجود؛ فإن كان الوجود نفس الذات، فذاته معلومة الوجود.

وإن كان زائدا على الذات، فالحكم بأن وجوده زائد على ذاته حكم تصديقي يستدعي تصور المحكوم عليه.

وعلى كلا التقديرين⁽³⁾، فيجب أن تكون ذاته متصورة.

الفصل الخامس:

في خواص واجب الوجود

وهي تسعة⁽⁴⁾:

⊗ الخاصية الأولى: الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره.

اعلم أن واجب الوجود له معنيان:

- أحدهما: أن يستحق الوجود من⁽⁵⁾ ذاته.

- والثاني: عدم احتياجه في وجوده إلى غيره، ويسمى بالاستغناء المطلق.

إذا عرفت هذا فنقول:

يستحيل أن يكون واجبا لذاته، وواجبا لغيره.

[أما الأول: فلأن الواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير، والواجب بغيره الذي هو

(1) (م): نعلم.

(2) انظر: الرازي، كتاب الأربعين، ص: 216.

(3) في الأصل: التقدير؟؟.

(4) (ق): تسع.

(5) (ق): في.

معلول لغيره، يرتفع بارتفاع ذلك الغير. فلو كان الشيء الواحد⁽¹⁾ واجبا لذاته، وواجبا لغيره⁽²⁾، يلزم أن يحكم عليه العقل بأنه لا يرتفع بارتفاع الغير؛ نظرا إلى كونه واجبا [لذاته، وأن يحكم عليه بأنه يرتفع بارتفاع الغير؛ نظرا إلى كونه واجبا]⁽³⁾ لغيره، ومعلولا له، فيلزم الجمع بين النقيضين، وهو محال⁽⁴⁾.

وأما الثاني: فلأن الواجب بغيره ممكن بذاته، فلو كان الشيء الواحد واجبا لذاته، واجبا بغيره، يلزم أن يكون الشيء⁽⁵⁾ الواحد واجبا وممكنا، وهو محال.

⊗ الخاصية الثانية: الواجب لذاته لا يتركب عن غيره؛ لأن المركب محتاج إلى جزئه، وجزؤه غيره، فالمركب محتاج [للغير، والمحتاج]⁽⁶⁾ إلى الغير ممكن لذاته، فإذاً، واجب الوجود لذاته ممكن لذاته، هذا خلف⁽⁷⁾.

⊗ الخاصية الثالثة: الواجب لذاته لا يكون جزءا من غيره؛ لأنه لو كان كذلك، فإما أن يكون بينه وبين الجزء الآخر من المركب ملازمة [أولا]⁽⁸⁾.

والأول باطل؛ لأن الواجب لذاته لا ملازمة⁽⁹⁾ له بالغير.

وإن كان الثاني، كان كل واحد منهما مستغنيا عن الآخر من كل وجه، فلا تجب مقارنتهما، فلا يكون بينهما ملازمة.

(1) سقطت هذه الكلمة من (م).

(2) ما بين المعقوفين سقط من (ر).

(3) ساقط من (ق).

(4) راجع: الرازي، المحصل، ص: 95.

(5) سقطت من (ق).

(6) سقطت من (ق).

(7) راجع: الرازي، المحصل، ص: 95.

(8) زاد (ر) و(م): تكون.

(9) ساقط من (ق).

✽ الخاصية الرابعة: [الواجب لذاته]⁽¹⁾ لا يجوز أن يكون وجوده زائداً على ذاته، وقد تقدم الكلام على هذه الخاصية.

✽ الخاصية الخامسة: الواجب لذاته لا يجوز [إن وجد شيء زائداً]⁽²⁾ على ذاته⁽³⁾. اعلم⁽⁴⁾ أن الحكماء زعموا أن الوجوب نفس ذات الواجب، وليس هو جزؤه ولا صفة من صفاته، بناءً على أن الوجوب أمرٌ ثبوتيٌّ. وأما المتكلمون فزعموا أنه أمرٌ عدمي، وهو عبارة عن عدم احتياجه في وجوده إلى الغير. وإذا تقرر، هذا فنقول:

الدليل على بطلان مذهب الفلاسفة، أن بتقدير أن يكون / الوجوب وصفاً ثبوتياً، [ص: 134] يمتنع أن يكون خارجاً [[عن الذات]؛ لأن كل ما كان خارجاً عن الذات، لا يخلو إما أن يكون مستقلاً عن الذات، أو لا. فإن كان مستقلاً، لا يكون الوجوبُ وصفاً لها، وإن لم يكن مستقلاً، كان متوقفاً على غيره]⁽⁵⁾. والمتوقف⁽⁶⁾ على الغير ممكن لذاته؛ فإذا: الوجوب ممكن لذاته، فيصح عليه العدم. وإذا جاز العدم على الوجوب، جاز على الذات. وأيضاً، إذا كان الوجوب ممكناً، والذات إنما صارت واجبةً بالوجوب، فإذا جاز عدم الوجوب، جاز عدم الذات بطريق الأولى. واحتج المخالف على أن الوجوب أمرٌ ثبوتي، وأنه لا يجوز أن يكون وصفاً داخلياً في

(1) (م): الواجبة.

(2) في الأصل: إن وجد شيء زائداً.

(3) (ق): لذاته.

(4) (ر): فاعلم.

(5) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) و(م).

(6) في الأصل: والتوقف.

ذات الواجب بأن قال:

القضايا العقلية [ثلاثة]⁽¹⁾: الوجوب، والامتناع، والإمكان. وإذا ثبت هذا، فنقول: إن هذه الأمور الثلاثة كيفيات⁽²⁾ لانتساب المحمولات إلى الموضوعات. مثال ذلك قولنا: الإنسان واجب أن يكون حيوانا، ويمتنع أن يكون حجرا، ويمكن أن يكون كاتباً. وإذا ثبت هذا، [فنقول: كيفية النسبة متأخرة عن النسبة]⁽³⁾، والنسبة متأخرة عن المنتسبين اللذين هما: المحمول، والموضوع. والمتأخر عن المتأخر أولى أن يكون متأخراً، فإذاً، الوجوب متأخر عن ذات واجب الوجود بمرتين، [وهو محال]⁽⁴⁾، [فلو كان الوجوب نفس الذات]⁽⁵⁾، لزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتين، وهو محال]⁽⁶⁾. ومعلوم أن الوجوب لا يكون جزءاً من ذات الواجب؛ لأن الواجب لا يكون مركباً.

فإذاً لم يبق إلا أن يكون الوجوب زائداً على الذات، وهو المطلوب. والجواب: أن الحمل⁽⁷⁾ في ذات الواجب من قبيل الحمل اللفظي⁽⁸⁾، فزال السؤال.

⊗ الخاصية السادسة: الوجوب بالذات لا يكون مشتركاً بين اثنين؛ لأنه لو كان كذلك، لكان⁽⁹⁾ كل واحد منهما مركباً عما به الاشتراك، وما به الامتياز، وكل

(1) سقطت من الأصل.

(2) سقطت من (م).

(3) في (ق) و(م): فكيفيته أنه نسبة متأخرة على أنه نسبة.

(4) سقطت من (ق) و(م).

(5) (ق) و(م): الوجود.

(6) سقطت من الأصل.

(7) (ق) و(م): المثل.

(8) (ق) و(م): المثل.

(9) (م): لزم.

مركب مفتقر، وكل مفتقر ممكن، ولا شيء من الواجب لذاته ممكن لذاته⁽¹⁾.

⊗ الخاصية السابعة: وقوع لفظ الواجب على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك اللفظي، لا بالاشتراك المعنوي، وإلا فالوجوب⁽²⁾ بالذات مركب، فيكون ممكنا، وذلك محال⁽³⁾.

⊗ الخاصية الثامنة: الواجب لذاته واجب من جميع جهاته؛ إذ لو كان واجبا من بعض الجهات، وممكنا من بعضها، لكانت ذاته موقوفة على الغير، وذلك محال⁽⁴⁾.

قال قطب الدين المصري: «معنى قول الإمام الفخر: «واجب من جميع جهاته»؛ أي واجب في ذاته، وفي صفات ذاته، على وجه لا يحتاج إلى غيره⁽⁵⁾، لا في ذاته ولا في صفاته، سواء كانت الصفات سلبية، أو ثبوتية»⁽⁶⁾.

⊗ الخاصية التاسعة: «الواجب لذاته لا يصح عليه العدم؛ إذ لو صح، لكان وجوده متوقفا على عدم سبب عدمه، والمتوقف على الغير ممكن بالذات، والواجب بذاته لا يكون ممكنا بذاته»⁽⁷⁾.

قال قطب الدين: «تقرير ما ذكره الإمام، أنه لو صح العدم على الواجب لذاته، لا يخلو إما أن يفتقر إلى سبب تقدمه، أو لا يفتقر إليه.

(1) راجع: الرازي، المحصل، ص: 97.

(2) (ق) و(م): الواجب.

(3) راجع: الرازي، المحصل، ص: 99.

(4) راجع: الرازي، المحصل، ص: 99.

(5) (ق) و(م): تمييزه.

(6) قطب الدين المصري، شرح محصل الرازي (مخطوط)..

(7) راجع: الرازي، المحصل، ص: 100.

والثاني: محال بالضرورة؛ لأن الممكن لا بد له من مؤثر، سواء كان في طرف الوجود أو العدم.

وأما إن كان له سبب موجود⁽¹⁾، فواجب⁽²⁾ الوجود لا يخلو: إما أن يتوقف على انعدام سبب عدمه، أو لا يتوقف.

فإن لم يتوقف، لزم جواز وجوده [حال تحقق]⁽³⁾ سبب عدمه، لكن متى تحقق سبب عدمه لا بد أن يكون معدوما ضرورة؛ لأن العلة لا تتخلف عن المعلول، فيلزم أن يكون الشيء الواحد موجودا ومعدوما معا، وهو محال.

وأما إن توقف وجوده على انعدام سبب عدمه، فيجب أن يكون الواجب لذاته موقوفا على الغير، والواجب لذاته لا يحتاج في وجوده إلى غيره؛ لأن ذلك يجعله ممكنا، فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته، وهو محال.

فعلّم أن جواز العدم على الواجب لذاته يُفْضِي إلى هذه الأقسام الباطلة، فيكون القول بجواز عدمه باطلا⁽⁴⁾.

[دليل ثبوت الصانع]

قوله: «والدليل على ثبوت الصانع: أن العالم جائز وجوده، وجائز عدمه، فليس وجوده بأولى من عدمه، ولا عدمه بأولى من وجوده، فلما اختلف الوجود الجائز/بدلا من العدم المجوز، افتقر إلى مقتضى [ص: 135]

(1) سقطت من (ر).

(2) في الأصل و(ر): واجب.

(3) (ق): على.

(4) قطب الدين المصري، المصدر السابق..

وهو الفاعل المختار.

قال الشارح - عفا الله عنه -: اعلم أن الصانع هو الذي يُخْرِجُ الشيء من العدم [إلى الوجود]⁽¹⁾، وبمعناه: الفاعل، والمحدث، والموجد، والمنشئ، والمخترع، والكائن، و⁽²⁾العامل.

قال ابن العربي: «وهي من أسماء الأفعال، لم تَرُدْ في كتاب ولا سنة، فإذا وصف الرب - تعالى - بها كان حقيقة، وتطلق على المكتسب مجازاً»⁽³⁾.

والصانع مشتق من الصنع؛ وهو الفعل المتقن الجميل. يقال: صنع زيد صنيعاً؛ أي فعل فعلاً جميلاً، وأتقنه، وبالع في تحسينه، وصوّره صورة يعجز عنها غيره، قال - تعالى -: ﴿صَنَّ اللَّهُ إِلَٰهَ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾⁽⁴⁾.

وقوله: «والدليل على ثبوت الصانع»:

هذا إشارة منه إلى طائفة من الدهرية أنكروا وجود الصانع، وقالوا: كان هذا العالم في الأزل أجزاء ماثوثة تتحرك على غير استقامة، واختلطت اتفاقاً، فحصل منها العالم بشكله الذي نراه عليه، ثم دارت الأدوار، وكررت⁽⁵⁾ الأكوان، فحصلت المركبات.

وما قالوه باطل ببداهة العقول.

(1) سقطت من الأصل.

(2) زاد (ق) و(م): والعالم.

(3) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 2 / 316.

(4) النمل / 90.

(5) (ر): كورت.

قال الكتاني: «اعلم أن هذا الباب عظيمُ القَدْر، [كبير الخطر]⁽¹⁾، وعليه المدار، وبسببه جاء كل ما تقدم من الكلام [والأخبار؛ لأنه هو المطلوب، وإليه المقصد والمرغوب، وكل ما سبق]⁽²⁾ من الكلام، إنما هو طريق الدلالة إلى العلم بـ والوقوف على حقيقته؛ لأن الكلام قد تقدم على حدث العالم، واستبان بالبرهان أن فعل مصنوع، فيعلم بالضرورة أن الفعل المصنوع، لا بد له من فاعِلٍ فَعَلَهُ، وصا: صنعه؛ إذ من المستحيل أن يثبت فعلٌ لا فاعل له، ومصنوعٌ لا صانع له»⁽³⁾.

وقوله: «إن العالم جائز وجوده وجائز عدمه»:

هذا نص من الشيخ أبي عمرو على أن علة الحاجة إلى الفاعل، إنما هي الإمكان، الحدوث؛ لأن الجواز، والإمكان، والجائز، والممكن، بمعنى⁽⁴⁾ واحد، وقد تقدم الفر بين الإمكان، والحدوث.

والجائز: «هو الذي لا يلزم من⁽⁵⁾ وجوده، ولا من فرض عدمه، محال لذاته».

فقوله: «جائز وجوده»؛ احتراز من المستحيل؛ لأنه لا يمكن وجوده.

وقوله: «وجائز عدمه»؛ احتراز من الواجب؛ لأن عدمه محال.

واعترض على أبي عمرو قوله: «العالم⁽⁶⁾ جائز وجوده وجائز عدمه» وذل

من وجوه.

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) سقطت من (ق).

(3) ابن الكتاني، شرح البرهانية المفقود.

(4) في (ق) و(م): ليس بمعنى.

(5) زادوا في غير الأصل: فرض.

(6) سقطت من (ق).

- أحدها: أنه إذا كان وجوده وعدمه عارضين على حقيقته، والمحكوم عليه يجب تقرّره مع الحكم، فيلزم صحة تحقق ماهية العالم مع عدمه، وهو ليس من مذهبه أن المعدوم شيء⁽¹⁾.

- وثانيها: أنه أخذ في مُسمّى العالم الوجود، فيكون موجودا في حال كونه معدوما.

- والثالث: أنه جعل الجائز مترددا بين العدم والوجود، ولا يقال في العدم - إذا غلب على الوجود - أن المقتضي له فاعل مختار؛ لأن العدم ليس بفعل.

وقوله: «فلما اختص بالوجود الجائز بدلا من العدم المجوّز».

اعلم أن هذا الفعل يصح بناؤه للمفعول، [وللفاعل]⁽²⁾، لكن بناءه للمفعول أجود؛ لأنه يشعر بالافتقار إلى المخصّص من جهة لفظه، وبناءه للفاعل يدل عليه بمعقوله، لا بلفظه، وهذا كالحادث والمحدث؛ لأن كل واحد منهما يقتضي المحدث من جهة معقوله، لكن في المُحدث زيادة إشعار من جهة اللفظ بما هو اسم مفعول.

وقوله: «فلما اختص بالوجود الجائز بدلا من العدم المجوّز»:

[انظر كيف أطلق على الوجود «جائزا» وعلى العدم «مجوّزا». وإن كانا متساويين في المعقول، لكان في قوله «المجوّز»⁽³⁾ إشعار بـ«مجوّز»، وهو المقدّر له؛ لأن الحاصل الآن من العالم الوجود، والعدم غير حاصل، بل مقدّر ومجوّز الاستمرار عوضا من الوجود.

(1) في الأصل: شيء.

(2) سقطت من (ر) و(م).

(3) سقط ما بين المعقوفتين من الأصل.

وقوله: «افتقر إلى مقتضى»:

نقول: إنما⁽¹⁾ وجب افتقار العالم في ترجيح أحد طرفيه - وهو الوجود - إلى الفاعل؛ لأن طرفيه متساويان ككفتي الميزان، لا ترجيح لأحدهما على الآخر.

وترجيح أحد الجائزين⁽²⁾ [على الآخر]⁽³⁾ من غير مرجح محال؛ لأنه لو ترجح أحدهما، لكونه جائزاً، لترجحاً معاً، وفيه الجمع بين المتقابلين، وهو محال. فلذلك [ص: 136] احتاج/ أحد الجائزين في ترجيحه⁽⁴⁾ إلى مُقتضى.

ثم ذلك المقتضي، إما أن يكون نفياً، أو إثباتاً.

لا جائز أن يكون نفياً؛ لأن النفي عدم، والعدم لا يصح أن يكون فاعلاً⁽⁵⁾.

وإن كان إثباتاً، فلا يخلو: إما أن يقتضي بإيثار واختيار، أو لا⁽⁶⁾.

فإن كان [يقتضي بإيثار واختيار]⁽⁷⁾، [فهو واجب الوجود - ﷻ]، وهو المطلوب، وإن كان لا يقتضي⁽⁸⁾ [بإيثار واختيار]⁽⁹⁾، فلا يخلو⁽¹⁰⁾ أن يكون مما يجوز أن يمنعه مانع أو لا؛ فإن كان مما لا يمنعه مانع، فهو العلة - كما قالته الفلاسفة -، فنقول:

(1) (ق): إنه.

(2) (ق) و(م): الطرفين.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) سقطت من (ق).

(5) سقطت من (م).

(6) سقطت من (ق).

(7) سقطت من (ق) و(م).

(8) سقطت من (ر).

(9) سقطت من الأصل و(ق).

(10) زاد (ق) و(ر) و(م): إما.

العلة لا يخلو: إما أن تكون قديمة، أو حادثة.

فإن كانت قديمة، فيجب أن توجب وجود العالم أزلاً؛ لأن العلة العقلية⁽¹⁾ مقارنة لمعلولها، وذلك يفضي إلى القول بقدم العالم، وقد أقمنا الدليل على حدوثه.

وإن كانت العلة حادثة، افتقرت إلى محدث، وذلك يؤدي إلى الدور أو التسلسل، وهما محالان.

وإن كان المقتضي مما يجوز أن يمنعه مانع، فهو الطبيعة، - كما اعتقده الطبائيون -.

ثم لا يخلو أيضاً، أن تكون الطبيعة⁽²⁾ قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمة، فلا يخلو أن تكون منعها مانع أو لا.

فإن لم يمنعه مانع، [لزم أن توجب العالم أو لا، وذلك يفضي إلى قدم العالم، وقد قام الدليل على حدوثه.

وإن منعها مانع⁽³⁾، فلا يخلو ذلك المانع من أن يكون قديماً أو حادثاً:

فإن كان حادثاً والطبيعة قديمة، فيجب أن تقتضي العالم أزلاً، وذلك يفضي إلى القول بقدم⁽⁴⁾ العالم، وقد أبطلناه، ويلزم منه أيضاً التسلسل.

وإن كان المانع قديماً، استحال عدمه، - كما سبقت الدلالة عليه -، ولزم ألا تقتضي شيئاً، وألا يقع العالم، وقد وقع.

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) زاد (ق): إما.

(3) سقطت من (ق).

(4) (ق) و(ر) و(م): إلى قدم.

فبطل - إذن - أن يكون علة، وأن يكون طبيعة، فلزم أن يكون فاعلا مختارا، وهو المطلوب.

قوله: «وهو الفاعل المختار»:

يعني أن ذلك المقتضى، إذا لم يكن علة، ولا طبيعة، تعيّن أن يكون فاعلا بالاختيار. وأشار بذلك إلى بعض الفلاسفة الذين يقولون: "الإله موجب بالذات" - تعالى الله عن قولهم -.

والفاعل المختار هو الذي له أن يفعل، وأن لا يفعل. وإذا فعل، فله أن يقدم من يشاء، ويؤخر من يشاء، ويُعزّز من يشاء، ويُذلل من يشاء، ويفعل في كل شيء ما يشاء - سُبْحَانَ اللَّهِ -.

انتهى الكلام في الركن الأول وبالله - تعالى - التوفيق.

والركن الثاني: في الصفات⁽¹⁾

اعلم أن قبل الشروع في بيان ما ذكر⁽²⁾ أبو عمرو، لا بد من بيان أقسام الصفات، وحقيقة كل قسم منها.

[تقسيم الصفات عند المتكلمين]

فأما القائلون بنفي الأحوال؛ فليس عندهم في الحقيقة إلا صفات المعاني، وهي كلها آل القول فيها إلى معنى⁽³⁾ زائد على الذات.

وأما من أثبتها؛ فجعلها على ثلاثة أقسام:

- نفسية،
- ومعنوية،
- ومعان؛ وهي طريقة أبي عمرو.

وقال بعض المتأخرين: صفات الله - تعالى - على ستة أقسام:

- ذاتية.
- ومعنوية.
- ومعان.
- وفعلية.
- وسلبية.

(1) (م): فيها يجب من الصفات.

(2) (م): فيها ذكره.

(3) زاد (ق) و(م): واحد.

- وما يشمل الجميع.

وإذا تقرر هذا، فلهم في تعريفها عبارات:

فأما «الصفات النفسية»:

فقل: «إنها⁽¹⁾ عبارة عن كل حال ثبتت للذات غير معللة».

وقيل: «هي كل صفة إثبات لذات من غير معنى زائد على الذات».

وقيل: «هي كل صفة ثبوتية زائدة على الذات، لا يصح توهم⁽²⁾ انتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها⁽³⁾».

وأما «الصفات⁽⁴⁾ المعنوية»:

فهي: «عبارة عن كل حال ثبتت للذات معللة بمعنى قائم بالذات».

[وقيل: «هي كل صفة لازمة للذات لأجل معنى قائم بالذات»⁽⁵⁾].

وأما «صفات المعاني»:

فهي: «عبارة عن كل صفة قائمة بالموصوف، موجهة له حكماً».

وقيل: «هي المعاني الموجهة للأحوال».

وأما «صفات الأفعال»:

(1) سقطت من (ر).

(2) سقطت من (ق).

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) سقطت من (ق).

(5) سقط هذا السطر من (ق) و(م).

فهي: «عبارة عن صدور الآثار عن قدرة الله - تعالى -».

وأما «الصفات السلبية»:

فهي: «عبارة عن كل ما يمتنع أن يوصف به البارئ - تعالى -».

- مثال «الصفات الذاتية»: كونه واجب الوجود، أزلياً، أبدياً، قديماً، باقياً.
- ومثال «الصفات المعنوية»: كونه عالماً، قادراً، مريداً.
- ومثال «صفات المعاني»: العلم، والقدرة، والإرادة، الصفات السبعة أو

الثمانية.

- ومثال «صفات الأفعال»: كخلق الله، / ورزقه، وإحسانه، وبعضهم [ص: 137] يمثلها بالخالق، والرازق، والمحيي، والمميت، قال ابن العربي: «وهي سبعون اسماً»⁽¹⁾.

- ومثال «الصفات السلبية»: قولنا: الله - تعالى - ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا في حيز، ولا في جهة، وهي السُّلوب:
- ♦ منها قديم: نحو سلب الشريك، وسلب الجسميّة والعرضيّة، وسلب جميع المستحيلات عنه - تعالى -، فهذه السُّلوب قديمة.

- ♦ ومنها سلوب حادثة: نحو: عفو الله - تعالى - بعد تحقق الجناية، وكذلك حلمه؛ فإنه عبارة عن تأخير العقوبة بعد تحقق الجناية، والجناية من العباد حادثة، والمتأخر عن الحادث حادث، فهذه سلوب حادثة.

⊗ ومثال «الصفات الجامعة» لجميع ما تقدم من الأقسام، وهي: عزة الله، وجلاله، وعظمته، وكبريائه، ونحو ذلك من هذه المعاني؛ فإنك تقول: "جلّ بكذا"، و"جلّ عن

(1) ابن العربي، الأمد الأقصى: 2 / 273.

كذا"، فيندرج في الأول الصفات الثبوتية كلها قديمة أو حادثة، فإنه - تعالى - كما جل بعلمه وصفاته الثمانية، جل أيضا ببدايع مصنوعاته، وغرائب مخترعته.

ويندرج في الثاني جميع السلوب للنقائص، فيصدق أن الله - تعالى - جل عن الشريك، وعن سائر المستحيلات، ولما كان لفظ الجلال والعظمة يحتمل "جل"⁽¹⁾ بكذا"، و"جل عن كذا"، و"عظم بكذا"، و"عن كذا"، اندرج الجميع عند الإطلاق، فكانت هذه الصفات شاملة للثبوتية، والسلبية، والقديمة، والحادثة.

وإذا تقررَت هذه الصفات، فاعلم أن الشيخ أبا عمرو ذكر من هذه الأقسام ثلاثة:

- الصفات النفسية.

- والصفات المعنوية.

- وصفات المعاني.

[الصفات النفسية]

فأما الصفات النفسية: فهذه ستة:

- الوجود.
- والقدم.
- والبقاء.
- والقيام بالنفس.
- والمخالفة للحوادث.
- والوحدانية.

وجعلها أبو عمرو فصولا.

(1) سقطت من (ق) و(م).

الفصل الأول:

في القدم

قوله: «والدليل على قدم الصانع أنه لو كان حادثا لافتقر إلى محدث، وكذلك القول في محدثه، وذلك يؤدي إلى التسلسل، والتسلسل⁽¹⁾ يؤدي إلى نفينا، ونفينا مع وجودنا محال، وما أفضى إلى المحال كان محالا، [فوجب أن يكون قديما]⁽²⁾...»
قال الشارح - عفا الله عنه -: اعلم أن الكلام في هذا الفصل يشتمل على أربع مسائل:

المسألة الأولى:

في بيان حقيقة القدم، والقديم لغة

[فأما «القدم»]⁽³⁾: فقال الغزالي: «هو موضوع في اللغة لإفادة التقدّم في الوجود، والتقدّم⁽⁴⁾ في الوجود على ضربين: تقدم إلى غير أول، وتقدم على مبالغة على ثبوت الأولية»⁽⁵⁾.

وأما «القديم»: فقال أبو الحسن الأشعري: «القديم في اللغة: هو كل موجود استمر وجوده وتقدم زمنا متطاولا، فإنه يسمى قديما، قال - تعالى -: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس / 38]»⁽⁶⁾.

(1) سقطت الكلمة من (ق).

(2) ساقط من (ق).

(3) سقط من (م).

(4) (ق) و(ر): القدم / (م): التقديم.

(5) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين: 1/ 106، والاقتصاد في الاعتقاد، ص: 30، والمقصد الأسنى، ص: 147.

(6) لم أجد نصا بهذا اللفظ في كتب الأشعري الموجودة بين أيدينا، ولكننا نجد ابن فورك يقول في =

وقال ابن العربي⁽¹⁾: «القديم فعيل، من قولهم: قدم فهو قديم، وهو عبارة عن التقدم في الوجود»⁽²⁾. وبهذا الاعتبار يقال: "شيخ قديم"، و"بناء قديم"، و"بيت قديم"، ومنه قول العرب أيضا: "دولة بني أمية أقدم من دولة بني العباس"، و"شريعة موسى - ﷺ - أقدم من شريعة محمد - ﷺ -".

المسألة الثانية:

في بيان حقيقة القدم، والقديم في اصطلاح المتكلمين

فأما «القدم»، فقال فخر الدين: «هو عبارة عن الدوام من الأزل إلى الأبد»⁽³⁾، والأزل هو الذي لم يزل، والأبد هو الذي لا يزال.

وقيل: «الأزل عبارة عن اقتران الوجود بالأزمنة المتوهمّة في المستقبل إلى غير غاية»⁽⁴⁾.

وقيل: «القدم عبارة عن نفي الأوليّة»⁽⁵⁾، والبقاء عبارة عن نفي الآخرة.

= "مقالات الشيخ أبي الحسن..." ناقلا أقوال إمام الأشاعرة في معنى القديم: قال: «قال [أبو الحسن]: إن المحدث إذا وصف بأنه قديم: إذا كان قد تقدم وجوده وجود كثير من المحدثات»، ص: 36. وقال عنه ابن فورك أيضا بأنه كان يقول: «أما القدم فهو وجود على شرط التقدم، ولم يكن يراعي في ذلك تقدم الأزل بلا غاية دون تقدم بغاية بل كان يقول: "إن المحدث يوصف بأنه قديم على الحقيقة إذ أريد به تقدمه على ما حدث بعده، كقوله: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ...﴾»، ص: 25.

(1) سقط الاسم من (ق).

(2) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى: 1 / 479.

(3) انظر: كتاب الأربعين، ص: 92 وما بعدها.

(4) (ر): نهاية.

(5) (ق): الأزلية.

وقيل: «القدم عبارة عن استمرار الوجود في الماضي إلى غير نهاية، والبقاء عبارة عن استمرار الوجود في المستقبل إلى غير غاية⁽¹⁾».

وقيل: «القدم عبارة عن دوام الوجود على وجه ينتفي العدم السابق عنه، والبقاء عبارة عن دوام الوجود على وجه ينتفي العدم اللاحق عنه⁽²⁾».

وأما «القديم»، فقال أبو حامد الغزالي: «هو الموجود الواجب لذاته، لكنه إذا أضيف في الدهر إلى الماضي [يسمى "قديماً"]⁽³⁾، وإذا أضيف إلى الاستقبال / سمي [ص: 138 "باقياً"، والقديم هو الذي لا ينتهي في تقدير وجوده في الماضي إلى أول، ويعبر عنه بأنه "أزلي"، والباقي هو الذي لا ينتهي في تقدير وجوده في]⁽⁴⁾ الاستقبال إلى آخر، ويعبر عنه بأنه "أبدي". وقولك: "واجب الوجود لذاته" يتضمن ذلك كله، أي يتضمن القدم، والبقاء، والأزلية، والأبدية⁽⁵⁾».

وقيل: «القديم هو الذي لا افتتاح لوجوده».

وقال قطب الدين المصري: «هو الذي لا أول لزمان وجوده، والزمان بهذا المعنى ليس بقديم؛ لأن الزمان ليس له زمان⁽⁶⁾».

وحكى سيف الدين عن بعض قدماء الأصحاب أن القديم «هو الموجود الذي لا أول لوجوده»⁽⁷⁾، وهو مدخول من جهة أن القديم قد يطلق حقيقة على الوجود

(1) (ق) و(م): نهاية.

(2) سقط من (ق) و(م).

(3) ساقط من (ر).

(4) ساقط من (ق) و(م).

(5) انظر: الغزالي، المقصد الأسنى، ص: 147.

(6) شرح المحصل للرازي (مخطوط)..

(7) قال الآمدي في "المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين": «القديم: ... قد يطلق على ما لا علة لوجوده كالبارئ - تعالى -، وعلى ما لا أول لوجوده وإن كان مفتقراً إلى علة؛ كالعالم على أصل الحكيم =

والعدم⁽¹⁾، فإن الحوادث الموجودة في وقتنا هذا كانت معدومة في الأزل، وعدمها قديم أزلي، وإذا كان كذلك، فالقول بأن القديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده يكون غير جامع.

المسألة الثالثة:

[القدم، هل هو من الصفات السلبية أو الثبوتية؟]

اختلف المتكلمون في قدم الباري - تعالى -، هل هو من الصفات السلبية أو الثبوتية؟ والقائلون بأنه من الصفات الثبوتية اختلفوا، فقال عبد الله بن سعيد⁽²⁾: «إنه صفة زائدة على ذاته - تعالى -»⁽³⁾، فجعله من صفات المعاني، كالعلم، والقدرة، وبهذا القول كان الشيخ أبو الحسن الأشعري يقول⁽⁴⁾ في أول أمره، ثم رجع عنه⁽⁵⁾. وقال غيره من الأصوليين: «إنه حالة من حالات الذات غير معللة».

= [أرسطو]، ص 125-126.

(1) (ق) و(م): القدم؟؟.

(2) هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري: (ت. 245هـ / 860م)، رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة والجهمية. أخذ عنه الكلام: داود الظاهري، وكذلك الحارث المحاسبي الذي أخذ علم النظر والجدل عنه أيضا. وكان يلقب: كلاباً؛ لأنه كان يمر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته. وأصحابه هم الكلابية، لحق بعضهم أبا الحسن الأشعري. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، رقم: 65 / 2 / 299.

(3) عن قول ابن كلاب انظر: الرازي، المحصل، ص: 121.

(4) سقطت من (ق).

(5) قال ابن فورك في "المقالات": «وقد اختلف قوله في القديم، هل يقتضي معنى بكونه قديماً أو لا؟ فذهب في بعض كتبه إلى أن القديم قديم بقدم، وهو على نحو ما ذهب إليه المتقدمون من أصحاب الصفات كنحو عبد الله بن سعيد وغيره، وقال في كتابه المسمى "المختزن" إني أقول: "القديم قديم بنفسه لا بمعنى له كان قديماً"، ص: 26.

وقال النافون للأحوال: «إنه ليس بصفة ولا حال، وإنما هو راجع إلى استمرار الوجود».

احتج من قال بأنه راجع إلى السلب بأنه لا رتبة بين القدم والحدوث؛ لأن الشيء لا يخلو إما أن يكون قديماً أو حادثاً، وحقيقة الحادث ما له أول، وهو ما سبق عدمه وجوده، والقديم عكسه؛ وهو ما لا أول له، وهو سلب ما وجد للحادث من الأولية؛ وذلك نفى محض، والنفي المحض لا يكون صفة نفس، [وكيف يتصف الشيء بنقيضه؟! فبطل أن يكون صفة نفس]⁽¹⁾.

ويبطل أيضاً بذلك أن يكون صفة معنى؛ إذ⁽²⁾ صفة المعنى أمر وجودي، وقد ثبت أن القدم أمر سلبي.

قال بعض أصحابنا⁽³⁾: «وهذا المذهب هو الصحيح».

وأما عبد الله بن سعيد فاستدل بوجهه⁽⁴⁾:

- الحجة الأولى: أن القدم⁽⁵⁾ عبارة عن نفي العدم السابق، ونفي النفي بالضرورة ثبوت، فيلزم أن يكون القدم صفة ثبوتية.

- الحجة الثانية: أن القدم نقيضه اللاقدم، وهو محمول على المعدوم، ونقيض النفي ثبوت، فيلزم أن يكون القدم أمراً ثبوتياً.

(1) ساقط من (ق).

(2) (ر): لأن.

(3) (ق) و(م): الحكماء، (ر): علمائنا.

(4) (ر): بحجج.

(5) سقطت من (ر): وفي (ق) و(م): القديم.

- الحجة الثالثة: أن القدم يقابله الحدوث، وليس الحدوث أمرا وجوديا؛ لأن مفهومه ليس إلا: وجود وعدم؛ وذلك الوجود⁽¹⁾ في زمان مضى، وإذا لم يكن الحدوث أمرا وجوديا، لزم قطعاً أن يكون القدم أمرا وجوديا.

واحتج الإمام فخر الدين على بطلان⁽²⁾ مذهب عبد الله بن سعيد، فقال: «لو كان القدم صفة وجودية، فإما أن تكون حادثة، أو قديمة.

والقسمان باطلان، فيبطل القول بكون القدم صفة وجودية.

أما الأول: فلأنه لو كان حادثاً يلزم قيام الحوادث بذات⁽³⁾ الرب - تعالى -، وهو محال.

وأما الثاني: فلأنه يلزم أن يكون للقدم قدم آخر، ويلزم التسلسل، وهو محال⁽⁴⁾.

أجاب عبد الله بن سعيد من وجهين: »

- الأول: أن نقول صفات الله - تعالى - لا قديمة ولا محدثة، كما قلتم صفات الله - تعالى - لا هي ذاته ولا غير ذاته، فلا يلزم ما ذكرتم.

والثاني: أن ما ذكرتم من الدلالة جارية في البقاء، وأنكم ذهبتم إلى كونه صفة زائدة على ذات⁽⁵⁾ الباري، فكل⁽⁶⁾ ما تجعلونه جواباً عن وصف البقاء، فهو جواباً عن

(1) في الأصل: الموجود.

(2) سقطت من (ق) و(م)؟؟؟.

(3) سقطت من (ق).

(4) راجع: الرازي، نهاية العقول: 2/ 476، والمحصل، ص: 121، وانظر استدلالاته على رأيه في "كتاب الأربعين"، ص: 92 وما بعدها. وانظر أيضاً: الإيجي، كتاب المواقف، تح: عبد الرحمن اعميرة:

143/3.

(5) سقطت من (ق).

(6) سقطت "كل" من (ر).

وصف القدم»⁽¹⁾.

المسألة الرابعة:

في إقامة الدليل على قدمه - تعالى -

والدليل على ذلك من وجهين:

الأول: أن صانع العالم واجب الوجود لذاته⁽²⁾، وكل واجب الوجود لذاته لا يصح في العقل عدمه، فنتيجة هذا الدليل: أن واجب الوجود لا يصح عدمه، فيلزم من صحة⁽³⁾ هذا البرهان قدمه وبقاؤه.

ووجه الدلالة منه: / أن حقيقة الموجود الواجب لا تقبل العدم مطلقا، لا العدم [ص: 139 السابق، ولا العدم اللاحق، فنفي العدم السابق يدل على "قدمه"، ونفي العدم اللاحق يدل على "بقائه".

بيان المقدمة الأولى: أنه لو لم يكن واجبا، لكان جائزا، ولو كان جائزا لافتقر إلى مقتض، [ويتسلسل أو ينتهي إلى واجب الوجود بذاته؛ وهو الإله الحق]⁽⁴⁾.

وبيان الثانية: وهي كل واجب الوجود بذاته لا يصح في العقل عدمه، هو أن المعلومات ثلاثة:

- أحدها: ما هو واجب العدم؛ وهو "المستحيل".

(1) كيف يرد ابن كلاب على الفخر الرازي وهو متقدم عنه بالزمان؟! فهذا الرد إذن من مستلزمات أدلة ومنهج ابن سعيد احتج بها المتأخرون ممن يشاطرونه الرأي.

(2) سقطت من (ر).

(3) (ق) و(م): حجة.

(4) سقط من (م).

- وثانيها: ما هو جائز الوجود والعدم؛ وهذا هو "الجائز".

- وثالثها: ما هو ممتنع العدم؛ وهذا هو "واجب الوجود".

فأفاد⁽¹⁾ هذا التقسيم:

1- أن حقيقة واجب الوجود لا تقبل العدم مطلقا.

2- والثاني: أنه لو لم يكن قديما لكان حادثا، ولو كان حادثا لافتقر إلى محدث،

ويتسلسل أو يدور، وكلاهما محالان.

(1) سقطت من (ق) و(م).

الفصل الثاني:

في البقاء

اعلم أن هذا الفصل لم يتكلم عليه الشيخ أبو عمرو، ولكنه يدخل في كلامه ضمناً؛ لأنه أقام الدليل على قدمه - تعالى -، وكل ما ثبت قدمه، ثبت بقاءه، وليس كل ما ثبت بقاءه، يلزم أن يكون قديماً.

وإذا تقرر هذا فالكلام في هذا الفصل يشتمل على ثلاث مسائل.

المسألة الأولى:

في حقيقة الباقي لغة وشرعاً

أما لغة: فهو «الموجود أكثر من زمانين».

وأما في الشريعة: فلهم فيه عبارات:

أحدها: «أنه هو الموجود الذي لا تعرض له عوارض الزوال».

وقيل: «الباقي هو الذي يكون في أبده على الوجود الذي كان له في

أزله».

وقيل: «هو الذي لا مبدأ لوجوده، ولا نهاية لجوده».

وقيل: «هو الأول بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء».

[وأما «البقاء» فقد تقدمت حقيقته في القدم]⁽¹⁾.

(1) سقطت من (م).

المسألة الثانية:

[الاختلاف في البقاء]

اختلف الناس في البقاء:

فذهب القدماء من أئمتنا كأبي الحسن الأشعري وغيره، إلى أن صفة البقاء صفة للباقي⁽¹⁾.

وذهب بعض المتأخرين⁽²⁾ كالقاضي أبي بكر وإمام الحرمين إلى أنه صفة نفسية⁽³⁾، وهو الذي ارتضاه المعتزلة.

والقول الثالث: أن البقاء شرط وليس من قبيل العلل، كما كانت الحياة شرطاً في كون العالم عالماً.

قال بعض أصحابنا: «والتحقيق أن البقاء إنما يرجع إلى دوام الوجود».

احتج من قال البقاء⁽⁴⁾ معنى زائد على ذات الباقي بوجوه⁽⁵⁾:

- الحجة الأولى: ما اتفق عليه العقلاء⁽⁶⁾ قاطبة من قولهم: "وجد وبقي"، و"وجد ولم يبق"، كما أنهم يقولون: "وجد وتحرك"، و"وجد ولم يتحرك"، فلو كان البقاء يرجع إلى استمرار الوجود، لم يدخله الإثبات والنفي.

(1) انظر: ابن فورك، المقالات، ص: 247.

(2) (ر): المتأخرون.

(3) انظر: الباقلاني، التمهيد، ص: 299، والجويني، الإرشاد، ص: 90.

(4) سقط من (ر).

(5) زاد في (ر): من الحجاج.

(6) (ق): العلماء.

فإن قيل: لا نسلّم لكم صحة القول بأن الشيء قد وجد ولم يبق.

قلنا: ليس المرجع فيه إلينا ولا إليكم، وإنما تعلّقنا بإطباق العقلاء على إطلاقه.

- الحجة الثانية: أنه لو كان البقاء صرفاً⁽¹⁾ الوجود، لكان يستحيل الفناء على

الجواهر بعد وجوده، وهذا خلاف المشاهد؛ لأننا نشاهد فناء الجواهر بعد وجودها.

- الحجة الثالثة: أن البقاء لو كان عين الوجود، لكان نفي البقاء نفياً للوجود، فلما

لم⁽²⁾ يكن نفيه نفياً للذات، علمنا أنه معنى زائد على الذات، وهذه الحجة قريبة من الأولى.

- الحجة الرابعة: أن الوجود متفق عليه، والبقاء مختلف فيه، فلو كان البقاء هو

الوجود، لكان الشيء الواحد متفقاً عليه، ومختلفاً فيه، وذلك لا يجوز.

واعلم أن ما ذكره عبد الله بن سعيد من الاستدلال به على القدم يصح الاستدلال

به على البقاء، بأن يقال⁽³⁾: "هو عبارة عن نفي العدم اللاحق"⁽⁴⁾، ونفي النفي ثبوت،

فالبقاء ثابت، وأيضاً "البقاء" نقيضه "اللابقاء"⁽⁵⁾ إلى آخر الدليل⁽⁶⁾.

واحتج نفاة البقاء بوجوه:

- الحجة الأولى: أن الحال حالان، حال العدم، وحال الوجود، ثم استمرار حال

العدم لا يقتضي معنى، وكذلك استمرار حال الوجود لا يقتضي معنى⁽⁷⁾.

(1) (ق) و(م): طرف، (ر): عين. والصّرف: الخالص.

(2) سقط من (م).

(3) سقط من (ق).

(4) سقطت من (ر).

(5) سقطت من (م).

(6) سقط من (ر).

(7) سقطت من (ق).

- الحجة الثانية: قالوا: البقاء نقيضه الفناء، ثم الفناء ليس بمعنى، كذلك البقاء ليس بمعنى.

- الحجة الثالثة: قالوا: لو كان الباقي باقيا لمعنى، لكان كل باق باقيا لمعنى، ويلزم [ص: 140] منه أن يكون / الباري - تعالى - باقيا ببقاء، وهو معنى، ويتسلسل.

احتج بعض الأصحاب على بطلان هذه المذاهب، وأن البقاء إنما يرجع إلى دوام الوجود، بأن قال: «أما من قال⁽¹⁾: إن البقاء صفة قائمة بذات الله - تعالى - تقتضي كونه باقيا، فذلك باطل من وجهين:

- أحدهما: أن القول بأن الباقي باق ببقاء⁽²⁾، لا بد فيه من هدم أصل من قواعد الكلام، وذلك أن صفات الباري - تعالى - باقية، فإما أن يقال: "هي باقية لنفسها"، ففيه إبطال عكس العلة، وإما أن يقال: "هي باقية ببقاء يقوم [بها]"، ففيه قيام المعنى بالمعنى، وإما أن يقال: "هي باقية ببقاء يقوم"⁽³⁾ بالذات"، فيجب الحكم لما لم يقم به المعنى.

وثانيهما: أنه - تعالى - لو كان باقيا بالبقاء، لكان ذلك البقاء باقيا لذاته [[أو لغيره، فإن كان باقيا لذاته]⁽⁴⁾، والذات باقية لأجله، فحينئذ يكون البقاء موجودا باقيا لذاته]⁽⁵⁾، وتكون الذات باقية [تبعاً لذلك البقاء]⁽⁶⁾، والمستقل أولى بأن يكون ذاتا، والتابع أولى بأن يكون صفة، فحينئذ تكون الذات صفة، والصفة ذاتا، وهو محال.

(1) سقطت من (ر).

(2) (ر): بمعنى.

(3) ساقط من (ق) و(م).

(4) سقط من (م).

(5) سقط ما بين المعقوفتين من (ر).

(6) (ق) و(م): ببقاء لذلك البقاء، (ر): تبقى لذلك البقاء.

و[أما إن]⁽¹⁾ قلنا: إن البقاء باق لأجل غيره، [فذلك]⁽²⁾ الغير إن كان⁽³⁾ هو الذات
لزم الدور؛ لأن البقاء يبقى لبقاء الذات، والذات تبقى لبقاء البقاء، وإن كان شيئا آخر،
فلا بد أن يكون معنى، ثم لا بد من قيامه به، وفيه قيام المعنى بالمعنى، والتسلسل⁽⁴⁾.

وأما من قال بأن الباقي باق لنفسه، فهو مبني على القول بالحال.

والصحيح من المذاهب أنه محال - على ما تقدم -.

وأما من قال: "البقاء شرط"، فضعيف أيضا؛ إذ يلزم⁽⁵⁾ أن يكون البقاء موجودا
وإن لم يكن الباقي باقيا، كما يصح وجود الحياة بالحي، وإن لم يكن عالما.
وإذا بطل أن يكون البقاء صفة معنى، وبطل أن يكون صفة نفس، وبطل أن يكون
شرطا، تعيّن أن يكون من باب النسب والإضافات.

المسألة الثالثة:

في إقامة الدليل على بقاءه - تعالى -

والدليل على ذلك من وجهين:

- أحدهما: أن الأفعال قد قام الدليل على وجوب استنادها إلى واجب الوجود
لذاته، وما وجب لذاته استحيل عدمه، ولا معنى لكونه باقيا إلا أنه لا يطرأ على وجوده
عدم.

(1) في الأصل: وإنها.

(2) في الأصل: وذلك.

(3) (ق) و(م): إما أن يكون.

(4) انظر: الرازي، كتاب معالم أصول الدين، ص: 51.

(5) بياض في (ر).

- وثانيهما: أن كل ما دل على قدمه - تعالى - ووجوب وجوده، فهو دال على بقاءه؛ لأن حقيقة واجب الوجود، هو الذي لا يقبل العدم مطلقاً⁽¹⁾، لا السابق ولا اللاحق، ويلزمه من ذلك قدمه وبقاؤه.

قوله: «والدليل على قدم الصانع، أنه لو كان حادثاً، لافتقر إلى محدث...»:

اعلم أنه لما قام الدليل على وجود الصانع - ﷻ -، وأنتج الدليل [على⁽²⁾ وجوده]⁽³⁾، والموجود لا يخلو إما أن يكون قديماً أو حادثاً، والقسمة ضرورية، وإذا تبين⁽⁴⁾ أن صانع العالم الذي هو فاعله موجود، واستحال - بما ذكرناه من الدليل - أن يكون حادثاً، تعين أن يكون قديماً.

ومعنى القدم في حقه - تعالى - نفي الأولية، [وتحقيق نفي الأولية]⁽⁵⁾ [هو نفي سببية العدم، أو نفي]⁽⁶⁾ العدم السابق على وجوده.

قوله: «وكذلك القول في محدثه، وذلك يؤدي إلى التسلسل...»

يريد أو الدور، وكلاهما باطلان⁽⁷⁾.

بيان بطلان الدور: أن كل واحد من الشيئين أو الأشياء، لو افتقر كل واحد منهما في وجوده إلى الآخر لكان⁽⁸⁾ كل واحد منهما متقدماً على [وجود صاحبه، فيلزم أن

(1) سقطت الكلمة من (ر).

(2) سقطت من (ر) و(م).

(3) ساقط من (ق).

(4) (ر): ثبت.

(5) ساقط من الأصل وأثبت من بقية النسخ.

(6) سقطت من (ق).

(7) زاد (ق): أي محالان.

(8) زاد (ر): وجود.

يكون كل واحد منهما متقدما⁽¹⁾ على المتقدم على نفسه، وقد تقرر في بداهة العقول أن المتقدم على المتقدم متقدم، فيلزم تقدم الشيء على نفسه إما بمرتبة⁽²⁾، أو بمراتب، وذلك محال بالضرورة؛ [فإذن الدور محال]⁽³⁾.

وبيان بطلان التسلسل؛ يستدعي تفسير التسلسل: وهو أن يكون كل موجود مستفادا وجوده من غيره، ووجود ذلك الغير مستفاد من آخر كذلك، إلى غير النهاية.

إذا عرفت هذا، فنقول: مجموع تلك الأمور التي لا نهاية لها، مفتقرة إلى كل واحد منها، وكل واحد منها ممكن، والمفتقر إلى الممكن ممكن، فالمجموع ممكن، وكل ممكن فله مؤثر، [فالمجموع له مؤثر، والمؤثر فيه]⁽⁴⁾ / إما نفس ذات⁽⁵⁾ المجموع، أو أمر داخل [ص: 41 فيه، أو أمر خارج عنه:

والأول باطل؛ لأن المؤثر مقدم على الأثر، فلو كان المجموع مؤثرا في نفسه، لزم كونه متقدما على نفسه، وهو محال.

والثاني باطل؛ لأن كل واحد من آحاد ذلك المجموع لا يكون علة في نفسه، وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه.

وإذا لم يكن علة لنفسه، لم يكن علة لذلك المجموع، فثبت أنه لا بد لذلك المجموع من مؤثر خارج عنه، [مخالف له]⁽⁶⁾، ولا بد أن يكون واجب الوجود، وإذا ثبت كونه واجبا لذاته، ثبت أنه قديم أزلي باق أبدي.

(1) ساقط من (ق) و(م).

(2) (ر): مرتبتين.

(3) ساقط من (ر).

(4) سقطت من (ق).

(5) (ر): ذلك.

(6) (ر): مؤثر له؟؟.

قوله: «والتسلسل يؤدي إلى نفينا، ونفينا مع وجودنا محال».

[يعني بقوله: «نفينا مع وجودنا محال»]⁽¹⁾:

أن ذلك لازم مع القول بحدوث الفاعل، لأنه⁽²⁾ إذا كان فاعل الأفعال حادثا كان فعلا، وافتقر إلى غيره، وذلك الغير إلى غيره إلى ما لا نهاية له.

وإذا كان كذلك وجب توقف وجود⁽³⁾ الأول منها⁽⁴⁾ على وجود ما لا يتناهي، [ووجود ما لا يتناهي]⁽⁵⁾ محال. فلزم من ذلك أن وجود الموجودات محال، ونحن من جملة تلك الموجودات المعدومة، لكن فرض عدمنا مع وجودنا محال؛ لأننا موجودون، فلزوم ما تقدم يوجب اجتماع النفي للموجودات وإثباتها، وذلك من المستحيلات التي لا تقبلها العقول.

قوله: «وما أفضى إلى المحال كان محالا»:

أي⁽⁶⁾: والقول بحدوث الصانع يؤدي إلى التسلسل المحال، والتسلسل يؤدي إلى محال آخر، وهو نفينا مع وجودنا، فهي ثلاث محالات:

- الأول: هو القول بحدوث الصانع.
- والثاني: التسلسل.
- والثالث: نفينا مع وجودنا.

(1) ساقط من (ق).

(2) في الأصل: أنه.

(3) سقطت من (ق).

(4) (ق): منها.

(5) سقط من (ق).

(6) سقطت من (م).

فقلوله: «وما أفضى إلى المحال»:

يريد به المحال الأول، وهو القول بحدوث الصانع، وهو الذي وقعت عليه «ما»،
والدليل عليه قوله: «فوجب أن يكون قديماً»؛ لأنه إذا بطل القول بحدوث الصانع،
وجب قدمه.

وقوله: «وجب قدمه»:

هذا هو نتيجة الدليل.

وقوله: «أفضى»:

أي وصل، يقال أفضى فلان إلى كذا، وصل إليه، ويقال: "أفضت الحال إلى كذا"،
صارت إليه.

الفصل الثالث:

في كونه - تعالى - قائما بنفسه

والنظر في هذا الفصل من وجهين:

- النظر⁽¹⁾ الأول: في حقيقة القائم بالنفس، وأحكامه.
- والنظر الثاني: في حكم الظواهر الواردة في الكتاب والسنة الدالة على التشبيه.

[النظر الأول: في حقيقة القائم بالنفس، وأحكامه]

فأما النظر الأول: فالكلام فيه في ثلاث مسائل.

المسألة الأولى:

في مدلول القائم بالنفس لغة

اعلم أنه يطلق ويراد به معان:

أحدها: أنه المستغني عن غيره، يقال: "فلان قائم بنفسه"، أي لا يحتاج إلى غيره.
وثانيها: المنتصب القامة، يقال: فلان قام من قعوده، إذا انتصب ببدنه إلى جهة العلو.

وثالثها: يطلق ويراد به الشدة، يقال: "قامت الحرب"، إذا اشتدت، و"قامت القيامة"، والقيامة: الشدة.

ورابعها: الثائر إذا ارتفع عن حكم صاحب الوقت وخالفه.

(1) سقطت هي وما سيأتي في الثانية من (ر).

وخامسها: الملازم للشيء، قال - تعالى -: ﴿إِلَّا مَا دُمَّتْ عَلَيْهِ فَأَيِّمًا﴾⁽¹⁾، أي ملازماً.

وسادسها: القائم بالأمور، يقال: قام فلان على هذا الأمر، إذا أحكمه وأحاط⁽²⁾ بمنافعه.

وهذه الألفاظ منها ما يصح إطلاقه في حق الباري - تعالى -، ومنها ما يمتنع. و«قائم» اسم فاعل من قام، جارٍ على فعله في الاعتلال، وإنما همز لأن ألف فاعل لما دخلت والتقى ألفان أحدهما منقلبة عن العين، والأخرى زائدة، وجب إزالة ذلك إما بحذف أحدهما، وذلك يؤدي إلى اللبس بالفعل، [وإما بتحريك]⁽³⁾ أحد الساكنين، وذلك ممتنع؛ لأن الألف لا تتحرك، فأبدلت إلى حرف يقبل الحركة، وهو الهمزة؛ لأنها من مخرج الألف، وكسرت الهمزة كما يكسر الحرف الذي بعد ألف فاعل⁽⁴⁾.

المسألة الثانية:

في مدلوله اصطلاحاً

[ص: 142]

/ ولهم فيه عبارات:

- أحدها: نقلها إمام الحرمين عن بعض المتكلمين، أن القائم بالنفس هو «الموجود المستغني عن المحل»⁽⁵⁾ [وهو منقوض بالجوهر؛ لأن الحد صادق عليه.

(1) آل عمران/ 74.

(2) سقطت من (ر).

(3) سقط من الأصل.

(4) (ر): الفاعل.

(5) الجويني، الإرشاد، ص: 53.

- وثانيها: عن الأستاذ أبي إسحاق: «إنه عبارة عن المستغني عن المحل والمخصّص»⁽¹⁾، فأخرج الجوهر؛ فإنه وإن كان مستغنيا عن المحل فهو مفتقر إلى⁽²⁾ المخصّص.

[ثالثها]⁽³⁾: وقال صاحب «التذكرة»: «هو [الواجب الوجود]⁽⁴⁾ الذي لا يتوقف وجوده على وجود علة فاعلة⁽⁵⁾ يؤثر وجودها في وجوده، ولا على علة قابلية مصحّح لوجوده، ولا على علة⁽⁶⁾ صورية⁽⁷⁾ يتقوّم⁽⁸⁾ وجوده بوجودها، ولا على علة غائية وهي الباعثة على وجوده، فالرب - تعالى - منزّه عن الحاجة إلى شيء من هذه العلل الأربع، وبها⁽⁹⁾ يصدق عليه أنه قائم بنفسه».

ورابعها⁽¹⁰⁾: أن «القائم بالنفس هو الذي قوامه لذاته وبذاته، ولا قوام له بغير، وقوام كل موجود سواه بصفات ذاته».

وخامسها: أنه هو «الموجود المستغني عن الفاعل، والزمان، والمكان، وسائر لواحق الموجودات المحدثّة».

(1) المصدر السابق، ص: 54.

(2) ما بين معقوفتين ساقط من الأصل، وأثبت من بقية النسخ.

(3) زيدت ليستقيم الترتيب.

(4) (ق) و(م): الموجود.

(5) (ق): باعثة.

(6) زاد (ق) و(م): فاعلية.

(7) سقطت من (ر)، وبدلها توجد كلمة غير مفهومة.

(8) (ق) و(م): يتقدم.

(9) (ر): وبهذا.

(10) والصحيح أنه ثالثها.

المسألة الثالثة:

في إقامة الدليل على أنه - تعالى - قائم بنفسه

خلافا للكرامية⁽¹⁾، وبعض المعتزلة، قالوا: "هو مفتقر إلى [جهة فوق]"⁽²⁾، والدليل على ذلك أنه لا شك في إيجاد الموجودات، و[هي إما]⁽³⁾ أن تكون كلها واجبة، [أو كلها ممكنة، أو بعضها واجبا، وبعضها ممكنا.

لا جائز أن تكون كلها واجبة]⁽⁴⁾؛ [لأنه يؤدي إلى تعداد الآلهة، وسيأتي بطلان ذلك في باب الوحدانية.

ولا جائز أن تكون]⁽⁵⁾ كلها ممكنة؛ لأنه يؤدي إلى وجودها من غير حادث⁽⁶⁾، ويؤدي إلى التسلسل أو الدور، وذلك كله محال.

وإذا بطل القسمان، تعين الثالث، وهو أن يكون بعضها واجبا، وبعضها ممكنا، وذلك الواجب لا بد أن يكون قائما بنفسه⁽⁷⁾، غنيا عن غيره، ومقوما له. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون قيوما؛ مبالغة من القيام، وكمال المبالغة إنما يحصل عند استغنائه عن كل ما سواه، وافتقار كل ما سواه إليه.

(1) الكرامية أصحاب محمد بن كرام السجستاني، زعموا أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، كما زعموا أن لله وجهها ونهاية، وقالوا: إن له يدين ويد لا كالأيدي، ووجهها لا كالوجوه، وأثبتوا جواز رؤيته، وقالوا: إن الله يقدر على ابتداء خلق الأشياء ولا يقدر على إعادة الأجسام والجواهر. انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين: 1/ 120.

(2) في غير الأصل: الجهة.

(3) (م): إنما.

(4) سقطت من (ر).

(5) ساقط من (م).

(6) في (ق) و(ر) و(م): فاعل.

(7) سقطت الكلمة من (ق) و(م).

فثبت بهذا البرهان أنه - تعالى - هو القائم، القيوم، الدائم بلا زوال، المنزه عن سمات الحوادث والأمثال.

احتج الإمام فخر الدين⁽¹⁾ على بطلان ما ذهب إليه الكرامية من إثبات الجهة، فقال: «ذهب السواد الأعظم من العقلاء إلى أنه - تعالى - منزّه في وجوده عن المكان، والحيز، والجهة، والدليل على ذلك: المعقول والمنقول:

⊗ أما المعقول فمن وجوه:

- الحجة الأولى: أنه لو كان في جهة فوق، لكان⁽²⁾ إما أن يكون أكبر من العرش، أو مساوياً له، أو أصغر منه. وجميع هذه الأقسام مستحيلة؛ لأن ذلك يوجب القدر، والحجم، والحد، والنهاية؛ وذلك على الباري محال.

- الحجة الثانية: أنه لو كانت ذاته مخصوصة بجهة، لكان إما أن يصحّ عليه الخروج منها أولاً،⁽³⁾ فإن صح، لزم كونه محلاً للحركة والسكون، وذلك يدل على حدوثه، وقد قام الدليل على قدمه - تعالى -، وإن تعذر عليه الخروج منها، كان كالزمن المقعد العاجز عن الحركة، وذلك صفة نقص، وذلك على الله محال.

- الحجة الثالثة: أنه كل ما كان في جهة، فإما أن يحتمل القسمة أولاً، فإن لم يحتمل القسمة مع أنه مشار إليه بحسب الحس، كان في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد، والخصم وافق على أنه يجب تنزيه الله - تعالى - عن هذه الصفة.

(1) راجع تفاصيل الأدلة اللاحقة وأدلة أخرى للرازي في: نهاية العقول: 3/ 174 وما يليها، وأساس التقديس، ص: 24 وما بعدها، وكتاب الأربعين، ص: 106 وما بعدها، والمطالب العالية: 2/ 9 وما بعدها.

(2) سقطت من (ق) و(ر).

(3) زاد (ق): قالوا.

وإن كان مشاراً إليه مع أنه يحتمل القسمة، كان جسماً مركباً، وكل مركب مفتقر، وكل مفتقر غير قائم بنفسه، وقد قام الدليل على أنه - تعالى - قائم بنفسه، غير مفتقر إلى غيره.

❖ وأما المنقول: فالكتاب والسنة:

أما الكتاب: فقوله - تعالى -: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾⁽¹⁾، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾⁽²⁾، فنفى الله - تعالى - المثل عن نفسه على كل وجه.

وأما السنة: فما رُوي عنه - ﷺ - أنه كان يقول: (كان الله ولم يكن معه شيء)⁽³⁾.

النظر الثاني: في بيان⁽⁴⁾ الظواهر الواردة في الكتاب والسنة

[الدالة على الجهة

والجواب عنها]⁽⁵⁾:

كقوله - تعالى -: ﴿وَهُوَ أَلْفَاهِرُ بِوَاقٍ عِبَادَةٍ﴾⁽⁶⁾.

(1) الشورى / 9.

(2) الإخلاص / 4.

(3) أخرج البخاري عن «عمران بن حصين - رضي الله عنه»، قال: دخلت على النبي - ﷺ - وعقلت ناقتي بالباب، فأتاه ناس من بني تميم فقال: (اقبلوا البشرى يا بني تميم)، قالوا: قد بشرتنا فأعطنا [مرتين]، ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن، فقال: (اقبلوا البشرى يا أهل اليمن، إذ لم يقبلها بنو تميم)، قالوا: "قد قبلنا يا رسول الله"، قالوا: "جتناك نسألك عن هذا الأمر؟" قال: (كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض)، (كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله - تعالى -: - وهو الذي يبدأ الخلق - [الروم / 27])، رقم: 3191 / 4 / 105.

(4) في غير الأصل: في حكم.

(5) لا يوجد ما بين المعقوفين في غير الأصل.

(6) الأنعام / 61.

وقوله - تعالى -: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِمَّنْ قَوْفِهِمْ﴾⁽¹⁾.

وقوله: ﴿أَمْ آمَنْتُمْ مِمَّنْ فِي السَّمَاءِ﴾⁽²⁾.

وقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾⁽³⁾.

[ص: 143] / وأما السنة فأحاديث كثيرة:

كحديث النزول⁽⁴⁾.

وحديث الصورة⁽⁵⁾.

وحديث السوداء⁽⁶⁾، وغير ذلك من الأحاديث والظواهر.

وقد اختلفت مسالك العلماء في تأويلها:

فذهب جماعة من السلف إلى الانكشاف عن تأويلها، وإجراء الظواهر على
مواردها، وتفويض معانيها إلى الله - تعالى -، [مع القطع بتنزيه الرب - تعالى -]⁽⁷⁾ عن

(1) النحل / 50.

(2) الملك / 17.

(3) طه / 4.

(4) كحديث: (ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني، فأستجيب له من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له)، أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة: (كتاب التهجد، باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل)، رقم: 1145 / 2 / 53

(5) كحديث: (خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعاً، فلما خلقه قال: اذهب فسلم على أولئك، النفر من الملائكة، جلوس، فاستمع ما يحيونك، فإنها تحيتك وتحية ذريتك، فقال: "السلام عليكم"، فقالوا: "السلام عليك ورحمة الله"، فزادوه: ورحمة الله، فكل من يدخل الجنة على صورة آدم، فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن): (كتاب الاستئذان، باب رد السلام)، رقم: 6227 / 8 / 50.

(6) انظر فهرس الأطراف الحديثية.

(7) سقطت من (ق).

صفات المحدثين؛ منهم عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعائشة، وأم سلمة⁽¹⁾، وقد روي عن أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - أنه قال: «أي سماء تظلني، وأي أرض تسعني إن قلت⁽²⁾ في كتاب الله ما⁽³⁾ لا يريد الله⁽⁴⁾»، وهو مذهب مالك ابن أنس⁽⁵⁾، وقول أهل المدينة.

واستدلوا على ذلك بقوله - تعالى -: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾⁽⁶⁾. قال ابن عباس: «ها هنا تمام الكلام»، ثم قال: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ﴾⁽⁷⁾؛ يعني: ولا يعلمون تأويله⁽⁸⁾.

وروي عنه - رضي الله عنه - أنه قال: (ما كان من حلال فأحلوه، وما كان من حرام فحرّموه، وما كان من متشابه فآمنوا به)⁽⁹⁾. وقالوا: هذه الآيات من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله.

واختلف قول إمام الحرمين في ذلك فقال في «الإرشاد»: «والامتناع من التأويل يحجر إلى اللبس، والإيهام، واستزلال العوام»⁽¹⁰⁾.

(1) هند بنت أبي أمية المخزومية زوج النبي - صلى الله عليه وسلم - -- رضي الله عنه -: (9 ق هـ - 61 هـ / 580 - 680 م).

(2) (ق): إذا أدخلت.

(3) في الأصل و(ر): بها.

(4) أخرجه الطبري بألفاظ قريبة في "تفسيره" عن أبي معمر، انظر: جامع البيان، رقم: 78 / 1: 78.

(5) نسب محمد بن عثمان بن أبي شيبة إلى ربيعة بن عبد الرحمن، والإمام مالك قولها: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، والإيهان به واجب". انظر: العرش وما روي فيه، تح: محمد بن خليفة بن علي التميمي، ص: 175، وانظر أيضاً: ابن العربي، المسالك في شرح موطأ مالك: 3 / 452.

(6) آل عمران / 7.

(7) آل عمران / 7.

(8) انظر: الطبري، جامع البيان، رقم: 6627: 6 / 202.

(9) أخرجه الطبراني في "الكبير" عن عبد الله بن عمرو، رقم: 14177: 13 / 361، وصححه الألباني في "صحيح الجامع الصغير وزيادته"، رقم: 1319: 1 / 282.

(10) راجع: الجويني، الإرشاد، ص: 153، وراجع: الشامل، ص: 310 وما بعدها.

وذهب في «النظامية» إلى الامتناع من التأويل، قال: «وهو⁽¹⁾ إجماع من⁽²⁾ سلف الأمة، فحق على ذي⁽³⁾ الدين أن يعتقد⁽⁴⁾ تنزيه الله - تعالى - عن صفات المحدثات، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكَلِّ معانيها إلى الله - تعالى -»⁽⁵⁾.

وأما المتأخرون من علماء الأمة، فذهبوا إلى تأويلها، وقالوا: إنما حمل المتقدمين⁽⁶⁾ على ترك تأويلها الثقة بأنفسهم وعليهم؛ فإن زمانهم كان شاغرا⁽⁷⁾ عن القائلين بالتجسيم، أما بعدما فشا القول به، حتى اعتقد قوم النزول والصعود والاستقرار وغير ذلك؛ فإن الآيات - والحال هذه - يحرم على أئمة المسلمين أن يُجَرِّوها على ظاهرها، بل لا بد من تأويلها على ما يليق بوصف الإلهية.

وأما ما استشهدوا به من قوله - تعالى -: [﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾]⁽⁸⁾ فإنه محمول على أمر الساعة، والدليل عليه قوله - تعالى -: [﴿مَا بَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾]⁽⁹⁾، وقوله - تعالى -: [﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾]⁽¹⁰⁾؛ وقوله: [﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ

(1) (ق): وهذا، (م): وعلى هذا.

(2) سقطت من (ر).

(3) (ق): أهل.

(4) (ق): يعتقدوا.

(5) الجويني، العقيدة النظامية، ص: 165-166.

(6) في الأصل و(ق): المتقدمون؟؟.

(7) في الأصل: شاعرا.

(8) آل عمران / 7.

(9) الأنعام / 39.

(10) الموضوع بين معقوفتين سقط من الأصل، وأثبت من بقية النسخ.

(11) النحل / 89.

الذِّكْرَ لِيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»⁽¹⁾؛ ولأنه لم يُنْقَلْ عن أحد من المفسرين أنه توقف في تفسير آي القرآن إلا ما انفرد الله - تعالى - به من قوله - تعالى -: ﴿إِلَيْهِ يَرْدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرَاتٍ مِنْ أَكْمامِهَا﴾⁽³⁾، الآية، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَآذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾⁽⁴⁾.

فيجب على هذا أن يكون التشابه من القرآن ما أخبر الله - تعالى - عنه أنه لا يعلمه إلا هو، وقيام الساعة من الأمور التي لا يعلم وقتها إلا الله، وما استأثر الله - تعالى - بعلمه كان متشابهاً بالإضافة إلينا.

وإذا تقرر هذا، فاعلم أن تأويل هذه الظواهر مذكور في المطوّلات، لا يليق ذكره بهذا المختصر.

قوله: «والدليل على أنه - تعالى - قائم بنفسه: وجوب اتصافه بأنه - تعالى - حي، عالم، قادر، والصفة لا تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني.

فلما وجب اتصافه - تعالى - بها حتماً، وجب أن يكون قائماً بنفسه».

قال الشارح - عفا الله عنه -: اعلم أنه لما فرغ من إقامة الدليل على قدم الصانع - تعالى - أجاب على تقدير سؤال. وبيانه: أن هذا⁽⁵⁾ الموجود الذي أقيمت الدلالة⁽⁶⁾ على قدمه؛ هل هو موصوف قائم بنفسه، أو صفة مفتقرة؟

(1) النحل / 44.

(2) زاد (ق): من

(3) فصلت / 46.

(4) لقمان / 33.

(5) سقط من (ق).

(6) (ق) و(م): أقيمت الدلائل.

فأخذ في إقامة الدليل على أنه - تعالى - موصوف قائم بنفسه لا صفة؛ بدليل اتصافه بأحكام الصفات التي لا يتصف بها إلا من قامت به الصفات الموجبة لأحكامها.

وتحرير ما ذكره من الدلالة أن يقال: الدليل على أنه - تعالى - موصوف، قائم بنفسه: [ص: 144] أنه لو كان صفة، لاستحال قيام المعاني به. ولو استحال قيام المعاني به، / لاستحال اتصافه بأحكامها، لكنه قد اتصف بالأحكام، فوجب أن يكون موصوفا بالمعاني الموجبة لها، الواجبة له - تعالى - عقلا وشرعا، فوجب أن يكون قائما بنفسه.

قوله: «والصفة لا تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني»: يريد أن الصفة لو اتصفت بالأحكام التي توجبها المعاني، للزم من ذلك وجوه⁽¹⁾ من المحال:

- أحدها: قيام المعنى بالمعنى.

- وثانيها: لزوم التسلسل؛ وبيانه: أن الوصف الذي أوجب حكما للوصف⁽²⁾ الآخر لا بد أن يتصف هو أيضا بحكم آخر، وذلك الحكم يوجبه معنى ثالث، وكذلك الرابع، والخامس إلى غير نهاية.

- وثالثها: أن فيه قلب⁽³⁾ حقيقة الصفة؛ إذ حقيقتها أن تقوم بالموصوف، وتوجب له حكما، فلو اتصفت بالأحكام، لكان ذلك قلبا لحقيقتها، وذلك محال.

- ورابعها: يلزم منه الدور؛ لأنه ليس إيجاب أحد الصفتين⁽⁴⁾ حكمها للأخرى بأولى من العكس.

(1) في الأصل: وجوها؟.

(2) (ق): للموصوف.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) (ر): المعنيين.

- وقوله: «توجبها المعاني»؛ هذا تجوّز منه؛ لأن الموجب في الحقيقة هو الله - تعالى - .
- وقد اختلف الأصوليون في هذه الأحكام، هل تتعلق بها القدرة، أم لا؟
- وقوله: «توجبها المعاني»: دعوى من غير دليل. وقد استدل عليها بعد هذا.
- وقوله: «فلما وجب اتصافه - تعالى - بها»؛ أي بالأحكام التي توجبها المعاني⁽¹⁾.
- وقوله: «حتما»؛ أي قطعاً.
- وقوله: «وجب أن يكون قائماً بنفسه»: هذا لازم عما ذكر من الدليل.

(1) سقطت من (ر).

الفصل الرابع:

في كونه - تعالى - مخالفا للحوادث

قال الشيخ أبو عمرو: «والدليل على أنه - تعالى - مخالف للحوادث هو أن المثليين كل موجودين متساويين في جميع صفات النفس، والرب - تعالى - مقدس عن سمات الجواهر والأعراض. فوجب أن يكون مخالفا لها.

وذلك أن الجوهر حقيقته المتحيز⁽¹⁾، والمتحيز يحوز عليه الاختصاص ببعض الجهات والمخازيات، وذلك يدل على حدوثه، والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه.

]]وأیضا فإن الجوهر هو القابل للأعراض، وذلك يدل على حدوثه، والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه]]⁽²⁾.

وأیضا فإن الجوهر يحوز عليه التأليف والتركيب؛ وذلك يدل على حدوثه، والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه]]⁽³⁾.

وأما العرض؛ فحقيقته ما يقوم بالجواهر؛ وذلك يدل على افتقاره إلى محل، والرب - تعالى - متعال عن الافتقار على الإطلاق.

]]والعرض لا يبقى زمانين، والرب - تعالى - قديم، وما ثبت قدمه، استحال عدمه]]⁽⁴⁾.

(1) في غير الأصل: التحيز.

(2) هذا سقط من (ر).

(3) سقط ما بين المعقوفين من (ق) و(م).

(4) سقط من (ق).

والعرض لا يوصف⁽¹⁾ بالأحكام التي توجبها المعاني، والرب - تعالى - موصوف بها حتما.

فتقرر بمجموع ما ذكرناه: تقدُّس الرب - ﷻ - عن سمات⁽²⁾ الحوادث، فوجب أن يكون مخالفا لها.

قال الشارح - عفا الله عنه -: وقبل الشروع في هذا الفصل لا بد من تقديم الكلام في أربعة أبحاث:

البحث الأول:

هل يجوز إطلاق القول بأن الله - تعالى - مخالف لخلقه أم لا؟

قال سيف الدين: «أما إطلاق كونه مخالفا لخلقه، فمتفق عليه عند أكثر أصحابنا وأكثر المتكلمين. ولا مانع منه، لا بالنظر إلى المعنى، ولا بالنظر إلى اللفظ؛ إذ الإطلاق بذلك شائع في كل عصر من غير نكير، فكان ذلك إجماعا.

ومنع من ذلك الصيمري⁽³⁾ وأبو الهذيل من المعتزلة. واحتجوا على ذلك بأنه لو كان الرب - تعالى - مخالفا لخلقه، لكان ذلك من أسمائه. ولو كان من أسمائه لكفر من ينكر أن⁽⁴⁾ المخالفة من أسمائه - تعالى -، وهو خلاف الإجماع».

قال سيف الدين: «وما قالاه غير صواب؛ إذ لقائل أن يقول: لا نسلم أن كل ما

(1) (ر): يتصف.

(2) (ر): صفات.

(3) الحسين بن علي الصَّيْمَرِي، (351-436هـ/962-1045م)، ولد بخوزستان، وتوفي في بغداد، الفقيه، والقاضي، والراوي للحديث، والإمام الحنفي المذهب من العصر العباسي. انظر عنه مثلاً: ابن أبي الوفاء، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ص: 214.

(4) سقطت من (ق).

يُعتقد أنه من صفاته - تعالى - يكون معدوداً⁽¹⁾ من أسمائه⁽²⁾.

البحث الثاني:

المخالفة هل هي من الصفات النفسية [أم لا؟]

فجعلها أبو المعالي في «الإرشاد»⁽³⁾ وأبو عمرو في هذه «العقيدة» من الصفات النفسية⁽⁴⁾.

[ص: 145] وقال الشريف زكريا: «المخالفة لا تكون/ من صفات النفس؛ لأن المخالفة لا تعقل إلا بين شيئين، وهي من باب النسب والإضافات، وهي أمر معقول، ليس بصفة ولا حال، وهذا حكم سائر الإضافات»⁽⁵⁾.

ولو قلنا فيها: إنها صفة نفس، لجاز أن يوجد أحد الخلافين مع عدم الآخر، وتثبت له صفة الخلافية؛ لأن صفة النفس لا تفارق ولا تتوقف على غيرها. فيلزم على هذا أن تتوقف الخلافية بالنسبة إلى واحد، وذلك محال؛ إذ الخلافية لا تعقل إلا بين شيئين. ويلزم أن يجري من الخلاف في المماثلة ما جرى في المخالفة.

البحث الثالث:

هل يجوز إطلاق القول بأنه - تعالى - يماثل الحوادث في الوجود أم لا يجوز؟

فأما صاحب «التذكرة» فأجاب بأن قال: «الرب - تعالى - موجود، ووجوده ليس

(1) سقطت من (ق).

(2) الآمدي، أبحار الأفكار: 3/ 273.

(3) ص: 54.

(4) ساقط من (ق) و(م).

(5) الشريف زكرياء، شرح الإرشاد، ص: 61.

وصفا زائدا على ذاته. فعلى هذا⁽¹⁾ يستحيل مشاركته للحوادث في وصف عام، ومفارقة لها بوصف خاص. وإذا كان وجود الموجود عندنا نفسه، وكانت ذات الإله مخالفة لذواتنا، وجب أن يكون وجوده مخالفا لوجودنا؛ بحيث لا يلتقيان في وجه من الوجوه إلا في التسمية فقط، والتسمية لا اعتبار لها في التماثل.

وأما المعتزلة، فقالوا: «الوجود حال للموجود، فوجود الإله - تعالى - كوجود الحوادث».

فيلزمهم أن يحكموا بمماثلة وجود [الله - تعالى - لوجود الواحد منا]⁽²⁾، للاشتراك في الوجود المعنوي.

وأما سيف الدين، فقال: «هل يصح إطلاق التماثل على المختلفين باعتبار ما اشتركا فيه من بعض صفات النفس؛ كالوجود وغيره؟

المنقول عن القاضي والقلاسي⁽³⁾ أنه لا مانع من ذلك في الحوادث لفظا ومعنى، وعلى قول من قال بأن الباري - تعالى - مماثل لغيره في الوجود، فهو غير ممتنع معنى، وإن كان ذلك ممتنعا شرعا لعدم ورود السمع به»⁽⁴⁾. وقد تقدم الخلاف في هذه المسألة.

(1) سقطت من (ق).

(2) (م): الحوادث لوجود الله - تعالى -؟؟.

(3) أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلاسي الرازي، من متكلمي أهل السنة (ق 3 هـ / 9 م). أحد أعلام الكلاية ومن أبرز رجالها. نزيل الري، لا يعرف تاريخ ولادته ولا تاريخ وفاته، ولكنه معاصر لأبي الحسن الأشعري وأعلى طبقة منه. انظر: الذهبي، انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: 145، و344. وراجع: الشهرستاني، الملل والنحل: 1/ 20، و91.

(4) الأمدي، أبحار الأفكار: 3/ 272.

البحث الرابع:

في حصر الموجودات في ثلاثة أقسام:

- المتماثلات.
 - والمتضادات.
 - والمختلفات (غير المتضادات).
- وتعريف كل قسم منها.

أما الدليل على الحصر فهو: أن كل غَيْرَيْنِ إما أن يشتركا في تمام الماهية، أو لا يشتركان:

والأول: هما المتماثلان.

وأما الثاني: فلا يخلو إما أن يجوز اجتماعهما أو لا يجوز اجتماعهما:

والأول: هما المختلفان اللذان لا يتضادان مثل: السواد، والحركة.

والثاني هما: المتضادان كالسواد، والبياض.

وأما تعريف كل واحد منها: فأما «الغيران»، فقال أهل السنة: «الغيران: ما جاز مفارقة أحدهما للآخر بوجه من الوجوه، وذلك إما بالزمان؛ (كالقديم والمحدث)، أو بالمكان؛ (كالسماء والأرض)، أو بالوجود والعدم».

قالوا: «والدليل على صحة هذا التعريف، هو أن ما لا تصح مفارقتة له، لا يكون غيرا له كنفسه».

واعلم أن فائدة هذه المسألة تظهر في مسألة أخرى، وهي: هل يجوز إطلاق لفظ المغايرة على ذات الله مع صفاته؟

فاتفق أهل السنة على المنع من ذلك. وكذلك أيضا على المنع من ذلك في الصفات بعضها مع بعض. واختلفوا هل يجوز [أن يقال]⁽¹⁾: الباري - تعالى - وعلمه شيان، فأجازه⁽²⁾ الشيخ أبو الحسن، ومنعه القلانسي خوف إيهام المغايرة.

وأما «الضدان»؛ فهما: «الوصفان الموجودان للذاتان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما».

فقولنا: «الوصفان»؛ احتراز من الذوات؛ فإنها لا تتضاد عند العقلاء.

وقولنا: «الموجودان»؛ احتراز عن الأوصاف العدمية والوجودية؛ فإن التضاد [إنما يكون]⁽³⁾ بين الموجودين لا بين الموجود والمعدوم، ولا بين العدميين.

وقولنا: «يمتنع اجتماعهما»؛ نريد به في المحل الواحد، [في الزمان الواحد]⁽⁴⁾.

وقولنا: «لذاتيهما»؛ احتراز عن الشئيين اللذين يمتنع اجتماعهما للصارف.

وأما «المثلان»: [فقد اختلفت عبارات العلماء في تعريفهما:

فأما أئمتنا، فقالوا: «المثلان»⁽⁵⁾ هما / الغيران اللذان يكون ثبوت أحدهما منافيا [ص: 146] لصاحبه».

وقيل: «المثلان هما الغيران اللذان يسد أحدهما مسد الآخر».

وقيل: «هما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب ويجوز ويستحيل».

(1) سقط من (ق)، وفي (م): أن يكون له.

(2) سقطت من (م).

(3) ساقط من (ق) و(م).

(4) سقطت من (ق).

(5) ساقط من (ق) و(م).

وهي عبارات كلها متقاربة، وحاصلها: أن كل وصف وجب لأحدهما، وجب للآخر، وما استحال على أحدهما، استحال على الآخر. وكل ما جاز على أحدهما، جاز على الآخر.

بيان ذلك: أن السواد والسواد وجب لكل واحد منهما التناهي، والحاجة إلى المحل، وتسويد المحل، واستحال من كل واحد منهما تبييض المحل، وكون كل واحد منهما لا أول له، وجاز لكل واحد منهما أن يكون في محل مخصوص.

هذا تفسير هذه التعريفات.

وأما «الخلافاً»: فقال أبو المعالي: «هما كل موجودين ثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للثاني»⁽¹⁾.

وقال سيف الدين - تفرعاً على القول بالأحوال -: «المختلفان كل شيئين اختص كل واحد منهما على الآخر ببعض صفات النفس الحالية دون البعض»⁽²⁾.

وقال الشريف زكريا: «المختلفان كل موجودين ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما معقوليته ليس كمعقولية ما ثبت للثاني».

وأما المماثلة والمخالفة: فالمماثلة: "عبارة عن اشتراك موجودين في جميع صفات النفس". و⁽³⁾ المخالفة "عبارة عن افتراق موجودين في صفة واحدة من صفات النفس، وقد تكون المخالفة في جميع صفات النفس"⁽⁴⁾.

(1) الجويني، الإرشاد، ص: 55.

(2) الأمدى، أبقار الأفكار: 3 / 271.

(3) زاد (ق): وأما، وفي (م): وقد تكون المخالفة.

(4) الشريف زكرياء، شرح الإرشاد، ص: 62.

قال إمام الحرمين: «وغيرنا من⁽¹⁾ التعرض للكلام في الخلافين والمثلين: الرد على الباطنية؛ فإنهم زعموا أن المشاركة في صفة واحدة من صفات الإثبات، توجب التماثل، وامتنعوا - عن مساق⁽²⁾ هذا - أن يصفوا البارئ - تعالى - بالوجود؛ لما فيه من المشاركة في صفات الإثبات⁽³⁾، وذلك يلزم منه التماثل عندهم. وسلوكوا⁽⁴⁾ مسلك النفي في كل ما يُسألون عنه:

فإن قيل لهم: أهو موجود؟

قالوا: ليس بمعدوم.

وإن قيل لهم: أهو قادر وعالم؟

قالوا: ليس بعاجز، وليس بجاهل؛ خيفة أن يشركوا بينه وبين الحوادث في صفة الإثبات⁽⁵⁾.

والاشتراك الذي فروا منه، إنما هو اشتراك في التسمية، والتسمية⁽⁶⁾ لا توجب تماثلاً.

قوله: «والدليل على أنه - تعالى - مخالف للحوادث»:

اعلم أن ظاهر كلامه: المخالفة في الذات والصفات والوجود. هذا هو المتعارف عندهم في إطلاق المخالفة؛ أن تكون من⁽⁷⁾ جميع الوجوه. فإذا أرادوا المخالفة من

(1) في الأصل: عن؟؟.

(2) (ر): على سياق.

(3) زيد في غير (ق) و(ر): [توجب التماثل عندهم].

(4) زاد (ق) و(م): في ذلك.

(5) الجويني، الإرشاد، ص: 57-58.

(6) سقطت من (ق).

(7) زاد في (ر): عندهم.

بعض الوجوه، قيّدوا ذلك، وقالوا: هذا يخالف ذلك [في كذا]⁽¹⁾. لكن هذا الإطلاق استثنى منه أئمتنا - رضوان الله عليهم - الشركة في التسمية، وسواء كانت التسمية في الوجود أو في الذات أو في الصفات خلافا للباطنية - على ما تقدم -.

قوله: «للحوادث»: هو جمع حادث، وقد تقدّمت حقيقة الحادث، والحوادث شاملة للجواهر والأعراض وما تركب منها، وهي الأجسام.

قوله: «هو أن المثليين كل موجودين متساويين في جميع صفات النفس»:

فقوله: «كل موجودين»: كالجنس، يشمل المثليين والخلافيين والضدين. واحترز به من المعدومات والأحوال، ومن الموجود والمعدوم؛ فإنه لا تماثل بين الموجود والمعدوم، ولا⁽²⁾ في المعدومات؛ فإنها نفي.

وقوله: «متساويين»؛ أخرج به الخلافيين والضدين.

وقوله: «في جميع صفات النفس»؛ [أخرج به المماثل من بعض الوجوه.

وقوله: «في جميع صفات النفس»]⁽³⁾؛ يعني فيما يجب ويجوز ويستحيل. وقد تقدم بيان هذه الأحكام.

والصفات النفسية هي: "كل صفة ثابتة لنفس الشيء، وباقية ما بقيت نفسه لنفسها"⁽⁴⁾؛ وذلك كتحييز الجوهر، وقبوله للأعراض، وقيامه بنفسه، وكاللونية، والعرضية، والسوادية للسواد، والبياضية للبياض.

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) سقطت من (ق).

(3) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و(ق) و(م)، وصحح من (ر).

(4) سقطت من (ق) و(م).

وقد اختلف في هذه الصفات النفسية: / هل هي راجعة إلى نفس الشيء من غير [ص: 147
 مزيد، أو هي حالة زائدة على النفس، وذلك ينبنى على القول بثبوت الأحوال ونفيها.
 واعتراض على أبي عمرو هذه الترجمة من وجوه:

✽ الأول: على قوله إنه - تعالى - مخالف للحوادث، وظاهره المخالفة من جميع
 الوجوه حتى في التسمية، وهذا مذهب الروافض.

✽ والاعتراض الثاني: أن ظاهر ما ذكره من المخالفة ألا شركة في معنى الوجود،
 ولا في معنى من معاني الصفات. وهذا مناقض لما ذكره بعد هذا.

أما مناقضته للوجود؛ فلأنه قال في باب الرؤية: «فاذا رئي موجود، لزم تجويز رؤية
 كل موجود»، فقياس الغائب على الشاهد في الرؤية بجامع "الوجود"، وهذا لا يصح
 إلا على القول بأن الوجود معنى كلي، وأنه مقول على الواجب والممكن بطريق التواطؤ،
 فيكون تناقضا لا خفاء به.

وأما مناقضة هذا الظاهر لما ذكره في باب الصفات؛ فلأنه استدل على إثبات
 الصفات الأزلية بقياسها على الشاهد، والقياس لا يكون إلا بالجامع الذي يقتضي
 الشركة في المعنى لا في اللفظ؛ لأن الشركة في اللفظ⁽¹⁾ لا توجب قياسا إلا على قول من
 جَوَّز القياس في اللغات، وهو غير مسلم.

✽ الاعتراض الثالث: أنه صدر الكلام بدعوى تصديقية تثبت بالبرهان، وانتقل
 عنها إلى دعوى تصوّرية، وهي تعريف المثليين، والترتيب عكس هذا؛ لأن التصوّر سابق
 على التصديق.

(1) في غير الأصل: التسمية.

فلئن قلت: استغفله أولاً، واستدركه بعد ذلك لدعوى المخالفة.

قلنا: لو كان كذلك، لكان صواب الكلام حين قال: «والدليل على أنه - تعالى - مخالف للحوادث»، أن يقول: "هو أن الخلافين كل موجودين متخالفين في جميع صفات النفس"؛ لأن الحكم على الشيء⁽¹⁾ يستدعي تصوّر ذلك الشيء، فيكون الكلام مناسباً، وما ذكره ليس كذلك.

وقال بعضهم: «إن ما ذكر أبو عمرو حقيقة المثليين؛ لأن الفصل موضوع لنفي المماثلة، [وإذا انتفت المماثلة، تعينت⁽²⁾ المخالفة. والحكم بنفي المماثلة]⁽³⁾ وإثباتها لا يصح إلا بعد معرفة حقيقة المماثلة. والمماثلة إنما تكون بين المثليين، وهي نسبة وإضافة، وهي عدمية على مذهب أهل الحق. وإذا كانت عدمية فلا يصح تعريفها؛ فلذلك قصد إلى تعريف المثليين دون المماثلة».

وقال بعض الأشياخ: «حد⁽⁴⁾ أبو عمرو المخالفة بالمماثلة، وفيه تفسير الشيء بضده، وهو لا يبنى⁽⁵⁾ على حقيقته، غير أن الذي أحوجه إلى ذلك أن المخالف هل يكتفي في مخالفته في الاعتبار بوصف واحد أو لا يكتفي فيه إلا باعتبار جميع الأوصاف الذاتية؟ وهكذا القول في المثليين: هل يكتفي فيه بالوصف الواحد، أو لابد من اعتبار جميع الأوصاف؟». وهذا هو الحقيقة.

(1) سقطت من (م).

(2) (ر): ثبتت.

(3) سقط من (ق).

(4) (ق): تعريف.

(5) في الأصل: يبنى.

قوله: «والرب - تعالى - مقدّس عن سمات الجواهر والأعراض، فوجب أن يكون مخالفا لها»:

اعلم أن هذا شروع منه في إقامة الدليل على إثبات المخالفة؛ فتقدير الكلام: "والدليل على أنه - تعالى - مخالف للحوادث؛ هو أن الرب - ﷻ - مقدّس عن سمات الجواهر والأعراض"، فذكر هذا الدليل أولا مجملا، ثم فصله بعد ذلك.

ومجموع ما ذكره من وجوه المخالفة بين واجب الوجود وممكن الوجود ستة أوجه؛ ثلاثة في الجوهر وثلاثة في العرض. وسيأتي الكلام على كل واحد منهما على الترتيب الذي ذكره الشيخ أبو عمرو - ﷺ - إن شاء الله تعالى -.

وقوله: «مقدّس»:

أي منزّه عما لا يليق به من النقائص، والتقدّس التطهر؛ ومنه الأرض المقدسة؛ أي المطهرة من الجبابة.

وقوله: «عن سمات الجواهر والأعراض»:

«السمات»: جمع سمة، والسمة: العلامة.

وهذه السمات ذكر أبو عمرو منها سمات ثلاثة⁽¹⁾ في الجواهر، وهي:

- التحيز.
- وقبوله للأعراض.
- وجواز التأليف والتركيب عليه.

وثلاثة⁽²⁾ في الأعراض، / وهي:

(1) في الأصل: ثلاثا.

(2) في غير (ق) و(م): ثلاثا.

- قيامه بالجوهر.
 - وأنه لا يبقى زمنين.
 - وأنه لا يتصف بالأحكام التي توجبها المعاني.
- فهذه ست سمات.

وقوله: «فوجب أن يكون مخالفا لها⁽¹⁾»:

هذا لازم عما ذكره من الدليل مجملا.

وقوله: «وذلك⁽²⁾ أن الجوهر حقيقته المتحيز⁽³⁾»:

اعلم أن هذه هي السمة الأولى من سمات الجوهر؛ وذلك [أن]⁽⁴⁾ المتحيز مشتق من التحيز، و«التحيز» صفة من صفات الجوهر، ويقع في بعض⁽⁵⁾ روايات⁽⁶⁾ «البرهانية»: "وذلك أن الجوهر حقيقته التحيز⁽⁷⁾"، والتحيز مصدر تحيز أي انفصل، والانفصال من سمات الحوادث.

وأما تعريفه بـ"المتحيز"؛ [فقال الكتاني]⁽⁸⁾: «معنى متحيز؛ أي ينحاز؛ بحيث هو إذا كان فردا، وينحاز إلى جهة إذا كانت له جهة»⁽⁹⁾.

(1) سقطت من (ر).

(2) سقطت من (ر).

(3) في غير الأصل: التحيز.

(4) سقطت في النسخة الأصلية.

(5) سقطت من (ق).

(6) (ق): رواية، وفي (م): الروايات من رواية.

(7) في الأصل: المتحيز.

(8) ساقط من (ر).

(9) الفندلاوي، شرح البرهانية.

وقوله: «المتحيز يجوز عليه الاختصاص ببعض الجهات»:

هذا إشارة منه إلى ذكر ما يؤول إليه المتحيز من المحال المسلوب عن القديم - تعالى - وهو اختصاص المتحيز. وهذا الاختصاص يكون بخمسة أشياء: المكان، والزمان، والمقدار، والصفة، والمحاذاة. ذكر منها الشيخ أبو عمرو هنا⁽¹⁾ اثنين وهما: الجهة، والمحاذاة.

ويعني بـ«الجهة»⁽²⁾:

الجهات المعروفة عند العرب، وهي: أمام، وخلف، ويمين، وشمال، وفوق، وأسفل.

وقوله: «والمحاذاة»:

قال ابن العربي: «المحاذاة والمقابلة بمعنى: المماثلة والمقايضة»⁽³⁾، كقولهم: "حذو النعل بالنعل"؛ أي مثله»⁽⁴⁾.

وقال الكتاني: «المحاذاة أي يحاذيه غيره من إحدى جهاته، فيكون يلاصقه أو يباينه، وكل ذلك دليل الحدوث»⁽⁵⁾.

وقوله: «وذلك يدل على حدوثه»:

[أي واختصاص ذلك المتحيز بإحدى تلك الأمور الخمسة يدل على حدوثه]⁽⁷⁾.

(1) سقطت من (ر).

(2) سقطت من (ق).

(3) (ق) و(م): المقاسمة.

(4) ابن العربي، المتوسط، ص: 21.

(5) الواو بدل أو عند: (ق) و(م).

(6) الفندلاوي، شرح البرهانية (المفقود حالياً).

(7) ساقط من (ق) و(م).

وقوله: «والموصوف بالقدم. لا يتصف بما يدل على حدوثه».

هذه دعوى قد أقام عليها البرهان في "فصل القدم"، وقد تقدم أن حقيقة القديم: "هو الذي لا أول لوجوده"، والحادث "هو الذي لوجوده أول"، فحصلت المخالفة بينهما من كل وجه.

وقوله: «وأيضاً فإن الجوهر هو القابل للأعراض، وذلك يدل على حدوثه».

[اعلم أن هذه هي السمة الثانية من سمات الجواهر الدالة على حدوثه⁽¹⁾]، وبيان كونها دالة على حدوثه أن الجوهر من صفات نفسه قبوله للعرض، وكل ما كان قابلاً لغيره، فهو مفتقر إلى ذلك الغير، وكل ما كان مفتقراً إلى غيره، فهو حادث.

وأيضاً قد قام الدليل على حدوث الأعراض، وهي لا تخلو عن الجواهر، وما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث⁽²⁾.

وقوله: «والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه»:

تفسيره ما تقدم في السمة الأولى.

وقوله: «وأيضاً فإن الجوهر يجوز عليه التأليف والتركيب، وذلك يدل على حدوثه».

هذه هي السمة الثالثة.

اعلم أنه تقدم في باب حدث الجواهر الكلام على هذه السمة، وأن التأليف والتركيب أعراض، وقد أقام⁽³⁾ الدليل على حدوث الأعراض، و⁽⁴⁾الأعراض لا تعرى

(1) ساقط من (ر).

(2) زاد (ق): مثله.

(3) (ق) و(ر): قام الدليل.

(4) زاد (ق) و(م): وأن.

عن الجواهر، وما لا يعرى عن الحوادث فهو حادث، فالجواهر حادثة، وهو المطلوب.
وأما التأليف والتركيب، فيحتمل أن يكونا لفظين مترادفين، ويحتمل أن يكون
التأليف أعم من التركيب؛ لأن التأليف يكون في جوهرين فأكثر، والتركيب إنما يكون
في ثلاثة فأكثر.

وقوله: «والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه»:

يريد أنه لا يتصف بسمة من سمات الحوادث. وقد تقدم تفسيره.

قوله: «وأما العرض فحقيقته ما يقوم بالجواهر، وذلك يدل على افتقاره إلى
محل».

اعلم أنه من هنا تعرض للسمات الدالة على حدوث الأعراض، وهي صفات ذاتية
له، ومقصوده تنزيه الرب - تعالى - عن مماثلة الأعراض.

واستدل على ذلك بثلاث سمات:

- السمة الأولى: التعرض لحقيقة العرض، وعند بيان حقيقته يتبين أن الله - تعالى -
يستحيل أن يماثل العرض؛ وذلك أنه إذا كان حقيقة العرض ما يفتقر في وجوده إلى
الجواهر، فيستحيل أن يكون / الباري - تعالى - مماثلاً للعرض؛ إذ هو القائم بنفسه [ص: 149
الغني عن غيره.

وأيضاً العرض مفتقر إلى الجواهر، وكل مفتقر إلى غيره، فهو حادث، والرب
- تعالى - قد قام الدليل على قدمه، ولا مماثلة بين القديم والحادث.

قوله: «والرب - تعالى - متعال عن الافتقار على الإطلاق»:

اعلم أن هذا الاسم له أربعة أبنية: "المتعال"، و"العلي"، و"العالِي"، و"الأعلى".

فأما «المتعالى»: فورد في القرآن، قال - تعالى -: ﴿الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾⁽¹⁾. والمتعالى وزنه متفاعل من العلى. تقول: علا يعلو علواً، فهو عال، وهو من علو المكانة.

وهي عند أهل الحق: عبارة عن استحقاق صفات الكمال، وغاية المدح والتعظيم.

وقيل: المتعالى من⁽²⁾ العلو عن صفات المخلوقين.

وأما «العالى»؛ فقال - تعالى -: ﴿قَالَ لَكُمْ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾⁽³⁾.

وأما «العالى»؛ فهو فاعل منه.

وأما «الأعلى»؛ فهو بناء: "أفعل" منه قال - تعالى -: ﴿سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾⁽⁴⁾، وقوله على الإطلاق؛ أي أنه لا يفتقر من وجهه من الوجوه، بل هو الغنى على الإطلاق، الموصوف بصفات الجلال والكمال.

قوله: «والعرض لا يبقى زمنين»:

هذه هي السمة الثانية من السمات الدالة على حدوث الأعراض. ويظهر من مفهوم كلامه أن العرض يبقى زمناً واحداً بعد زمن وجوده، وليس كذلك، بل لا بد أن يكون تجوُّز في كلامه، ويكون معناه: «لا يبقى زمنين»: أي لا يتصف بالبقاء زمن وجوده، ولا الزمن الثاني من زمان وجوده [الذي]⁽⁵⁾ يتوهم فيه أنه باق.

وقد اختلف المتكلمون في هذه المسألة على أربعة أقوال:

(1) الرعد/ 10.

(2) (ق) و(م): هو.

(3) غافر/ 11.

(4) الأعلى/ 1.

(5) في الأصل: أنه؟؟. وفي (ر): التي.

- أحدها: قال الإمام فخر الدين: «اتفقت الأشاعرة على امتناع بقاء الأعراض»⁽¹⁾.
- وثانيها: للكرامية؛ أن الأعراض كلها باقية، ولا تجوز الإعادة على شيء منها، ولا على الأجسام، واختار الإمام فخر الدين والفلاسفة جواز البقاء عليها⁽²⁾.
- وثالثها: للمعتزلة أن الأعراض على قسمين:
- ♦ منها ما يبقى؛ وذلك⁽³⁾ كسواد الزنجي، وصفرة الذهب، وشهولة الأشهل، وفتوسة الأفتس، وما كان في معنى ذلك.
 - ♦ ومنها ما لا يبقى؛ وذلك⁽⁴⁾ كالحركة، والسكون، والصوت⁽⁵⁾.
- ورابعها: الوقف. وهو مذهب القاضي أبي بكر؛ لأنه قيل له: "ما دليلك على استحالة بقاء الأعراض؟". فقال: "لست أثبت هذه المسألة ولا أنفيها، فليس إلا الوقف"⁽⁶⁾. وله قول ثان كقول⁽⁷⁾ الجماعة⁽⁸⁾.
- فأما الأشعرية، فاختلفوا:

(1) الرازي، المحصل، ص: 162.

(2) قال الرازي في "المعالم": «الحق عندي أن الأعراض يجوز البقاء عليها، بدليل أنه كان ممكن الوجود في الزمان الأول، فلو انتقل إلى الامتناع الذاتي في الزمان الثاني، لجاز أيضا أن ينتقل الشيء من العدم الذاتي إلى الوجود الذاتي، وذلك يلزم منه نفي احتياج المحدث في المؤثر، وأنه محال»، ص: 29. وراجع أيضا: الأشعري، مقالات الإسلاميين: 2/ 267.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) سقطت من (ق) و(م).

(5) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين: 2/ 268، والآمدي، أبحاث الأفكار: 3/ 214 وما بعدها.

(6) لم أقف على هذا الرأي للباقلاني في كتبه المطبوعة.

(7) سقط من (ر).

(8) يقول في "التمهيد": «الدلالة قد دلت على استحالة بقاء الأعراض»، ص: 270.

- ♦ فمنهم من سلك في ذلك التمسك بالضرورة بأن العرض لا يبقى، وهو مذهب أبي إسحاق الإسفرايني.
 - ♦ ومنهم من سلك طريق الاستدلال، وهم الأكثرون.
- واحتجوا على ذلك بوجوه⁽¹⁾:

⊗ **الحجة الأولى:** أن البقاء صفة قائمة بذات الباقي. فلو بقي العرض - والبقاء صفة قائمة بالباقي - لزم المحال فيه من وجهين:

- أحدهما: قيام العرض بالعرض، وهو محال.

- والثاني: خروجه عن حقيقته، وذلك محال.

⊗ **الحجة الثانية:** قال بعض المتأخرين: لنا في استحالة بقاء الأعراض طريقان:

- أحدهما: في طريق الثبوت.

- والثاني: في طريق العدم.

▪ **الطريق الأول:** أن نقول: لو جاز بقاءه لم يخل إما أن يكون واجبا، أو جائزا، أو مستحيلا؛ وهو المقصود.

لا جائز أن يكون واجبا، وإلا لزم ألا⁽²⁾ ينعدم، ونحن نشاهد عدمه بعد وجوده، فبطل بذلك تقدير وجوب بقائه.

ولا جائز أن يكون بقاءه جائزا؛ لأن الجائز لا بد له من مقتض، والمقتضي لا بد من كونه فاعلا فيه، وفعله إما نفس العرض، أو معنى زائد عليه.

(1) زاد في (ر): من الحجاج.

(2) (ق): أن؟؟؟.

ومحال أن يفعل في العرض نفس العرض؛ لأن نفس العرض وجوده؛ وهو موجود، فيكون فيه إيجاد⁽¹⁾ الموجود؛ وهو محال، ومحال⁽²⁾ أن يفعل فيه معنى زائدا؛ لأن المعنى لا يقوم بالمعنى.

وإذا بطل الوجود والجواز، تعينت استحالة بقاءه؛ وهو المطلوب.

▪ الطريق الثاني: في طرف/العدم، وهو أن يقال: لو جاز بقاءه لاستحال عدمه، [ص: 150] واستحالة عدمه محال، فالقول ببقائه محال.

بيانه: هو⁽³⁾ أنه لو قدر عدمه بعد بقاءه، لم يخل إما أن يكون عدمه واجبا أو جائزا. ويستحيل أن يكون عدمه واجبا؛ إذ الواجب العدم لا يصح عليه البقاء، وقد فرضناه باقيا.

وإن كان جائزا، فلا بد له من مقتض، والمقتضي إما أن يكون وجودا أو عدما. والأول لا يخلو إما أن يكون موجبا، أو مختارا.

والأول: باطل؛ لأن ذلك الموجب هو الضد⁽⁴⁾، فطريانه مشروط بعدم الضد الأول؛ إذ لو لم يكن مشروطا به، [يلزم جواز]⁽⁵⁾ اجتماع الضدين، وهو محال.

[وإذا كان الأمر بهذه المثابة، فنقول: لو عللنا ذلك العدم به لزم الدور، وهو محال]⁽⁶⁾. هذا إن كان المقتضى موجبا.

(1) (ق) و(م): اتحاد.

(2) سقطت من (ق) و(م).

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) (ر): العدم.

(5) سقط من (ق) و(م).

(6) ساقط من (م).

وأما إن كان مختاراً، فهو أيضاً محال، كما يقال: "الله [لا] ⁽¹⁾ يعدمه"؛ لأن المعدوم عند الإعدام إما أن يصدر عنه أمر، أو لم يصدر، فإن صدر عنه أمر، فتأثيره في أمر وجودي. فيكون ذلك إيجاداً ⁽²⁾ لا إعداماً ⁽³⁾. هذا خلف.

وأما إن لم يصدر عنه أمر ⁽⁴⁾، فهو محال؛ لأن القادر ⁽⁵⁾ لا بد له من أثر.

وأما إن كان المقتضى عدماً، فلا بد أن يكون ذلك شرطاً في وجوده. فنقول: شرط وجود العرض إنما هو الجوهر، وهو باق.

فننقل الكلام إلى كيفية عدمه؛ فإما أن يكون عدماً، أو وجوداً، إلى آخر ما تقرر في العرض، فثبت [أنه لو] ⁽⁶⁾ صح بقاءه؛ لامتنع عدمه. لكنه قد ثبت عدمه، فيمتنع بقاءه.

✽ الحجة الثالثة: أنا لو قدرنا بقاءه لم يخل إما أن يبقى من صفة نفسه، وإما أن يبقى ببقاء يقوم به، وإما أن يبقى بفاعل يبقيه.

وباطل أن يبقى من صفة نفسه؛ لأنه لو كان كذلك، لاستحال عدمه، [لكن عدمه] ⁽⁷⁾ معلوم بالضرورة.

ومحال أن يبقى ببقاء يقوم به؛ لأنه يؤدي إلى التسلسل، وهو محال. وفيه أيضاً قيام المعنى بالمعنى.

(1) سقطت من الأصل و(ر)، وأثبتت من (ق) و(م).

(2) في الأصل: إيجاباً، والتصحيح من (ر)، وفي (ق) و(م): اتحاداً.

(3) في الأصل: إعدامها، (م): عدماً.

(4) سقطت من (ر).

(5) (ر): المؤثر.

(6) في الأصل كلام غير مفهوم.

(7) ساقط من (ق).

[وإن قُدِّر بقاءه بفاعل يبقيه، كان ذلك⁽¹⁾ محالاً أيضاً؛ إذ الفاعل لا بد له من فعل، وذلك يرجع إلى أن يفعل له بقاء يبقى به، وفيه قيام المعنى بالمعنى]⁽²⁾، وهو محال.

⊗ الحجة الرابعة: أنها لو كانت باقية، لما احتاج العالم بها في العلوم المكتسبة إلى درس يتجدد له به مثله.

⊗ الحجة الخامسة: أنه لو كانت الأعراض باقية، لكانت كلها باقية. ولو كانت كلها باقية، لكانت الأوقات باقية؛ لأنها أعراض. ولو كانت الأوقات باقية، لكان اليوم أمس، وغدا اليوم، وذلك محال؛ لأن قولنا: "أمس" يقتضي عدمه، وقولنا: "اليوم"⁽³⁾ يقتضي وجوده.

⊗ الحجة السادسة: إقرارهم بانعدام ما ينعدم منها؛ [فيقال لهم: ما ينعدم منها]⁽⁴⁾ لا يخلو إما أن ينعدم بنفسه أو بفاعل. وباطل أن يكون بفاعل؛ لأن الفاعل لا يفعل إلا موجوداً، وإذا بطل انعدامه بفاعل، تعيّن أن يكون انعدامه بنفسه.

[وما كان كذلك، تبين أنه لا يبقى زمنين.

فإن قيل: أفتقولون: إن العرض ينعدم بنفسه]⁽⁵⁾؟

قلنا: هذه مسأحة من القول؛ فإن هذا اللفظ⁽⁶⁾ يشعر بأن العرض يعدم نفسه؛ وذلك محال، بل العرض واجب العدم في الزمن الثاني⁽⁷⁾؛ فهو لا يقبل أن يستمر

(1) سقطت من (ر).

(2) ساقط من (م).

(3) سقطت من (ق).

(4) سقط من (ق) و(م).

(5) ساقط من (ق).

(6) (ق) و(م): القول.

(7) ساقط من (م).

الوجود عليه زمنين، وعلى هذه الطريقة يكون العدم أبداً واجبا⁽¹⁾؛ فإن الجوهر ينعدم عند عدم شرط وجوده، ويستحيل وجوده بدون الشرط، والعدم واجب، والعرض إذا استحال بقاءه وجب عدمه في الزمن الثاني.

فإن قيل: إذا كانت الأعراض لا تنعدم بقدرة الفاعل المختار؛ لأجل الدليل⁽²⁾ الذي ذكرتم، وذلك الدليل جار⁽³⁾ في عدم الجواهر، ويلزم من ذلك أن تنعدم بنفسها أو قدمها، ويلزم منه ألا يكون للفاعل المختار تأثير في إعدام شيء من الأشياء.

قلنا: اختلف الناس في هذه المسألة على أربعة أقوال:

- أحدها: أن عدم الجواهر إنما هو لانتفاء شرط، وهو مذهب الأشاعرة. ثم اختلفوا في ذلك الشرط؛ فمنهم من قال: إن شرط⁽⁴⁾ استمرار وجوده: قيام البقاء به؛ فإذا عدم البقاء، لزم عدمه. وهذا تفريع على القول⁽⁵⁾ بأن الجواهر باقية ببقاء.

[ص: 151] ومنهم من قال: شرط بقاءه استمرار خلق الأعراض فيه؛ فإذا لم تخلق فيه⁽⁶⁾، / - ولا يصح خلوه عنها -، لزم عدمه.

- وثانيها: قول القاضي أبي بكر: «إن عدمها بالفاعل المختار»، وقد فرق بين العدم الطارئ، والعدم السابق؛ بأن العدم الطارئ يفترق إلى مقتض، بخلاف العدم السابق.

وله قول ثان بـ «أن عدمها إنما يكون بقطع الأعراض عنها»⁽⁷⁾.

(1) في الأصل و(ر): واجب؟؟.

(2) سقط في (ق).

(3) (ر): جاز.

(4) سقطت من (م).

(5) سقطت من (م).

(6) سقطت من (ر).

(7) انظر: ابن العربي، العواصم من القواصم، تح: عمار الطالبي، ص: 91.

وأجاب القاضي على القول الأول عما ذكره من الدليل بأن قال: «لِمَ لا يجوز أن تنعدم بانعدام الفاعل لها⁽¹⁾؟».

قولهم: «الإعدام»⁽²⁾؛ إما أن يكون أمرا وجوديا، أو لا يكون.

قلنا: لا خلاف في أن شيئا من الأشياء ينعدم بعدم⁽³⁾ وجوده، وما ذكرتموه يقتضي أن لا ينعدم شيء بعد وجوده؛ لأنه إذا انعدم شيء إما أن يتجدد أمر، أو لا يتجدد.

فإن لم يتجدد أمر، لم يُعدم⁽⁴⁾ الشيء بعد وجوده، والعلم به ضروري.

وإن تجدد أمر، فالمتجدد إما أن يكون وجودا أو عدما.

والثاني محال؛ لأن العدم لا يتجدد.

وأما إن كان⁽⁵⁾ [وجودا، كان كذلك]⁽⁶⁾ وجودا لأمر آخر لا عدما للموجود الأول، وليس كلامنا فيه.

فإذن ما ذكرتم يقتضي أن لا يعدم موجود بعد وجوده، وهو معلوم البطلان.

واعترض على القاضي قوله⁽⁷⁾ بـ «أن الجواهر تنعدم بقدرة الفاعل المختار»؛ لأن الجواهر إذا بقيت انقطعت القدرة عنها بالإجماع، وإذا كانت القدرة لا تتعلق بذات الباقي⁽⁸⁾ إجماعا، فكيف تؤثر في عدمه ولا تعلق لها به في حالة البقاء؟

(1) سقطت من (ر).

(2) سقطت من (ق).

(3) في الأصل و(ر): بعد.

(4) سقطت من (ر).

(5) زاد (ق): ذلك.

(6) ساقط من (ر).

(7) سقط من (ق).

(8) (ق) و(م): الباري.

ثم القدرة لا بد لها من تعلق⁽¹⁾، والمتعلق لا يخلو عن وجود أو عدم، وقد بطل الوجود أن يكون متعلق القدرة؛ لكونه باقيا. وكذلك عدم لا يجوز أن يكون متعلق القدرة؛ لأنه نفي محض، والنفي لا تتعلق به القدرة، وحق القدرة أن يثبت لها أثر. وتأثيرها الوجود؛ وهو صفة نفسها. ولا يكون لها صفة نفس على الشيء ونقيضه؛ إذ يلزم أن يكون الشيء موجودا معدوما.

ويقال له أيضا: لو صح فعل عدم اللاحق، لصح فعل عدم السابق، ولا فرق؛ فإن معقوليتهما واحدة.

- وثالثها: للمعتزلة أن عدم إنما يكون بضد، ولهذا قالوا: إن الجواهر إنما تنعدم بفناء يضادها.

- ورابعها: قول أبي الهذيل من المعتزلة: «إن فناء الجواهر بقول الله - تعالى - لها: "افن" فتفنى، كما أن حدوثها بقوله: "كن" فتكون»⁽²⁾.

فإن قيل: سلّمنا ما ذكرتموه من أن العرض لا يبقى زمنين، ولكن معنا ما يدلّ على بطلانه؛ وهو ما يشاهده الحس من بقاء الألوان، وسكون الجبال، وغير ذلك، وكل مذهب يؤدي إلى إبطال علوم الحواس، فهو باطل.

والجواب أن نقول: لسنا نكذب الحس فيما يدركه، ولكننا نعلم أن الحس لا يدرك عدم المنعدم، ولا يميز بين الأمثال المتوالية والأشياء⁽³⁾ المتأكدة الشبه؛ فلذلك قضينا بالعقل في هذه الأمور على ما لا⁽⁴⁾ يدركه الحس.

(1) (ق) و(ر): متعلق.

(2) قول أبي الهذيل العلاف ينظر عند: الأشعري، مقالات الإسلاميين: 2 / 273.

(3) (ق): ولا الأمثال، (ر): الأشياء.

(4) سقطت من (م).

بيان أنه لا يدركها: أنا نعلم بالضرورة أن الظل متحرك أبداً، والحس لا يدرك حركته، وإنما يدرك الضد بالنسبة إلى الضد. فالظل بالنسبة إلى الشمس يدركه الحس، ولا يدرك النقلة. فكذلك الحس، لا يدرك توالي السّكنات، وتوالي الألوان؛ لسرعة فنائها في الزمن الثاني، وتعاقب أمثالها في الزمن الثالث. فإذا طرأ الضد بعد انتفاء الضد، أدركه الحس للمخالفة التي بين الأضداد.

فمدركات الحس لا يناقضها المعقول، ولكن للحس أغلوطات منها:

- أنه يدرك الصغير كبيراً.

- كما يرى النار البعيدة في الظلمة عظيمة.

- وكما يرى العنبة في الماء كالإحاصة.

- وكما إذا قربنا حلقة الخاتم إلى العين فإنه يراها كالسوار.

- وقد يدرك الكبير صغيراً كالأشياء البعيدة.

- ومنها أنه يدرك⁽¹⁾ الواحد اثنين؛ كما إذا غمزنا إحدى العينين، ونظرنا إلى القمر،

فإننا نراه قمرين، وكما إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر، فإننا نراه في الماء⁽²⁾ قمرًا، وفي السماء قمرًا آخر.

- ومنها أنه يرى المعدوم موجوداً كالسراب.

- ومنها أنه يرى الشعلة التي تدار بسرعة كالدائرة.

- ومنها أنه يرى المتحرك ساكناً كالظل، والسّاكن متحركاً كراكب/ السفينة، فإنه [ص: 152]

يشاهد الشط الساكن متحركاً.

(1) سقطت من (ر).

(2) سقط من (ق).

- ومنها أنه لا يفرق بين الشيء ومثله كالألوان المتماثلة؛ فإنها غير باقية عند أهل السنة، بل يحدثها الله - تعالى - حالا فحالا، مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر.

وهي كثيرة جدا.

واحتج القائلون بجواز بقائها بوجوده:

- الحجة الأولى: أن العرض جائز الوجود في الزمن الأول، فيكون جائز الوجود في الزمن الثاني، كالجوهر لما جاز وجوده أولا جاز ثانيا وثالثا⁽¹⁾.

- الحجة الثانية: أن العرض لو كان عدمه⁽²⁾ في الزمن الثاني [واجبا بلا معدوم، لجاز أن يكون وجوده في الزمن الثاني]⁽³⁾ واجبا بلا موجب.

- الحجة الثالثة: أن التأليف لو لم يبق، لما وجب تصعب التفكيك في بعض الأشياء، كالحجر والحديد. والتالي⁽⁴⁾ باطل، فالمقدم مثله.

- الحجة الرابعة: قالوا: إن بعض الأعراض يتعلق بها الثواب والعقاب، ولا يجوز ذلك على ما عدم، فلو لم تبق، وإلا لما ترتب عليها شيء.

- الحجة الخامسة: أن القول ببقاء الأعراض أصل أحكام الشريعة في النفي، والإثبات، والحدود، والثواب، والعقاب، فإن القائل بنفي الأعراض، يلزمه: نفي النكاح بعد عقده؛ فيكون الولد لا يحل له الانتساب إلى الأب ولا الميراث؛ فإن المرأة لا

(1) الرازي، المعالم، ص: 29.

(2) بياض في (ق).

(3) ساقط من (ق).

(4) في غير (ق): والثاني.

تحل في الحال الثانية من عقد النكاح للزوج لعدم النكاح فيه، وكذلك في الشراء، والبيع، والوصية، والغسل، فيكون أبدا بلا طهور.

- الحجة السادسة: قوله - تعالى -: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَافِيَةً فِي عَفْوِهِ﴾⁽¹⁾، والكلمة عَرَضٌ، وقد حكم الله - تعالى - ببقائها.

وقوله - تعالى -: ﴿وَالْبَيْفِيتُ الصَّالِحَةُ﴾⁽²⁾. قيل في التفسير: إنها الصلوات، وقيل: الشهادات؛ وهي أعراض.

♦ والجواب عن الأول: أنا نمنع قياس الأعراض على الجواهر، وما الجامع بينهما؟!

♦ وعن الثانية: أن نقول: لم وجب هذا؟ وأي جامع بينهما؟ وما أنكرتم من أنه يوجد لموجود؛ لأنه جائز الوجود، ويعدم بلا معدوم؛ لأنه واجب العدم؟

♦ وعن الثالثة: أنه⁽³⁾ يجوز من الخالق أن يجدد التأليف، ويجوز ألا يجدده. وقد⁽⁴⁾ أجرى العادة منه بالتجديد في بعضها، فيصعب منه التفكيك، وفي بعضها بخلافه فيها. وقد سهّل الله - تعالى - الحديد لداود معجزة له.

♦ وعن الرابعة: أن الأفعال لا توجب الثواب والعقاب، وإنما هي أمارات على ما سيكون في الآخرة على حسب ما ورد الخبر به؛ فالثواب منه ابتداء فضل، والعقاب ابتداء عدل.

♦ وعن الخامسة: إنا لا ننكر جلاله هذه المسألة، ووجوب صرف الهمة إلى

(1) الزخرف/ 27.

(2) الكهف/ 25.

(3) زاد (ق): قال.

(4) سقطت من (ق).

معرفتها؛ فإن القول ببقاء الأعراض كلام مبناه على الأصول العقلية القطعية، وهم بنوا كلامهم على التسميات التي هي بمعزل عن المعاني. وعلى كل حال فلا تترتب المعاني العقلية على الأحكام الشرعية؛ لأن بقاء⁽¹⁾ لفظ النكاح لم يشترطه أحد؛ لأنه حروف وأصوات، وهي لا تبقى. وكذلك الطهارة هي مماسة الأعضاء بالماء، وقد انقضت وبقيت أحكامها. وأيضا لو كانت الأعراض باقية لكان النكاح أبدا باقيا، ولا يرفعه الطلاق، ولا تجوز الرجعة بعد الطلاق لبقاء الطلاق.

♦ والجواب عن السادسة أن قوله: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَافِيَةً﴾⁽²⁾ فهو دال على أن العرض لا يبقى.

بيان ذلك: أنها لو كانت باقية، لم يتصور أن يجعلها باقية، وأيضا كيف يجعلها باقية وهي حروف وأصوات معدومة؟ وإنما أراد الله - تعالى - بها أن ثناء تلك الكلمة يجري عليهم إذا عملوا بها، والكلمة هي توحيد الباري - تعالى - وهي قوله: ﴿وَأَوْصِي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ﴾⁽³⁾، وتلك الوصية قوله - تعالى -: ﴿لَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾⁽⁴⁾.

وأما تفريق المعتزلة فهو دعوى من غير دليل؛ لأن الدليل إذا صح في عرض واحد أنه لا يبقى زمنين، صح في سائر الأعراض، سواء كان مما يدرك حسا أو عقلا⁽⁵⁾؛ إذ الدليل العقلي إذا ثبت في معنى، وجب في كل معنى.

(1) (ق) و(م): بناء.

(2) الزخرف/ 27.

(3) البقرة/ 131.

(4) آل عمران/ 102.

(5) زاد (ق) و(م): أو معنى.

وأما القول بالوقف فظاهر.

وقوله: «والرب - تعالى - قديم، وما ثبت قدمه استحالة عدمه»:

اعلم أنه كان ينبغي له / أن يقول: "والرب - تعالى - باق، فيخالف⁽¹⁾ العرض الذي [ص: 53 لا يبقى". غير أن البقاء لما كان لازماً عن القدم، عبّر بالملزوم عن اللازم، ولذلك قال: «وما ثبت قدمه، استحالة عدمه»؛ وإذا استحالة عدمه، وجب بقاؤه.

وقوله: «والعرض لا يوصف⁽²⁾ بالأحكام التي توجبها المعاني»:

يريد أن العرض لما كان صفة لمن قام به، استحالة عليه الاتصاف بصفات أخرى، حتى يثبت له من الأحكام عن الصفات ما ثبت للموصوفات، فاستحال ذلك عليه لاستحالة قيام الصفة بالصفة⁽³⁾. [ويلزم منه التسلسل، وفيه أيضاً انقلاب الصفة]⁽⁴⁾ عن حقيقتها؛ وذلك محال.

وقوله: «والرب - تعالى - موصوف [بها حتماً»:

أي⁽⁵⁾ [والرب - تعالى -]⁽⁶⁾ موصوف⁽⁷⁾ بالأحكام الموجبة عن صفات الكمال «حتماً»؛ أي قطعاً. وهذه هي السمة الثالثة من السمات الدالة على حدوث الأعراض.

(1) (ق) و(م): بخلاف.

(2) (ق) و(م): يتصف.

(3) (م): بالموصوف.

(4) سقط من (ق) و(م).

(5) سقطت الكلمة من (ق).

(6) سقطت من (م).

(7) سقطت من (ر).

وقوله: [«فتقرر بمجموع ما ذكرناه»:

أي ما ذكرناه من السمات الدالة على حدوث الجواهر والأعراض.

وقوله⁽¹⁾: «تقدس الرب - ﷻ - عن سمات الحوادث»:

التقديس هو الطهارة، والتنزيه عما لا يليق به - تعالى -.

وقوله: «فوجب أن يكون مخالفا لها»:

هذا اللازم عما⁽²⁾ ذكر من الدليل. والفاء في قوله: «فوجب»: سببية؛ لأن ثبوت هذه السمات للجواهر والأعراض سبب في⁽³⁾ وجوب المخالفة.

واعلم أنه بقي من فصول هذا الباب الكلام في الوجدانية، وقد تكلم عليها أبو المعالي في «الإرشاد» عقيب فصل المخالفة، وخالفه الشيخ أبو عمرو في هذا الترتيب، وأخر الكلام عليها إلى أن فرغ من الكلام على الصفات، وسيأتي وجه تأخيرها عن هذا الموضع إن شاء الله - تعالى -.

(1) ما بين المعقوفتين سقط من (ق) و(م).

(2) (ق): كما، (م): لما.

(3) سقطت من (ق) و(م).

القول في الصفات المعنوية

وهي الأحكام التي توجبها المعاني وهي: "الأحوال".

اعلم أنه ⁽¹⁾تقدم أن الصفات على مذهب الشيخ أبي عمرو على ثلاثة أقسام:

- صفات ⁽²⁾نفسية.

- وصفات معنوية.

- وصفات المعاني.

فتكلم أبو عمرو على القسم الأول، فلما فرغ منه شرع في القسم الثاني؛ وهو الكلام في الصفات المعنوية.

وهذا القسم، الكلام فيه مبني على القول بالأحوال، وأبو عمرو ممن يقول بثبوت الأحوال.

وقد تقدم القول في حقيقة هذه الصفات.

وإذا تقرر هذا، فاعلم أن الشيخ أبا عمرو جعل هذه الأحكام ثمانية، وهي:

- كونه - تعالى - عالما.

- قادرا.

- مريدا.

- حيا ⁽³⁾.

(1) زاد (ق) و(م): قد.

(2) سقطت من (ق).

(3) سقطت من (ر).

- سميعا.
- بصيرا.
- متكلمًا.
- مدركًا.

وقبل الشروع في الكلام عليها لابد من الكلام في بحثين:

[البحث الأول: لأي شيء قدّم الكلام [في الصفات المعنوية على الكلام]⁽¹⁾

على صفات المعاني، وهي فرع عنها؟

وفي ذلك تقديم الفرع على الأصل، وهو خلاف الترتيب.

والجواب عنه من وجهين:

- أحدهما: أن الصفات المعنوية أسبق إلى الأفهام.

- وثانيهما: أن هذه الأحكام متفق عليها بيننا وبين نفاة صفات⁽²⁾ المعاني الموجبة لهذه الأحكام المتفق عليها.

وهذان الوجهان ذكرهما الشريف زكرياء⁽³⁾، وفيهما نظر.

البحث الثاني: [في إثبات هذه الأحكام]

اعلم أن لأئمتنا في إثبات هذه الأحكام ثلاثة طرق:

(1) سقط ما بين المعقوفتين من (ق) و(م).

(2) سقطت من (ر).

(3) الشريف زكرياء، شرح الإرشاد، ص: 80.

⊗ الطريق⁽¹⁾ الأول: نفي النقائص. وبيانه: أنه لما انتفت عنه الآفات التي هي العجز، والجهل، والكراهة، والموت، والصمم، والعمى، والخرس، وغير ذلك، وجب⁽²⁾ إثبات أضعدها؛ وهي صفات الكمال الموجبة لهذه الأحكام؛ لأن المحل لا يخلو عن الشيء أو نقيضه.

⊗ الطريق الثاني: دلالة الفعل. وبيانه: أن وجود الفعل المحكم لا يصح إلا من عالم قادر مريد؛ يفعل به قدرته، ويتقنه بعلمه، ويؤثره على غيره بإرادته. فهذه الصفات الثلاثة يدل عليها الفعل.

[ثم هذه الصفات لا تكون إلا لحي، فصارت الحياة أيضا مما يدل عليها الفعل.

وأما السميع والبصير⁽³⁾، وباقي الصفات فيدل عليها أيضا الفعل⁽⁴⁾؛ لأن من جملة أفعاله: خلق الأصوات، ولا يتم ذلك [إلا]⁽⁵⁾ بالتمييز بين الأصوات⁽⁶⁾ / المختلفة، ولا [ص: 54] يكون ذلك إلا بالسمع؛ فخلق الأصوات - إذن - فعلٌ يدل على السمع.

ومن أفعاله: [خلق الألوان، ولا يصح التمييز بينهما إلا بالبصر، فدلّ خلقه لها على إثبات البصر.

ومن أفعاله⁽⁷⁾: إرسال الرسل، ولا يتم ذلك إلا بالخطاب، فدلّ فعله للإرسال على إثبات كلامه - تعالى -.

(1) (م): الطريقة.

(2) سقطت من (ق).

(3) في (ر): السمع والبصر.

(4) ساقط من (ق) و(م).

(5) سقطت من الأصل.

(6) أثبت من (ق) و(م) زيادة مكررة لقول اليفرنى: «ثم هذه الصفات لا تكون إلا لحي، فصارت الحياة

أيضا مما يدل عليها الفعل. وأما السمع والبصر، وباقي الصفات فيدل عليها أيضا الأفعال؟؟؟!

(7) سقط من (م).

وهذه الطريقة طريقة أبي إسحاق الإسفرايني.

✽ الطريق الثالث: بالتفصيل، وهو الذي سلك أبو عمرو؛ أن القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، تثبت بدلالة الفعل، وما سواها من الصفات تثبت بنفي النقائص.

وهذه الطرق الثلاثة دالة على ثبوت صفات المعاني؛ وهي موجبة لهذه الأحكام عند القائلين بثبوت الأحوال.

قوله: «والدليل على أنه - تعالى - عالم، قادر، استحالة صدور الفعل الرصين المحكم المتين من غير عالم قادر، وثبوت لطائف الصنع، وما تتصف به السماوات والأرضون وما بينهما من الانتظام والإتقان، دليل على أنه عالم قادر.

ثم اختصاص الأفعال بأوقاتها وخصائص صفاتها بدلا من نقائصها الجائزة عليها، دليل على أنه - تعالى - مريد.

وثبوت هذه الصفات دليل على أنه - تعالى - حي؛ لاستحالة ثبوت المشروط مع انتفاء شرطه.

ثم الحي يجوز أن يكون سميعا بصيرا، أو مؤوفا⁽¹⁾.

وكذلك القول في الكلام، والإدراك؛ إذ كل قابل لصفتين لا واسطة بينهما. يستحيل أن يعرى عنهما.

فلما استحالت النقائص على الباري - تعالى - قطعا، وجب أن يكون سميعا بصيرا متكهما مدركا».

(1) سقطت من (ق) و(م).

قال الشارح - عفا الله عنه -: اعلم أن ما ذكره الشيخ أبو عمرو في هذه الأحكام غير جارٍ على ترتيب الأصوليين، والترتيب فيها ما ذكره بعض المتأخرين. قال: «اعلم أن من أحاط علماً بحدث العالم، ووجوده على ما هو عليه، أرشده إلى العلم بوجود صانعه، ووجوب كونه قادراً؛ فإن⁽¹⁾ المؤثر الفعّال يجب أن يكون قادراً على فعله، ويجب أن يكون مريداً [له]⁽²⁾؛ [فإن القادر على الفعل لابد أن يكون قاصداً إلى فعله [قطعاً]⁽³⁾. وإذا كان قاصداً إلى فعله]⁽⁴⁾، فإنه يستحيل أن يقصد إلى ما لا يعلم؛ إذ القصد إلى الشيء يستدعي العلم به ضرورة».

فهذه طريقة مختصرة يثبت بها كونه قادراً، مريداً، عالماً؛ فالقدرة مشروطة بالإرادة، والإرادة مشروطة بالعلم. والقدرة، والإرادة، والعلم؛ فهذه الثلاثة مشروطة بالحياة. فهذا ترتيب الاستدلال فيها، وإذا تقرر هذا، فنعود إلى الكلام في هذه الأحكام.

[الحكم الأول: كونه - تعالى - قادراً]

أما القادر، فيشتمل الكلام فيه على أربع مسائل:

المسألة الأولى:

في حقيقة القادر

اعلم أن «القادر» مشتق من القدرة، والقدرة تقتضي مقدوراً، فيستدعي ذلك معرفة: "القادر" و"القدرة" و"المقدور".

(1) في الأصل: بأن؟؟.

(2) سقطت من الأصل.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) سقط في (ر) ابتداءً من قوله: "قطعاً".

أما «القادر»، فقال الإمام فخر الدين: «هو أن يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة. مثاله في الشاهد: الإنسان إن شاء أن⁽¹⁾ يمشي [قدر عليه]⁽²⁾، وإن شاء ألا يمشي [قدر عليه]⁽³⁾»⁽⁴⁾.

وقال أبو إسحاق الشيرازي: «القادر من له القدرة على الشيء. يقال منه: قدر، يقدر، قدرة؛ فهو قادر، وقدير».

وأما «القدرة»: فقال سيف الدين: «هي صفة وجودية من شأنها تأتي الإيجاد والإحداث بها على وجه يتصور [من قامت به]⁽⁵⁾ الفعل بدلا من الترك، والترك بدلا عن الفعل»⁽⁶⁾.

وقيل: «هي صفة من شأن المتصف بها على حقيقتها إخراج المكنونات من العدم إلى الوجود».

وأما «المقدور»: فهو «ما تعلقت به القدرة»، وهو على ضربين: إحداث، واكتساب.

فالإحداث: هو المقدور بالقدرة القديمة.

والاكتساب: هو المقدور بالقدرة الحادثة.

(1) سقطت من (م).

(2) سقطت من (م).

(3) سقطت من (م).

(4) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 122، وقال الرازي في تفسيره: «إن القادر متمكن من الفعل والترك على السوية»: 1/ 216.

(5) سقط من (ر).

(6) الأمدي، أبقار الأفكار: 2/ 289.

المسألة الثانية:

في إقامة الدليل على كونه قادرا

والدليل على ذلك أنه - تعالى - محدث، وكل محدث قادر، فالبارئ - تعالى - قادر.

بيان المقدمة الأولى: أن العالم حادث، وكل محدث لابد له من محدث / . [ص: 155]

بيان المقدمة الثانية: وهي أن المحدث قادر؛ لأن القادر هو من يتأتى منه الفعل.

وإذا صح حدّث العالم، بمعنى سبق العدم عليه، لزم أن يكون فعلا مقدورا لقادر.

المسألة الثالثة:

[القادر قادر باختيار]

إذا⁽¹⁾ ثبت كونه - تعالى - قادرا، لابد أن يكون قادرا بالاختيار، لا موجبا بالذات، خلافا للفلاسفة.

قال الإمام فخر الدين: «اتفق أرباب الملل والأديان على أن تأثير البارئ - تعالى - في إيجاد العالم بالقدرة والاختيار، وزعمت الفلاسفة أن تأثيره في إيجاد العالم بالإيجاب الذاتي؛ كتأثير الشمس في الإضاءة، وتأثير النار في التسخين والإحراق.

فنقول: الدليل على أنه - تعالى - قادر بالاختيار، لا موجب: أنه لو كان - تعالى - موجبا بالذات، لكان تأثيره في وجود العالم إما ألا يكون موقوفا على شرط، [وإما أن يكون موقوفا على شرط:

(1) في الأصل: إذ.

فإن لم يكن موقوفا على شرط⁽¹⁾، لزم من قدمه قدم العالم، [أو من حدوث العالم حدوثه، وكلاهما باطلان.

وأما⁽²⁾ إن كان موقوفا على شرط، فذلك الشرط إن كان قديما، لزم أيضا قدم العالم. وإن كان حادثا، كان الكلام فيه كما في الأول، ويُفضي إلى التسلسل، وهو أن يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر إلى غير أول، وهو باطل.

فثبت أن القول بكونه موجبا بالذات يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة، فيكون باطلا. وإذا بطل⁽³⁾ هذا، ثبت أنه قادر فاعل مختار⁽⁴⁾.

المسألة الرابعة:

[القدرة على جميع المقدورات]

إذا ثبت أنه فاعل بالاختيار، قالت الأشعرية: "الله - تعالى - قادر على جميع المقدورات"، خلافا لسائر الفرق.

احتج أهل الحق بأن ما لأجله صح في البعض أن يكون مقدورا لله - تعالى - هو "الإمكان"؛ لأن كل ما عداه إما الوجوب وإما الامتناع، وهما يحيلان المقدورية. لكن⁽⁵⁾ "الإمكان" وصف مشترك فيه بين سائر الممكنات، فيكون الكل مشتركا في

(1) سقط من (ر).

(2) ساقط من (ق) و(م).

(3) (ق): تقرر.

(4) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 126-127، وانظر أدلة الرازي الأخرى في الموضوع في: المعالم، ص:

41، والمحصل، ص: 33.

(5) في غير الأصل: لأن.

صحة مقدوريته لله - تعالى -، فلو اختصت قدريته بالبعض دون البعض، افتقر إلى مقتض، وذلك يدل على حدوثه، وهو باطل.

وإذا ثبت أنه قادر على جميع الممكنات، وجب أن لا يوجد شيء منها إلا بقدره الله - تعالى -، وهو المطلوب⁽¹⁾.

وخالف في هذا الباب طوائف منهم: الثنوية، والمجوس؛ زعموا أنه غير⁽²⁾ قادر على الشر⁽³⁾.

وزعم النظام⁽⁴⁾ أنه لا يقدر على⁽⁵⁾ خلق الجهل والقبائح⁽⁶⁾.

وزعم البلخي أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد⁽⁷⁾.

وهذه المذاهب كلها باطلة، بدليل ما تقدم من الدليل.

انتهى الكلام في كونه - تعالى - قادرا.

الحكم الثاني: في كونه - تعالى - عالما

ويشتمل الكلام فيه على أربع مسائل:

(1) انظر: الرازي، المحصل، ص: 259 وما بعدها.

(2) سقطت من (ق) و(م).

(3) زاد الرازي الأمر توضيحا فقال: «لأن فاعل الخيرات خير، وفاعل الشرور شرير، والفاعل الواحد يستحيل أن يكون خيرا شريرا»، المحصل، ص: 259.

(4) (ق) و(م): النصاري.

(5) في الأصل: لا؟؟؟.

(6) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: 116، والتفتازاني، شرح العقائد النسفية، تح: أحمد حجازي السقا، ص: 36.

(7) انظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص: 36.

المسألة الأولى:

في حقيقة "العالم"، و"العلم"، و"المعلوم"

أما «العالم»؛ فقال الشيخ أبو الحسن: «هو من له العلم»⁽¹⁾. وهو صحيح لا طراده وانعكاسه.

وأما «العلم»؛ فقد تقدمت فيه حدود كثيرة في باب العلم، فتنظر هنالك.
وأما «المعلوم»؛ فهو «ما تعلق به العلم».

المسألة الثانية:

في أقسامه

وهو ينقسم إلى القديم والحادث، والحادث ينقسم ثلاثة أقسام: كسبي، وبدهي، وضروري.

• فأما القديم: فهو «صفة الباري - تعالى - القائمة بذاته، المتعلقة بما لا نهاية له من المعلومات الموجبة له حكم الإحاطة، المتقدّس عن كونه ضرورياً أو كسبياً».

فقوله: «صفة»؛ احتراز من قول من قال: "إنه عالم بذاته".

وقوله: «القائمة بذاته»؛ احتراز عن الصفات النفسية.

وقوله: «المتعلقة»؛ احتراز عن الحياة؛ فإنها لا تعلق لها.

وقوله⁽²⁾: «بما لا نهاية له»؛ احتراز عن العلم بالحادث.

(1) انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن، ص: 46.

(2) سقطت من (م).

وقوله: «الموجبة له حكم الإحاطة»؛ احتراز عن الكلام القديم؛ فإنه يتعلق بجميع المعلومات على جهة الخبر، لا على جهة الإحاطة والكشف.

وقوله: «المتقدّس عن كونه ضرورياً أو كسبيا»؛ احتراز عن العلم الحادث؛ فإنه لا يخلو عن أحدهما.

• وأما «العلم الكسبي»؛ فهو «المقدور بالقدرة / الحادثة على جهة النظر [ص: 56 والاستدلال].»

• وأما «الضروري»؛ فهو «العلم الحادث الذي لا قدرة للعبد على دفعه مع اقترانه بأحد⁽¹⁾ الحواس الست.»

• و«البديهي»؛ «قريب من الضروري، إلا أنه غير مقترن بشيء من الحواس.»

فقد اشتركا من وجه، واختلفا من وجه آخر. وقد يسمى كل واحد منهما باسم الآخر.

والبديهي هو «العلم باستحالة المستحيلات؛ كاجتماع الضدين، وأن الشيء لا يكون قديماً حادثاً.»

المسألة الثالثة:

في إقامة الدليل على كونه - تعالى - عالماً

وذلك من وجهين:

- الأول: أنه - تعالى - مريد، وكل مريد عالم، فهو - تعالى - عالم.

أما بيان المقدمة الأولى: وهو أنه - تعالى - مريد، فسيأتي الكلام عليها - إن شاء الله تعالى -.

(1) سقطت من (ق).

وأما المقدمة الثانية: وهي أن كل مريد عالم؛ فلأن القصد إلى الشيء يستدعي العلم به ضرورة؛ فإن كونه مريداً مشروطاً⁽¹⁾ بكونه عالماً، ويلزم من وجود المشروط وجود الشرط، بخلاف العكس.

- والثاني: أن أفعال⁽²⁾ الله - تعالى - محكمة متقنة، وكل من كانت أفعاله محكمة متقنة، فهو عالم بتلك الأفعال. [فتتبع هذا الدليل: أن الله - تعالى - عالم بتلك الأفعال]⁽³⁾.
أما المقدمة الأولى: [وهي أن أفعاله محكمة]⁽⁴⁾، فيدلّ عليها المشاهدة؛ وهي ضرورية.

وأما المقدمة الثانية: فهي بديهية بعد الاستقراء والاختبار.
وأعترض على الدليل الثاني بأن فعل النحلة في غاية الإتقان، وهو بناء البيوت المسدسة، مع ما فيها من كثرة الحِكم التي عجز المهندسون عنها، مع أنها لا توصف بكونها عامة.

والجواب عنه من وجهين:

♦ الأول: [أن فعلها]⁽⁵⁾ إنما هو إلهام، كما أشار الله - تعالى - إليه بقوله: ﴿وَأَوْجِبْ رَبِّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾⁽⁶⁾؛ أي ألهمها وخلق العلم لها، فذلك⁽⁷⁾ أدلّ دليل على خالقها.

(1) في الأصل: مشروطاً؟؟.

(2) (م): أحكام.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) سقطت من (م).

(5) ساقط من (ق).

(6) النحل / 68.

(7) في الأصل: بذلك.

♦ والثاني: أن علمها إنما هو بذلك الفعل فقط، والله - تعالى - عالم بجميع المعلومات.

المسألة الرابعة:

[كونه - تعالى - عالما بجميع المعلومات]

إذا ثبت كونه - تعالى - عالما، فقد ذهب أكثر المسلمين⁽¹⁾ إلى أنه - تعالى - عالم بجميع المعلومات.

وخالف في ذلك طوائف.

[والدليل لأهل الحق: أنه - تعالى - حي، وكل من كان حيا، فإنه يصحّ منه أن يكون عالما بجميع المعلومات.

والموجب لهذه العالمية: ذاته؛ ونسبة الذات إلى الكل على السّوية. فلم يكن بأن⁽²⁾ توجب ذاته كونه عالما بالبعض أولى من أن توجب كونه عالما بالباقي. [فلما وجب كونه عالما بالبعض، وجب أن توجب كونه عالما بالباقي]⁽³⁾، فثبت كونه عالما بكل المعلومات.

واعلم أن المخالفين في هذه المسألة طوائف⁽⁴⁾:

- الطائفة الأولى: زعموا أنه لا يعلم ذاته.
- الثانية: زعموا أنه يعلم ذاته، ولا يعلم غيرها من المعلومات.
- الثالثة: زعموا أنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات.

(1) (ر): المتكلمين.

(2) في الأصل: أن.

(3) سقطت من (ر).

(4) كل ما ورد بين المعقوفتين سقط من (ق).

وهذه المذاهب كلها باطلة.

قوله: «والدليل على أنه - تعالى - عالم قادر»:

انظر ترتيبه⁽¹⁾ في هذه الدعوى: مخالف لما ذكره في الدليل.

قوله: «استحالة صدور الفعل الرصين المحكم المتين من غير عالم قادر»:

اعلم أن هذا الكلام اشتمل على دليلين:

- أحدهما: دليل كونه قادرا، وهو صدور الفعل الرصين؛ لأنه لو لم يكن قادرا، وكان عاجزا، لاستحال صدور الفعل الرصين منه.

- والثاني: إحكام ذلك الفعل وإتقانه دليل على كونه عالما؛ لأنه لو لم يكن عالما، لكان جاهلا. ولو كان جاهلا، لاستحال أن يكون فعله محكما⁽²⁾ متقنا، بل لا يكون إلا مستحيلا.

و«الصدور»؛ وهو الحدث، [والمصدر وهو: الحدث]⁽³⁾. ومعنى صدر؛ أي حدث بعد أن لم يكن.

و«الرصين»: الشديد. وذكر الجوهري عن الأصمعي أن العرب تقول: «أرصنت الشيء أرصنه رصنا»: أكملته، وأرصنته: أحكمته⁽⁴⁾.

و«المحكم»: المتقن، والإحكام: الإتقان في الأفعال، وضده التشبيج⁽⁵⁾، وهو اختلال في الأفعال.

(1) سقط الضمير (هـ) من الأصل.

(2) سقط من (ق).

(3) سقط من (ق).

(4) الجوهري، الصحاح: 2124/5.

(5) الأصل و(م): التشبيج. والتشبيج: من تَبَّجَ الكلام والخط تشبيجا: عَمَّاهما ولم يُبَيِّنْهُمَا.

و«المتين»؛ بقاء مهملة: قال بعضهم: «هو القوي» / تقول العرب: "هذا أمتن من [ص: 57 هذا]"؛ أي أقوى منه وأصلب».

وقيل: «المتين هو الشديد، واشتقاقه من المتانة».

[واختلف أهل العلم فيها:

ف قيل: «هي الصلابة».

وقيل: «هي عبارة عن تكاثف الأجزاء بعضها على بعض، ومن ذلك قول العرب: "جسم متين"؛ أي كثيف، متلاصق بعضه ببعض».

وقيل: «المتانة»⁽¹⁾ بمعنى: القدرة».

واعلم أن العلماء قالوا: «المتين اسم من أسماء الله - تعالى -، ولا يصح [تفسير]⁽²⁾ هذا الموضع به».

قوله: «وثبوت لطائف الصنع»، إلى قوله: «ثم اختصاص الأفعال بأوقاتها»:

[اعلم أن هذا الكلام تكرر مع ما ذكره أولاً على ثبوت كونه عالماً قادراً]⁽³⁾، ويحتمل أن يكون دليلاً ثانياً، ويحتمل أن يكون بياناً لما أجمله أولاً.

وقوله: «لطائف»؛ هي العجائب والغرائب الواقعة في مصنوعات الصانع. والصنع: الفعل. يقال: "صنع زيد الشيء صنيعاً"؛ أي عمله، وأتقنه، وبالع في تحسينه. قال - تعالى -: ﴿صُنِعَ اللَّهُ إِلَيْهِ أَتَقَرَّ كُلَّ شَيْءٍ﴾⁽⁴⁾؛ أي فعل الله.

(1) سقط ما بين المعقوفين من (ق).

(2) سقطت من الأصل، وأضيفت من (ق)، وفي (ر): والصحيح تفسير هذا الموضع به؟؟.

(3) ساقط من (ر).

(4) النمل / 90.

ويحتمل أن يريد بالصنع: المصنوع، ويكون من باب تسمية المفعول باسم المصدر، فيكون معنى الكلام: "وثبت عجائب غرائب المصنوع، هو ما تتصف به السماوات والأرضون، وما بينهما من الانتظام والإتقان، وتكون الواو زائدة في قوله: «وما تتصف به السماوات والأرضون».

[وقوله: «وما تتصف به السماوات والأرضون»⁽¹⁾:

إنما قدم السماوات على الأرضين؛ لأن العالم العلوي أشرف من العالم السفلي. ويدلّ على ذلك وجوه:

- أحدها: أنه مسكن الملائكة.

- والثاني: أنه موضع الوحي.

- والثالث: أنه نوراني، والعالم السفلي على العكس من ذلك.

وقد قدمه الله - تعالى - في كتابه، فقال: ﴿وَيَتَّبِعُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾⁽²⁾؛ وذلك في أي كثيرة. فإذا نظرت إلى السماء وعظمها، وكواكبها، ودورانها، وطلوعها، وغروبها، واختلاف مشارقها ومغاربها، وحركاتها على الدوام من غير فتور في حركاتها.

وكذلك إذا نظرت إلى الأفلاك العشرة، وهي: فلك القمر، وفلك عطارد، وفلك الزهرة، وفلك الشمس، وفلك المريخ، وفلك المشتري، وفلك المقاتل، وفلك البروج، والفلك المحيط بالطبائع، ومنه تصدر المآثر إلى الأرض، وفيه صفات أجناس

(1) ساقط من (ر).

(2) آل عمران/ 191.

المخلوقات مصوّرة بأسرها ومطاعمهم، وهو فلك مظلم، لا كوكب فيه - قاله الغزالي⁽¹⁾، والفلك العاشر [وهو الهادي]⁽²⁾ لا حركة فيه.

فلك القمر يدور في كل شهر دورة، وفلك الشمس يدور في كل سنة دورة، وفلك المشتري يدور في كل اثنتي عشرة سنة دورة، وفلك المقاتل - وهو زحل - يدور في كل ثلاثين سنة دورة، وفلك البروج يدور - ويسميه الحكماء فلك الكواكب الثابتة⁽³⁾، وفيه انحصرت الكواكب بأسرها -، وهو يدور في ستة وثلاثين ألف⁽⁴⁾ سنة دورة واحدة.

فإذا نظرت في هذه الأشياء، وجدت فيها عجائب وغرائب لا يفعلها إلا القادر الحكيم العليم.

ثم انظر أصغر الكواكب التي نراها هي مثل الأرض ثمان مرات، وأكبرها ينتهي إلى قريب من عشرين مرة من مقدار الأرض. واتفق المهندسون أن الشمس مثل الأرض مائة مرة، ونيف وستين مرة. إلا أن هذا مخالف لقول المفسرين، قال ابن عباس وعكرمة⁽⁵⁾: «الشمس على قدر الدنيا، وزيادة ثلث القمر على قدر الدنيا»⁽⁶⁾.

(1) انظر الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 29.

(2) سقطت من (ر)، وفي (ق): البادي؟؟.

(3) سقطت من (ق).

(4) سقطت في (ق) و(ر).

(5) سقط الاسم من (ق). وهو عكرمة أبو عبد الله البربري المدني مولى ابن عباس ثقة ثبت عالم بالتفسير

مات سنة 104 هـ وقيل سنة 107 هـ / 723 م، انظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، تح: محمد عوامة،

رقم: 4673، ص: 397

(6) رواه أبو الشيخ في "العظمة" عن عكرمة: 4 / 1145.

ثم انظر إلى العرش وعظمه، وروي: «أنه لما خلق الله العرش، وخلق الملائكة الحاملين له، فلما نظروا إلى عظمه، قالوا: ربنا، ومن يطيق هذا؟ أعطنا قوة نحمله. فتمنى كل واحد ما أحب من القوة، فأعطي كل واحد منهم ضعف ما تمنى من القوة. فلما أرادوا رفعه⁽¹⁾، لم يستطيعوا. فقال لهم الله - تعالى -: "قولوا: لا حول ولا قوة إلا بس: 158] بالله العلي العظيم". / فلما قالوها، ارتفع العرش. فهذه الكلمة كنز من كنوز العرش، وغرائب العرش والكرسي واللوح لا تحصى.

وعلى الجملة، عجائب السماوات وما انطوت عليه من غرائب الحكمة لا يعلمها إلا الله، أو من أطلعه على ذلك من خلقه.

قوله: «والأرضون»: اعلم أن في الأرضين من العجائب والغرائب شيئاً لا يحصى. ولكنني أذكر منها شيئاً على جهة التنبيه⁽²⁾.

وروى أبو ذر قال: قال رسول الله ﷺ - (ما بين الأرض العليا وبين سماء الدنيا خمس مائة عام، [وكثفها⁽³⁾ خمس مائة عام]⁽⁴⁾، وكثف الثانية كذلك، وما بين كل أرضين كذلك)⁽⁵⁾.

(1) (ق): حمله.

(2) في غير (ق) و(ر): النتيجة.

(3) (ر): كثفها.

(4) سقطت من (ق).

(5) حديث أبي نصر، عن أبي ذر - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ -: (كثف الأرض مسيرة خمس مائة عام، وبين الأرض العليا وبين السماء الدنيا خمس مائة عام، وكثفها خمس مائة عام، وكثف الثانية مثل ذلك، وما بين كل أرضين مثل ذلك، وما بين الأرض العليا والسماء خمس مائة عام، وكثف السماء خمس مائة عام، وما بين سماء الدنيا والثانية مسيرة خمسمائة عام وكثف السماء خمسمائة عام، ثم كل سماء مثل ذلك حتى بلغ السابعة، ثم ما بين السابعة إلى العرش مسيرة ما بين ذلك كله). رواه البزار في "البحر الزخار": 9 / 460، وقال: «هذا الحديث لا نعلمه يروى عن أبي ذر إلا بهذا الإسناد. وأبو نصر هذا =

فإذا نظرت إلى الأرض التي مقرك، وجدتها قد جعلها الله - تعالى - فراشا ومهادا لتسلك منها سبلا فجاجا، وجعلها قارة لا تتحرك، وأرسى فيها الجبال أوتادا لها، ثم وسّع أكنافها، حتى عجز الآدميون على بلوغ جميع جوانبها، وإن طالت أعمارهم، وكثر تطوافهم. فانظر إليها وهي - مع ذلك - ميتة، كيف إذا أنزل عليها الماء اهتزت وربت، وأنبتت [عجائب النبات]⁽¹⁾.

ثم انظر إلى الجواهر المودعة فيها من الذهب، والفضة، والنحاس، والحديد، وغير ذلك، كيف هدى الله الناس إلى استخراجها، واتخاذ الأواني والنقود والحلي منها.

ثم انظر⁽²⁾ إلى ما استخرج منها من الماء الذي يحيي به كل شيء، فأخرج به فنون الأشجار والنبات من حب، وعنب، وقضب، وزيتون، ونخل، ورمان، وفاكهة كثيرة مختلفة الأشكال، والألوان، والطعوم، والأرايح، وفضل بعضها على بعض في الأكل، مع أنها تسقى بماء واحد.

ثم انظر إلى حكمة الله - تعالى - في الحيوانات وانقسامها إلى ما يطير ويمشي، والذي يمشي ينقسم إلى ما يمشي على بطنه، وعلى رجلين، وعلى أربع، وعلى عشر، وعلى مائة، كما شوهد في بعض الحيوانات.

واعلم أن من عجائب الحيوانات وغرائبها⁽³⁾: الإنسان الذي هو العالم الأصغر، وهو نسخة العالم الأكبر.

= أحسبه حميد بن هلال ولم يسمع من أبي ذر». وقال ابن الجوزي في "العلل المتناهية": «هذا حديث منكر»: 12/1.

وقال ابن كثير في "تفسيره" (303/4): "في إسناده نظر، وفي متنه غرابة ونكارة" ..

(1) سقطت من (ق).

(2) سقطت من (ر).

(3) زاد (ق) و(ر): ولطائفها.

وقد نبه الله - تعالى - على عجائبه في آي كثيرة من كتابه فقال - تعالى -: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾⁽¹⁾، وقوله - تعالى -: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ بَعَدَلَكَ﴾⁽²⁾، وقوله - تعالى -: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾⁽³⁾، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْفًا - آخَرَ فَتَبَرَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾⁽⁴⁾، والآي فيه كثيرة.

فإذا نظر الإنسان في عجائب تركيبه، وغرائب ترتيبه، وتنقيل النطفة من حال إلى حال، ومن صفة إلى صفة حتى تركيب⁽⁵⁾ منه إنسان، ذراك، حساس، مريد، عالم، حكيم [في أعجب صنع، وأحسن تقويم، علم أن ذلك لا يكون إلا من فاعل⁽⁶⁾ مريد حكيم]⁽⁷⁾، وإنما سُمِّيَ بالعالم الأصغر؛ لأنه نسخة العالم الأكبر. وإنما كان نسخته؛ لأن ما في السماوات والأرض شيء إلا وفي الإنسان مثله.

ثم انظر حكمة الله - تعالى - في بقية الحيوانات؛ منها الأنعام كيف خلق صورها، ومنافعها، وفوائد جلودها، وأضلافها، وأوبارها، وأشعارها، وكيف جعلها لباساً لخلقها، وصونا لأفئداهم، ثم جعل⁽⁸⁾ بعضها زينة للركوب، وبعضها حاملة للأثقال، قاطعة للبراري⁽⁹⁾ والقفار.

(1) الذاريات / 21.

(2) الانفطار / 7-8.

(3) المؤمنون / 12-14.

(4) (ق): ترتب.

(5) سقطت من (ق).

(6) سقط من (ر).

(7) سقطت من (ر).

(8) (ق) و(ر): البوادي.

ثم انظر إلى العنكبوت كيف تنسب نسجها تناسباً⁽¹⁾ هندسياً؛ فإذا أحكمته جعلته شبكة، وقعدت في زاوية ترصد وقوع الصيد في الشبكة. فإذا وقع فيها بادرت إلى أخذه وأكله.

ثم انظر إلى البعوضة بعقل حاضر وفكر صاف، كيف خلقها الله على شكل الفيل - الذي هو أعظم الحيوانات -؛ إذ خلق الله - تعالى - لها خرطومًا مثل خرطومها، وأعضاء مثل أعضائها، مع زيادة جناحين. ثم انظر كيف شق سمعها وبصرها⁽²⁾، وجعل فيها من القوى الغذائية، والجاذبة، والدافعة، والماسكة، والهاضمة مع صغرها ما ركب في الحيوانات.

ثم انظر إلى النحل وعجائبها، كيف أوحى الله / إليها حتى اتخذت من الجبال بيوتاً، [ص: 59 ومن الشجر، ومما يعرشون. ثم انظر في تناولها الأنوار والأزهار، واحترازها عن النجاسات والأقذار، وطاعتها لأمرها. ثم انظر ما سخر الله له أميرها من العدل بينها، حتى إنه ليقتل على باب المنفذ كل ما وقع على نجاسة، ثم [انظر]⁽³⁾ إلى بناء بيوتها من الشمع، واختيارها من جملة الأشكال شكل المسدس دون غيره من الأشكال؛ وذلك⁽⁴⁾ لخاصية فيه يقصر فهم المهندسين عن دركها.

وعلى الجملة فما من حيوان إلا وفيه من العجائب ما لا يحصى كثرة.

قوله: «وما بينهما من الانتظام»:

اعلم أن الذي بين السماوات والأرض من لطائف الصنع، وعجائب بديع الحكمة،

(1) (ق): تنسج انتساجاً.

(2) في الأصل و(ر): وسمعه وبصره.

(3) سقطت من الأصل.

(4) سقطت من (ر).

أشياء⁽¹⁾:

منها الهواء اللطيف الذي لا يرى بالعين شخصه، والطيور سابحة فيه بأجنحتها كما يسبح في البحر حيوانه، وتضطرب أمواجه عند هبوب الرياح. فإذا حرك الله الهواء جعله ريحاً، ومنها ما يظهر في الجو من الغيوم والرعد والبروق والأمطار والثلوج والشهب والصواعق، ومنها السحاب الكثيف المظلم، تراه يجتمع في الجو صاف لا كدرة فيه، أنشأه الله - تبارك وتعالى - حاملاً للماء الثقيل، ومسكناً له إلى أن يأذن في إرساله؛ فترى السحاب ترش الماء [على الأرض]⁽²⁾، ويرسله قطرات مختلفة⁽³⁾ منفصلة، لا تدرك منه قطرة قطرة أخرى، ينزل بقدر الحاجة على القدر الذي أراد⁽⁴⁾ الله - تعالى -.

واعلم أن عجائب هذه المخلوقات لا تتقدّر⁽⁵⁾ ولا تنحصر. وهذا القدر المذكور منها كاف في التنبيه على ما بقي منها. فإذا نظرت فيها وجدتها دالة على أنه إله واحد موصوف بصفات الكمال، لا شريك له في شيء، وقد أحسن أبو العتاهية⁽⁶⁾ حيث قال:

(1) سقطت من (ق).

(2) سقطت من الأصل.

(3) سقطت من (ق) و(ر).

(4) (ق) و(ر): أراد.

(5) (ق): تتعدد.

(6) أبو العتاهية هو إسماعيل بن القاسم بن سويد العيني (130-210 هـ / 748-826 م)، ولد ونشأ قرب الكوفة، وسكن بغداد، كان في بدء أمره يبيع الحُرَّار، ثم اتصل بالخلفاء - خاصة الرشيد - وعلت مكانته، لكنه زهد في الدنيا، وابتعد عن منادمة الرشيد، وكان قبل ذلك لا يفارقه. وكتب شعراً رقيقاً في ندمه على ما فرط من أمره. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، رقم: 94 / 1 / 219-226.

[المقارب]

«أيا عجباً كيف يعصى الإله
 أم كيف يجحده الجاحد
 ولله في كل تحريكه عليك⁽¹⁾
 وفي كل شئ له آية
 تدل على أنه الواحد⁽³⁾»⁽⁴⁾

قوله: «من الانتظام والإتقان»:

هذا قد تقدّم تفسيره.

قوله: «ثم اختصاص الأفعال بأوقاتها، وخصائص صفاتها بدلاً من نقائصها
 الجائزة عليها دليل على»⁽⁵⁾ أنه - تعالى - مريد»:

اعلم أن هذا هو:

الحكم الثالث: وهو كونه - تعالى - مريداً

ويشتمل الكلام فيه على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى:

في حقيقة "المريد" ["و"الإرادة" و"المراد"]⁽⁶⁾

فأما «المريد»، فهو «من له الإرادة».

(1) (ق) و(ر): عليه.

(2) هكذا ورد البيت في النسخ المخطوطة رغم أنه لا يستقيم عروضياً، وفي الديوان:
 «ولله في كل تحريكه» وفي كل تسكينة شاهد»

(3) في النسخ المخطوطة: "واحد"، بإسقاط الألف واللام.

(4) انظر: ديوان أبي العتاهية، ص: 123.

(5) هنا تعود المقابلة مع النسخة (م).

(6) سقطت من (ر).

وقيل: «المريد هو القاصد للمراد».

وقال بعض المعتزلة: «المريد هو الذي ليس بمغلوب ولا مستكره»⁽¹⁾، فجعل كونه - تعالى - مريداً، وصفاً سلبياً.

وذلك باطل؛ لأن حاصله: نفي الإرادة.

وأما «الإرادة»؛ فاختلفت عبارات أهل السنة فيها.

فقال القاضي أبو بكر: «هي المشيئة المجردة»⁽²⁾»⁽³⁾.

وقال سيف الدين: «الإرادة عبارة عن معنى من شأنه تخصيص كل واحد من الجائزين بدلاً عن الآخر»⁽⁴⁾.

وقيل: «الإرادة هي القصد إلى المراد».

وقيل: «هي المعنى الذي يستحق لمن قام به اسم المريد».

وأما «المراد»؛ فهو «ما تعلقت به الإرادة».

المسألة الثانية:

في إقامة الدليل على كونه - تعالى - مريداً

خلافاً للمعتزلة والفلاسفة؛ وذلك من وجهين:

- أحدهما: أنا وجدنا أفعال الله - تعالى - بعضها متقدِّم، وبعضها متأخِّر، مع أن ما تقدِّم كان يجوز في العقل أن يتأخِّر، وما تأخِّر يجوز أن يتقدِّم. وإذا كان كذلك، افتقر

(1) هو قول النجار منهم، انظر: الأمدي، أبحاث الأفكار: 1/ 312.

(2) في (ق) و(م): المتجددة.

(3) عن قول الباقلاني، انظر: الأمدي، الأبحاث: 1/ 300.

(4) الأمدي، أبحاث: 2/ 317.

ذلك التقدم والتأخر إلى مخصص ومرجح؛ لامتناع حصول الرجحان لا عن مرجح. ولا معنى لكونه مخصصاً إلا كونه مريداً؛ لأن خاصية الإرادة إنما هي التخصيص.

- وثانيهما: أن وقوع بعض الأمثال دون بعض، واختصاصها بأوقات، وصفات، ومقادير، يدلّ / على القصد. والقصد⁽¹⁾ إلى بعض هذه الأشياء دون بعض يقتضي [ص: 60] صفة يخصص بها مثلاً عن مثل، وتلك الصفة هي الإرادة.

المسألة الثالثة:

إذا ثبت كونه - تعالى - مريداً، قال أهل السنة، هو مريد لجميع الكائنات خلافاً للقدرية

والدليل على ذلك المنقول والمعقول:

أما المنقول⁽²⁾؛ فالكتاب، والسنة، والإجماع.

✽ أما الكتاب: فقوله - تعالى -: ﴿بِمَنْ يَرِدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ، يَشْرَحْ صَدْرَهُ، لِيَا سَلِّمْ وَمَنْ يَرِدْ أَنْ يَضِلَّهُ، يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً﴾⁽³⁾؛ فبين - تعالى - أنه يريد الطاعة والمعصية والإيمان والكفر لأهله، والآيات في هذا كثيرة.

✽ وأما السنة؛ فأخبار كثيرة، منها: ما روي أنه - ﷺ - قال: (إن الله - تعالى - خلق الخير، وخلق له أهلاً، وخلق الشر، وخلق له أهلاً)⁽⁴⁾. فإذا خلقهما فقد أرادهما.

ومنها قوله - ﷺ -: (ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن)⁽⁵⁾.

(1) سقطت من (ر).

(2) سقطت من (ق).

(3) الأنعام / 126.

(4) لم أقف عليه بهذا اللفظ في كتب الحديث.

(5) أخرج أبو داود عن بعض بنات النبي - ﷺ - «أن رسول الله - ﷺ - قال لها: (قولي حين تصبحين: =

❖ وأما الإجماع؛ فأجمعت الأمة على أن من شعائر الإسلام قولهم: «ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن».

وأما المعقول؛ فهو أن تناهي مقدورات الله - تعالى - لا يجوز. فلو أراد العبد ما لم يرد الله - تعالى -، لكان ذلك المراد غير مقدور له؛ وذلك يفضي إلى تناهي مقدوراته - تعالى -، وهو محال.

وقوله: «ثم اختصاص الأفعال بأوقاتها، وخصائص صفاتها»:

يريد كذلك: اختصاصها بأمكانها، ومقاديرها. وهذا شروع منه في إقامة الدليل على كونه - تعالى - مريدا.

واستدل على ذلك بالتخصيص؛ لأن تأثير الإرادة إنما هو التخصيص في الزمان، [أو المكان، أو الصفة]⁽¹⁾، أو المقدار.

قوله: «بأوقاتها»؛ جمع: وقت، ويريد بها: الأزمنة الثلاثة: الماضي، والحال، والمستقبل. فما⁽²⁾ من فعل من الأفعال إلا ولا بد له أن يكون واقعا في وقت من هذه الأوقات الثلاثة، ويريد بعد خلق الوقت، وألا⁽³⁾ يؤدي إلى التسلسل؛ لأن وجود الوقت فعل، ويلزم أن يكون وجوده في وقت، وذلك الوقت أيضا في وقت إلى ما لا نهاية له، وذلك ممتنع، وأفعال الله - تعالى - موجودة قبل خلق الزمان، لا في زمان.

= سبحانه الله وبحمده، ولا قوة إلا بالله، ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، أعلم أن الله على كل شيء قدير، وأن الله قد أحاط بكل شيء علما، فإنهم من قالهن حين يصبح حفظ حتى يمسي، ومن قالهن حين يمسي حفظ حتى يصبح»: (كتاب الأدب، باب ما يقول إذا أصبح)، رقم: 5075: 409/7. قال الأرنبوط: «إسناده ضعيف لجهالة سالم الفراء، وعبد الحميد مولى بني هاشم. وأخرجه النسائي في: "الكبرى": (9756) عن أحمد بن عمرو، عن عبد الله بن وهب، بهذا الإسناد».

(1) سقط من (م).

(2) زاد (ق) و(م): كان.

(3) في غير الأصل: ولا؟؟.

واعلم أن الكلام في الزمان من أنفس المسائل، وقد اختلف الناس فيه: فمنهم من قال: «إنه لا وجود له أصلاً».

ومنهم من قال: «إنه موجود».

ثم اختلف القائلون بالوجود؛ فمنهم من قال: «إنه لا وجود له في غير الأذهان».

ومنهم من قال: «إنه موجود في الأعيان».

[ثم اختلف القائلون بوجوده في الأعيان]⁽¹⁾؛ فمنهم من قال: «إنه جوهر».

ومنهم من قال: «إنه عرض».

ومنهم من قال: «إنه ليس بجوهر ولا عرض».

فأما القائلون بكونه جوهرًا، فمنهم من قال: «إنه متجدد، غير باق».

ومنهم من قال: «إنه باق»⁽²⁾ غير متجدد، وهو جرم الفلك».

وأما القائلون بكونه عرضًا، فقد اختلفوا في حقيقته؛ فمنهم من قال: «الزمان شيء تقطع به الساعة، والساعة شيء يقطع به اليوم، واليوم شيء يقطع به الشهر، والشهر شيء يقطع به السنة، والسنة شيء تقطع به الدهر، والدهر مدة وجود الأشياء». وهذا قول الأوائل من أهل الكلام.

وروي مثله عن أرسطاطاليس⁽³⁾.

(1) سقطت من (م).

(2) الموجود بين المعقوفتين ساقط من (ق).

(3) ربط أرسطو بين الزمان والحركة؛ فالحركة فيها متقدم ومتأخر وأول وثان، وما بين المتقدم والمتأخر من حركة هو الزمان، وبدونها؛ أي الحركة - لا يوجد زمان، فالزمان عدد الحركة، والحركة سرمدية ومستمرة بلا انقطاع. راجع: حسام الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، ص: 100.

وهذا التعريف معترض لأنه فسّر الزمان بقوله: «شيء تقطع به الساعة»، و«شيء» مبهم، ففيه تعريف المجهول بالمجهول.

ومنهم من قال: «الزمان عبارة عن مقارنة متجدّد موهوم بمتجدّد معلوم لإزالة الإيهام⁽¹⁾»، كما يقال: «آتيك عند طلوع الشمس»، فإن طلوع الشمس معلوم، وإتيانه موهوم؛ فإذا قرُن ذلك الموهوم بذلك المعلوم، زال الإيهام. وهذا مذهب أكثر المتكلمين من أهل السنة.

ومنهم من قال: «الزمان إنما هو عبارة عن حركة الفلك».

وقيل: «هو عبارة عن مقدار حركة الفلك».

وهذه التعريفات كلها مدخولة.

[1] قوله: «وخصائص صفاتها»: / يريد اختصاص الأفعال بخصائص صفاتها. قال الكتاني في «شرح هذه العقيدة»: «لأن الفعل لا بد أن يكون على صفة من لون⁽²⁾، أو كون، أو علم، أو جهل، أو حياة، أو موت، أو حلاوة، أو مرارة، إلى غير ذلك من الصفات الجائزة علينا⁽³⁾»⁽⁴⁾.

قلت: وما ذكره من الصفات، إنما هي صفات المفعول لا صفات الفعل. والذي ينبغي أن تفسر به الأفعال هنا ما ذكره أبو عمرو - رَحِمَهُ اللهُ - قبل هذا من قوله: «صدر الفعل الرصين»:

(1) (ر): الإيهام.

(2) الفندلاوي، شرح العقيدة البرهانية...

(3) (ر): عليها.

(4) سقطت من (ر).

و«الرصانة»: الشدة، ويناقضها: الرخاوة.

قوله: «بدلاً من نقائضها الجائزة»: يريد بالنقائض: الأضداد. وعبر عن الأضداد بالنقائض؛ وهو إطلاق المتقدمين.

والفرق بين الضدين والنقيضين: أن التضاد إنما يكون بين صفتين موجودتين كالبياض والسواد، والعلم والجهل، والحركة والسكون، ولا تضاد بين الذوات. والتناقض إنما يكون بين [موجود ومعدوم، كقولك: "زيد موجود"، "زيد معدوم" أو "زيد قائم"، "زيد ليس بقائم"، ولا تناقض بين⁽¹⁾ موجودين.

قوله: «دليل على أنه - تعالى - مرید»:

هذا لازم عما ذكره من دليل التخصيص.

قوله: «وثبوت هذه الصفات دليل على أنه - تعالى - حي: لاستحالة ثبوت المشروط، مع انتفاء شرطه».

هذا هو:

الحكم الرابع وهو: كونه - تعالى - حياً

ويشتمل الكلام فيه على⁽²⁾ مسائل:

المسألة الأولى:

في حقيقة «الحي» و«الحياة»

فأما «الحي»، فقال علماؤنا: «هو الدراك الفعّال».

(1) ساقط من: (م).

(2) زاد (ق): ثلاثة.

وقيل: «الحي هو الذي لم يزل موجودا، وبالحياة موصوفا، لم تحدث له الحياة بعد موت، ولا تعرّضه⁽¹⁾ الموت بعد الحياة».

وقيل: «الحي هو الذي له حياة لأجلها يصح أن يعلم ويقدر».

وأما «الحياة» فلهم فيها تعريفات:

- أحدها: «أنها⁽²⁾ صفة موجودة قائمة بذات الله - تعالى - لأجلها صح انصافه بسائر صفات المعاني».

- وثانيها: «أن الحياة صفة يستحق أن يشق لمن قامت به اسم الحي».

وقيل: «هي صفة توجب كون الحي حيا».

المسألة الثانية:

في إقامة الدليل على كونه - تعالى - حيا

والدليل على ذلك؛ أنه قد ثبت أن الرب - تعالى - عالم، قادر، مريد. وشروط هذه الصفات في الشاهد أن يكون المتّصف بها حيا؛ فيجب أن يكون الباري - تعالى - حيا. والشرط لا يختلف⁽³⁾ شاهدا ولا غائبا.

وهذا الدليل هو الذي ذكره أبو عمرو بعينه.

المسألة الثالثة:

الفرق بين حياة الله - تعالى - وحياة العبد

وذلك من وجوه:

(1) في (ر): تعرّضه.

(2) في الأصل: أنه، وسقطت من (ق).

(3) (ر): يتخلف.

- أحدها: أن حياة الله - تعالى - لا تحتاج إلى غذاء؛ فإنه يُطعم ولا يطعم.
- وثانيها: أنها لم تسبقها مواتية.
- وثالثها: أنها لا يلحقها موت⁽¹⁾.
- ورابعها: أنها لا تفتقر إلى بنية.
- وخامسها: أنها ليست لها رطوبة، ولا بلة، وحياة العبد على العكس من هذه الوجوه.

قوله: «وثبتت هذه الصفات»:

الإشارة عائدة إلى الصفات الثلاث؛ وهي: العلم، والقدرة، والإرادة، وهذه الصفات مشروطة بالحياة، والحياة شرط فيها.

قوله: «لاستحالة ثبوت المشروط مع انتفاء شرطه»:

هذا دليل [على قوله: «وثبتت هذه الصفات»]⁽²⁾ دليل⁽³⁾ على أنه - تعالى - حي. اعلم - وفقك الله - أن هذا الكلام لا يتحقق لك إلا بعد معرفة الشرط والمشروط. فأما «الشرط»؛ فهو: «ما يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم [من وجوده لا وجود المشروط ولا عدمه».

وأما «المشروط»؛ فهو: «ما يلزم من وجوده وجود الشرط، ولا»⁽⁴⁾ يلزم من عدمه لا عدم الشرط ولا وجوده».

(1) في الأصل: فوت.

(2) في الأصل: ودليل على هذه الصفات.

(3) سقط من (ق) و(م).

(4) الموجود بين المعقوفين سقط من (ق).

مثال الشرط والمشروط في الأحكام الشرعية: الطهارة، والصلاة، فالطهارة شرط في الصلاة، والصلاة مشروطة.

نص: [162] ومثالها في الأحكام العقلية: الحياة شرط في العلم والقدرة والإرادة، / وهذه الصفات مشروطة بالحياة.

وإذا تقرّر هذا، فاعلم أن بين الشرط والمشروط العقليين ارتباطا عقليا⁽¹⁾ لا ينفك أحدهما عن الآخر، لكن ارتباطهما يختلف.

فأما ارتباط المشروط بشرطه، فإنما هو من جهة وجودهما. بيان ذلك أن العلم والقدرة والإرادة مشروطة بالحياة، ويلزم من وجود هذه الصفات التي هي مشروطة وجود⁽²⁾ الحياة التي هي شرط؛ لاستحالة ثبوت المشروط مع انتفاء شرطه، ولا يلزم من عدم هذه الصفات الثلاثة - التي هي مشروطة - عدم الشرط - الذي هو الحياة - كوجود الحياة في الشاهد مع عدم العلم والقدرة والإرادة.

وأما ارتباط الشرط مع المشروط، فإنما هو من جهة عدمهما، لا من جهة وجودهما. وبيان ذلك: أنه يلزم من عدم الحياة التي هي شرط، عدم المشروط الذي هو القدرة والعلم والإرادة، ولا يلزم من وجود الشرط الذي هو الحياة، لا وجود الشرط ولا عدمه.

[الحكمان: الخامس والسادس:]

كونه تعالى سميعا، وبصيرا]

قوله: «ثم الحي يجوز أن يكون سميعا بصيرا أو مؤوفا»:

(1) في الأصل و(ق) و(م): ارتباط عقلي.

(2) (ق): بوجود.

اعلم أن السمع والبصر من الأحكام الثمانية، وهما: الخامس، والسادس.
وإنما جمع بينهما أبو عمرو في الكلام؛ [لأنه هو الواقع في آيات كثيرة من كتاب
الله - تعالى -.

وقال القاضي أبو بكر بن العربي: «إنما جمع العلماء بينهما في الكلام عليهما⁽¹⁾»⁽²⁾؛ لأنه
أربط للكلام، وأقرب للمرام⁽³⁾.

وإذا تقرر ذلك، فيشتمل الكلام فيهما على مسألتين:

المسألة الأولى:

في حقيقة "السميع"، و"البصير"، و"السمع"، و"البصر"،

و"المسموع"، و"المبصور"

فأما «السميع»؛ فقال علماؤنا: «هو المدرك للمسموعات».

وقيل: «السميع من له السمع».

وأما «البصير»؛ فهو «المدرك للمبصرات أو الرائي للمبصرات».

وقيل: «هو من له البصر والرائي من له الرؤية».

وأما «المسموع»؛ فهو «ما تعلق به السمع».

و«المبصور»؛ «ما تعلق به البصر».

وقيل: «المسموع ما يسمعه السامع، والمبصور مثله».

(1) سقطت من (ر). قال في "الأمدة": (وهو أيضا أربط للكلام، وأقرب للمرام): 14/2.

(2) ساقط من (ق) و(م).

(3) ابن العربي، الأمدة الأقصى: 14/2.

وأما «السمع» و«البصر»؛ فهما إدراكان⁽¹⁾، وهما معنيان لا يشترط في ثبوتهما بنية ولا محل مخصوص عند أهل الحق.

واختلف علماؤنا في هذين المعنيين، هل هما من جنس العلم، أو هما معنيان يخالفان للعلم، وموافقان له في التعلق بالمتعلق⁽²⁾ على ما هو به؟

فمنهم من صار إلى أنهما من جنس العلوم؛ لأن كل واحد منهما علم متعلق بالوجود. فإذا خُلق في العين سُمِّي رؤية وإبصاراً⁽³⁾، وإذا خُلق في الأذن سُمِّي سمعاً، وإذا خُلق في القلب سُمِّي علماً.

ومنهم من قال: «إنهما إدراكان يخالفان العلم بجنسهما، مع مشاركتهما للعلم في أنهما صفتان كاشفتان تتعلقان⁽⁴⁾ بالشيء على ما هو عليه».

المسألة الثانية:

في إقامة الدليل على كونه سميعاً بصيراً

والدليل على ذلك المنقول، والمعقول.

أما المعقول، فمن وجوه:

- أحدها: أنا بالضرورة نعلم أن السمع والبصر من صفات الكمال، وعدمهما نقص. وقد قام الدليل على وجوب اتصافه - تعالى - بصفة الكمال، واستحالة النقص عليه بطريق العقل والنقل.

(1) بياض في (م).

(2) سقطت من (ق).

(3) سقط من (ق) و(م).

(4) في الأصل و(ر): تتعلق.

أما العقل؛ فلأننا نقول: العاري عن صفات الكمال ناقص، وكل ناقص محتاج، وكل محتاج جائز. فلو كان ناقصا لكان جائزا، وهو نقيض الوجوب الثابت له.

فأما كون العاري عن صفات الكمال ناقصا؛ فلا خفاء به ضرورة؛ لأن النقص نقيض الكمال، وهما متنافيان.

وأما كون كل ناقص محتاجا إلى من يزيل النقص عنه، فظاهر.

وأما كون كل محتاج جائزا، فبين أيضا؛ إذ لا يقضي العقل بوجوب الاحتياج، بل يقضي بجواز زوال كل حاجة.

- الدليل الثاني: أن السميع البصير أكمل من ليس بسميع ولا بصير، والواحد منا سميع بصير. فلو لم يكن الله - تعالى - كذلك، لزم أن يكون الواحد منا أكمل من الله - تعالى -، وهو محال.

- الدليل الثالث: أنه - تعالى - حي، والحي يصح اتصافه بالسمع/ والبصر، وكل من [ص: 163] صح اتصافه بصفة، فلو لم يتصف بها اتصف بضدها. [فلو لم يكن الله - تعالى - سميعا بصيرا كان موصوفا بضدهما]⁽¹⁾، وضدهما نقص، والنقص على الله - تعالى - محال.

وأما المنقول: فالكتاب، والسنة، والإجماع.

⊗ أما الكتاب، فأيات منها⁽²⁾:

قوله - تعالى - حكاية عن إبراهيم - عليه السلام - في احتجاجه في نفي إلهية الأصنام -: ﴿يَتَأْتِيَ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾⁽³⁾، فلو كان معبوده كذلك، ولم يكن

(1) سقط من م.

(2) زاد (ق): كثيرة.

(3) مريم/ 42.

سميعاً بصيراً، لا تقلب عليه⁽¹⁾ السؤال في معبوده، ولكانت دلالاته ساقطة، ولم يصدق قوله - تعالى -: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ﴾⁽²⁾، ومنها قوله - تعالى -: ﴿السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁽³⁾.

⊗ وأما السنة⁽⁴⁾: فقد ورد في حديث أبي هريرة في التسعة والتسعين⁽⁵⁾ اسماً: السميع البصير⁽⁶⁾.

⊗ وأما الإجماع: فهو أن الأمة مُجمِعة على تقدُّس الرب - تعالى - عن الآفات والنقائص، وعلى وجوب صفات الكمال له.

قوله: «ثم الحى يجوز أن يكون سميعاً بصيراً، أو مؤوفاً»:

اعلم أن الشيخ أبا عمرو استدل على ثبوت الأحكام الأربعة المتقدمة التي هي: كونه عالماً، وقادراً، ومريداً، وحياً، بوجود الفعل وإتقانه وتخصيصه. واستدل على ثبوت الأحكام الباقية بنفي النقيصة، وهذه الطريقة هي أحد الطرق المتقدمة في أول هذا الكتاب⁽⁷⁾.

ومعنى ما قاله من الدليل، أن [الحى]⁽⁸⁾ يجوز أن يتصف بصفات الكمال التي هي: السمع، والبصر، ويجوز أن يتصف بصفات النقص التي هي نقائصها، وهي:

(1) سقطت من (ر).

(2) الأنعام/ 84.

(3) الإسراء/ 1.

(4) (ق) و(م): الحديث.

(5) في الأصل و(ر): وتسعين.

(6) تقدم تحريجه: (انظر الفهارس).

(7) في غير الأصل: الباب. ر.

(8) سقطت من الأصل.

الصمم، والعمى، وهي الآفة. فكأنه يقول: الحي من حيث هو لا يخلو أن يتّصف بصفات الكمال، أو بصفات النقص؛ إذ كل قابل لصفتين لا واسطة بينهما، يستحيل أن يعرى عنهما على البديهة. لكن قد استحالت النقائص على البارئ - تعالى - عقلا ونقلا - على ما تقدّم -، فوجب أن يتصف بصفات الكمال التي هي: السمع، والبصر، وهو المطلوب.

وقوله: «أو مؤوفا»:

أي ذا آفة، والآفة: العاهة.

قوله: «وكذلك القول في الكلام»:

صوابه: "وكذلك القول في المتكلم"؛ لأنه إنما يتكلم في حكم اسم الفاعل.

[الحكم السابع: في كونه تعالى متكلما]

اعلم أن هذا هو الحكم السابع، ويشتمل الكلام فيه على فصلين:

الفصل الأول:

في حقيقة "المتكلم" و"الكلام"

و"متعلقات الكلام"

فأما «المتكلم» فهو من قام به الكلام.

وأما «متعلقات الكلام» فهي: متعلقات العلم بعينها، وهي المعلومات الثلاثة التي هي: الواجب، والجائز، والمستحيل؛ لأن الكلام مساو للعلم في التعلق، إلا أن الفرق بينهما أن العلم يتعلق بالمعلومات على جهة الكشف والإحاطة، والكلام يتعلق بها على جهة الخبر.

وأما «الكلام» فيقع البحث فيه في ست مسائل:

المسألة الأولى:

في مدلوله لغة

اعلم - وفقنا الله وإياك - أن الكلام في إثبات العلم بـ "الكلام" لله - تعالى - من أشكال الكلام، وهو من أعظم المسائل الإلهية؛ لأن عليه مدار جميع الشرائع.

وإذا تقرر هذا، فمدلوله من جهة الاشتقاق أنه مشتق من الكلام - بكسر الكاف - الذي هو الجراحات. ويدل على أن الكلام هو الجراحات: قول أبي بكر الصديق - رضي الله عنه -:

«أَجِدُّكَ⁽¹⁾ مَا لَعِينُكَ لَا تَنَامُ كَانُ جَفُونَهَا فِيهِهَا كَلَامُ»⁽²⁾

[أي جراح. وقال شاعرهم: المتقارب]

.....» وجرح اللسان كجرح اليد»⁽³⁾ [4]

(1) (ق): أصبرك، (ر): أخرك؟؟.

(2) ينسب هذا البيت لأبي بكر الصديق - رضي الله عنه -، انظر: ديوان أبي بكر الصديق، ص: 29، وأبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، تح: علي محمد البجادي، ص: 44، وأبو إبراهيم الفارابي، معجم ديوان الأدب، تح: أحمد مختار عمر: 1/ 468.

(3) نسبه ابن دريد في "جمهرة اللغة" لامرئ القيس، وذكر البيت كاملاً:

«وَلَوْ عَن ثَنَاءٍ غَيْرِهِ جَاءَنِي وجرح اللسان كجرح اليد»

الجمهرة: 1/ 437، (والثنا: النبا الحسن أو السيء)، وهو موجود بالفعل بديوان امرئ القيس، انظره، بعناية: عبد الرحمن المصطفاوي، ص: 87. وكذلك بتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ص: 185.

(4) ما بين المعقوفتين ساقط من بقية النسخ.

ووجه الاشتقاق أن الجراح منها ضار ونافع؛ فالضار كالجراحات المفسدة، والنافع كالفصد والحجامة، وكذلك الكلام المفيد، فما كان منه حسناً أثر في النفس فرحاً وانبساطاً، وإن⁽¹⁾ كان قبيحاً أثر في النفس هماً وانقباضاً. قال الشاعر: [الطويل]
«وداوبلين ما جرححت بغلظة فطب كلام المرء طيب (2) كلامه» (3)

[ص: 164]

/ فجمع في هذا البيت بين الكلام والكلام.

وأما مدلوله من جهة الإطلاق اللغوي؛ فقد اختلف فيه:

ف قيل: «هو من الألفاظ المشتركة، فيكون حقيقة في جميع معانيه».

وقيل: «حقيقة في أحد معنييه»⁽⁴⁾، مجاز في الآخر.

وقيل: «هو موضوع للقدر المشترك».

فأما من قال: إنه من الألفاظ المشتركة، فقال: يطلق على أنحاء ستة:

- أحدها: أنه يطلق ويراد به المعنى النفساني، ودليله قول الأخطل: [الكامل]

«إن الكلام نفسي الفؤاد وإنه جعل اللسان على الفؤاد دليلاً» (5)

(1) (ر) و(م): وما.

(2) في الأصل وغيره: "فطيب".

(3) جاء في الأصل: «فطيب كلام المرء طيب كلامه»؟!، والبيت لابن شمس الخلافة (ت. 622هـ/ 1225م): قال في "كتاب الآداب": «ولصاحب الكتاب في المعنى:

دع الكبر واجنح للتواضع تشتمل وداد مبسم السود صعب مرامه

وداوبلين ما جرححت بغلظة فطيب كلام المرء طيب كلامه»

كتاب الآداب النافعة بالألفاظ المختارة الجامعة. تصحيح: محمد أمين الخانجي، ص: 116.

(4) سقط من (ق).

(5) هذا البيت أورده متكلمو الأشاعرة في مصنفاتهم للاستدلال به على الكلام النفسي، وقد ذكره =

- وثانيها: أنه يطلق ويراد به القول اللساني، والدليل على ذلك قول الشاعر:

[الطويل]

«وأما يوم قلت لعبد قيس كلاماً ما أريد به خداعاً»⁽¹⁾؛

والمراد به القول اللساني.

- وثالثها: يطلق ويراد به الكتابة، والدليل على ذلك أنها تسمى كلاماً بإجماع الأمة على أن المكتوب بين دفتي المصحف كلام الله - تعالى -.

- ورابعها: أنه يطلق ويراد به ما يفهمه العقل⁽²⁾ من حال الموجودات، قال الشاعر:

[الرجز]

= الباقلائي في "التمهيد"، ص: 284، وذكره في "الإنصاف" مع بيت قبله، (ص: 41)، فقال: «وأشدد الأخطل:

"لا تعجبك من أثر خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلاً
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً"

وأوردهما أيضاً: الغزالي: في "الاقتصاد في الاعتقاد"، ص: 75، ولم ينسبهما للأخطل. وأورد البيت الثاني غيرهما، كالآمدي في "غاية المرام"، تح: حسن محمود عبد اللطيف، ص: 97، وأورده في "الأبكار": 393/1، كما ذكره ابن أبي العز الحنفي في "شرح الطحاوية"، تح: أحمد شاكر، ص: 9، وأورده محقق "شعر الأخطل"، فخر الدين قباوة، (ص: 560) ضمن ما نسب إليه، بينما لا يوجد في الطبقات الأخرى للديوان.

(1) البيت للشاعر عمير بن شبيب بن عمرو بن عبّاد، من بني جُشَم بن بكر، أبو سعيد، التغلبي الملقب بالقطامي (ت. 101هـ/ 719م)، من شعراء صدر الإسلام الإسلاميين، نسبة إليه البغدادي في "خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب": 9/129، وانظر: ديوان القطامي التغلبي، دراسة وتح: محمود الربيعي، ص: 492.

(2) (ر): العاقل.

«شكا إلي جملي»⁽¹⁾ طول السُرى [صبر جميل]⁽²⁾ فكلانا مبتلى»⁽³⁾

وقال آخر: [الرجز المشطور]

«امتلاً الحوض وقال قطني مهلاً»⁽⁴⁾ رويدا قد ملأت⁽⁵⁾ بطني»⁽⁶⁾

- وخامسها: يطلق ويراد به الإشارة، ويدل عليه قول الهذلي: [الطويل]

«أرادت كلاماً فأتت من رقيبها فلم يك إلا وموها»⁽⁷⁾ بالحوجب»⁽⁸⁾؛

أي فلم يك الكلام إلا بإشارتها بالحوجب.

وقال آخر: [الطويل]

«فقال له العيان سمعا وطاعة»⁽⁹⁾.....

(1) (ر): جل.

(2) في الأصل: "مهمل رويد"، وفي (ق): صبرا جميلا.

(3) لم ينسب إلى قائله وإن كان بعضهم ينسبه لبعض الأعراب، انظر: شرح الكافية الشافية، تح: عبد المنعم أحمد هريدي: 1/ 361 مثلاً. ونسبه ابن المرزبان في "شرح أبيات سيويه" إلى الملبد بن حرمة: 1/ 208.

(4) في الكثير من الكتب التي ورد فيها هذا البيت ورد بدل هذه الكلمة: "سلاً"؛ انظر مثلاً: ابن السكيت، إصلاح المنطق، تح: محمد مرعب، ص: 50.

(5) جاءت بفتح التاء وضمها.

(6) أي امتلاً إلى حد أنه لو نطق لقال: "حسي". ورد هذا البيت غير منسوب في كتب اللغة والأدب، انظر مثلاً: البكري، سمط اللآلئ في شرح أمالي القالي، تح: عبد العزيز الميمني: 1/ 475. وابن منظور في "اللسان": (مادة: قطط): 7/ 382.

(7) (ق): إلا وأوماها، وسقطت الكلمة من (ر).

(8) نسبه أبو حيان للنحويين بدون تحديد، انظر: البحر المحيط: 3/ 140.

(9) ذكره الزبيدي في "التاج" ولم ينسبه، وتماه:

وحدرتا كالدُرِّ لما يُقَبُّ»

«قالت له العيان سمعا وطاعة»

وقال آخر:

[الطويل]

«إِذَا كَلَّمْتَنِي بِالْعَيُونِ الْفَوَاتِرِ رَدَدْتُ عَلَيْهَا بِالدَّمْعِ الْبَوَادِرِ»⁽¹⁾

ويقال في المثل: «قال الجدار للوتد: "إلى كم تشقني؟" قال له الوتد: "سل من ذا يدقني"».

- وسادسها: أنه يطلق ويراد به الكلام المرادف للتكليم⁽²⁾، ومنه قولهم: "كَلَّمْتُ زيدا كلاماً"، والقياس تكليماً، قال: الله - تعالى -: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾⁽³⁾. فحصل من هذا التقدير أن اسم الكلام مشترك بين هذه المعاني الستة. وإذا كان كذلك كان حقيقة في كل واحد منهما؛ لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة.

= انظر: التاج: 30 / 293. وورد عند السيوطي في "نواهد الأبيكار" كما يلي:
«قالت له العَيْنَانِ سمعا وطاعة وَأَبَدْتُ كمثل الدَّرِّ لِمَا يُثَقَّبُ»

نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار: 1 / 373.

(1) جاء في "أُمالي" القاضي: «وأنشدنا أبو بكر بن الأنباري قال: أنشدني أبو الحسن بن البراء لإبراهيم ابن المهدي:

إذا كَلَّمْتَنِي بِالْعَيُونِ الْفَوَاتِرِ	رددت عليها بالدموع البوادر
فلم يعلم الواشون ما دار بيننا	وقد قضيت حاجتنا بالضمائر
أفانتلي ظلماً بأسهم لحظها	أما حكم يعدى على طرف جائر
فلو كان للعشاق قاض من الهوى	إذا لقضى بين الفؤاد وناظري

الأُمالي في لغة العرب: 1 / 222. وانظر: شعر إبراهيم بن المهدي، جمع وتح ودراسة: د. مصطفى أبو شوارب، ص: 300.

(2) في غير (ر): للتكليم، (م): للتكلم.

(3) النساء / 163.

واعلم أن المحتاج من هذه المعاني الستة في هذا الفن إنما هو الثلاثة الأول، وهي: الكلام النفساني، واللساني، والكتابة. فلا بد من معرفة حقيقة كل واحد من هذه الثلاثة.

المسألة الثانية:

في حقيقة الكلام

وهو على قسمين: نفسي، ولساني.

فأما «النفساني» فلهم فيه تعريفات:

الأول: لأبي الحسن الأشعري: «أن الكلام ما أوجب لمحلّه كونه متكلماً»⁽¹⁾.

والثاني: لإمام الحرمين في «الإرشاد» قال: «الكلام هو القول القائم بالنفس، الذي تدل عليه العبارات، أو ما يصطلح عليه من الرموز والإشارات»⁽²⁾.

وأما «الكلام اللساني»؛ فلاهل العربية فيه تعريفات كثيرة، فننظر في كتبهم.

وأما «الكتابة» - التي هي من معاني الكلام -، فهي «عبارة عن أشكال مرقومة، وحروف متسقة منظومة، دالة بالاصطلاح على المعاني القائمة بالنفس».

المسألة الثالثة:

في إثبات كلام النفس

اعلم أن مذهب أهل الحق من الإسلام⁽³⁾ أنه - تعالى - متكلم بكلام قديم أزلي نفسيّ أبدي الذات، ليس بحرف ولا صوت. وهو مع ذلك منقسم بانقسام المتعلقات، مغاير لسائر الصفات من العلم والقدرة وغير ذلك.

(1) الجويني، الإرشاد، ص: 108، وراجع: ابن فورك، المقالات، ص: 60 وما بعدها.

(2) الجويني، الإرشاد، ص: 108.

(3) (ق) و(م): الإسلاميين.

والمعتزلة والفلاسفة والكرامية أنكروا هذه المقامات كلها.

واحتج⁽¹⁾ أهل الحق على إثبات كلام النفس للرب - تعالى - بالمعقول وبالمنقول.

✽ أما المعقول، فمن وجوه:

- أحدها: أن العقل الصريح يقضي بتجويز تردد الخلق بين الأمر والنهي، ووقوعهم تحت التكليف، فما وقع به التردد إما قديم أو حادث:

فإن كان قديما، فهو المطلوب.

وإن كان حادثا، فكل صفة حادثة لا بد أن تستند على صفة قديمة للرب - تعالى -
[ص: 165] قطعاً للتسلسل. وإذا كان كذلك، / وجب أن يستند تكليفهم إلى أمر ونهي هو صفة
قديمة للرب - تعالى -.

- وثانيها: أن الباري - تعالى - عالم بالأشياء، ومن علم شيئا يستحيل أن لا يخبر عنه،
فإلعلم بالشيء والخبر عنه متلازمان، فلا علم إلا بخبر، ولا خبر إلا بعلم. وقد قام
الدليل على أن الباري - تعالى - عالم، فوجب أن يكون متكلماً بكلام قديم، وهو
المطلوب.

- وثالثها: وهو الطريق المشهور للأئمة؛ قالوا: ⁽²⁾الباري - تعالى - حي، وكل حي
يصح وصفه بالكلام أو ضده، وضده نقص يستحيل على الباري - تعالى -، فتعين⁽³⁾
اتصافه بالكلام [ضرورة⁽⁴⁾ - ⁽⁵⁾].

(1) سقطت من (ق).

(2) زاد (ق): إن.

(3) سقطت من (م).

(4) سقطت من (ق).

(5) في الأصل و(ر): زيادة لا معنى لها وهي: (أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو ضده).

وتقرير هذه المقدمات⁽¹⁾:

أما أنه - تعالى - حي، فقد تقدم.

وأما أن⁽²⁾ كل حي قابل لهذه الصفة أو لضعدها، فلا متنازع اتصاف الموتى بها.

وأما أن القابل لشيء لا يخلو عنه أو عن ضده؛ فلأنه لو خلا عن الضد، للزم الخلو⁽³⁾ عن النقيضين، وذلك محال.

وأما أن الكلام صفة كمال، فقد اتفق عليه العقلاء.

وأما أن ضده نقص، وهو الخرس، فمعلوم بالضرورة.

وأما وجوب اتصافه - تعالى - بالكمال، فلما تقدّم من أن كل ناقص جائز، وكل جائز محتاج، وقد تقدم أن الباري - تعالى - واجب الوجود، فلا يكون ناقصا، والإجماع أيضا دلّ على نفي النقائص عنه - تعالى -.

• وأما المنقول؛ [فمن الكتاب، والآثار، وكلام العرب.

▪ فأما الكتاب⁽⁴⁾: فمن وجوه:

- أحدها: ما ثبت بالتواتر الظاهر من جميع الأنبياء والمرسلين - عليهم السلام - أنه - تعالى - أمر عباده بكذا، ونهاهم عن كذا، وأخبرهم بكذا، ولمّا ثبت بالمعجزات صدق الأنبياء والرسل - عليهم السلام - وجب القطع بكونه آمرا وناهيا ونخبرا. ويستحيل أن يكون هذا الأمر والنهي والخبر من باب العبارات والحروف؛ لأنها حادثة، لاستحالة قيام الحوادث به - تعالى -، فتعيّن أن يكون كلام النفس هو المطلوب.

(1) ساقط من (م).

(2) سقطت من (ق).

(3) سقطت من (ر).

(4) سقط من (ق) و(ر).

- وثانيها: ما حكى الله - تعالى - عن المنافقين في قوله: ﴿قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾⁽¹⁾. ومعلوم أنه ما كذبهم في قولهم: "إنك⁽²⁾ لرسول الله"؛ لأنهم صادقون، وإنما كذبهم في القول القائم بالنفيس، وهو قولهم في أنفسهم: "[ما أنت]⁽³⁾ برسول الله".

- وثالثها: قوله - تعالى -: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾⁽⁴⁾.
- ورابعها: قول عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يوم السقيفة: «زورت⁽⁵⁾ في نفسي كلاما، فسبقني إليه أبو بكر - رضي الله عنه - أجمعين -»⁽⁶⁾.
- وخامسها: قول الشاعر:

«إِنْ الْكَلَامَ لَفِي الْفَوَادِ وَإِنَّمَا جَعَلَ اللِّسَانَ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا»⁽⁷⁾

فهذه الدلائل كلها تدل على إثبات كلام النفس.

المسألة الرابعة:

في قَدَمِ كلام الرب - تعالى -

واتفق أهل الحق على ذلك، خلافا للمعتزلة.

والدليل على قدمه: المعقول، والمنقول.

⊗ أما المعقول، فمن وجوه:

- (1) المنافقون / 1.
- (2) في غير الأصل: إنه.
- (3) سقطت من الأصل.
- (4) آل عمران / 167.
- (5) أي هيأته وأحكمته لأذكره.
- (6) انظر: البخاري، الصحيح: (كتاب الحدود، باب رجم الحبلي إذا أحصنت)، رقم: 6830 / 8 / 168، والرازي، مفاتيح الغيب: 35 / 1.
- (7) تقدم الكلام عنه: (انظر: فهرس القوافي).

- أحدها: أنه لو كان حادثاً، لكان ⁽¹⁾ إما قائماً بذاته أو بغيره، وهو إما في محل أو لا في محل:

فإن كان قائماً بذاته، كان الله - تعالى - محلاً للحوادث، وهو محال.
وإن قام بغيره، فهو أيضاً محال؛ لأن هذا الكلام صفة الله - تعالى - ونعته، ومحال أن تقوم صفة الشيء بغيره.
وإن وُجد ذلك الكلام [لا] ⁽³⁾ في محل، فهو أيضاً باطل بالاتفاق؛ لاستحالة قيام الصفة بنفسها.

فتعين أن يكون قديماً قائماً بذاته.

- وثانيها: أن الكلام من صفات الكمال، فلو كان محدثاً، لكانت ذاته خالية عن صفات الكمال قبل حدوثه، والحالي عن [صفات] ⁽⁴⁾ الكمال ناقص، وذلك على الله محال.
⊗ وأما المنقول: فالكتاب، والسنة.

▪ أما الكتاب: فأيات ⁽⁵⁾:

- الأولى: قوله - تعالى -: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ ⁽⁶⁾، ووجه الاستدلال بها: أن الله - تعالى - أثبت الأمر له ⁽⁷⁾ قبل تلك الأشياء، فلو كان أمر الله - تعالى - مخلوقاً لزم/ حصول الأمر قبل نفسه، وذلك محال.

(1) سقطت من (ر).

(2) في الأصل: قائم؟؟.

(3) سقطت من الأصل.

(4) أضيفت من (ق) و(م).

(5) زاد في (ق): كثيرة.

(6) الروم / 3.

(7) زاد (ر): من.

- والثانية: قوله - تعالى -: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾⁽¹⁾، ووجه الاستدلال منها أيضا أنه - تعالى - ميّز بين الخلق والأمر، فوجب أن يكون الأمر خارجا عن الخلق؛ لأنه لو كان الأمر مخلوقا لكان تقدير الآية: "ألا له الخلق والخلق"، والشيء لا يُعطف على نفسه.

- والثالثة: قوله - تعالى -: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾⁽²⁾، [والسما والارض]⁽³⁾ لا تقوم بحادث، فعلمنا أن أمره غير حادث.

▪ وأما السنة:

- فمنها: ما روي عنه - ﷺ - [أنه كان يقول: (أعوذ بكلمات الله التامة)⁽⁴⁾]⁽⁵⁾، فوصفها بالتمام، والمحدث لا يكون تاما.

- وروي عنه - ﷺ - [أنه كان يقول: (القرآن غير مخلوق)]⁽⁶⁾، وروى عنه - ﷺ - [أنه كان يقول: (القرآن غير مخلوق)]⁽⁷⁾.

المسألة الخامسة:

في وحدة كلام الله - تعالى -

قال الإمام الفخر: «الأكثر من أهل السنة على أن كلام الله - تعالى - واحد، وهو مع ذلك ينقسم إلى: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار، ووعد، ووعيد، ونداء، وهذه الأقسام قديمة ثابتة في الأزل»⁽⁸⁾.

(1) الأعراف/ 53.

(2) الروم/ 24.

(3) سقطت من (ق).

(4) (ر): التامات.

(5) انظر مثلا ما رواه البخاري عن ابن عباس: (كتاب الأنبياء، باب يزفون...)، رقم: 3191 / 3 / 1233.

(6) ساقط من (ق) و(م).

(7) قال ابن الجوزي في "الموضوعات": «هذا الحديث لا شك في وضعه»، انظره بتح وضبط وتقديم:

عبدالرحمن محمد عثمان: 1 / 276.

(8) راجع: الفخر الرازي، المحصل، ص: 50، والمعالم، ص: 50، والأربعين، ص: 177.

وقال عبد الله بن سعيد - من أهل السنة -: «إن كلام الله - تعالى - قديم واحد، وأما الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار⁽¹⁾، وسائر الأقسام فهو لم يتصّف بها في الأزل، بل فيما لا يزال»⁽²⁾، ورد هذه الأقسام كلها إلى صفات الأفعال.

فإن قيل: "إن كل عاقل لا يستريب في انقسام الكلام، وأن ما انقسم إليه من الأمر، والنهي، والخبر، ونحوه، هي حقائق متباينة متنافرة"⁽³⁾، وكيف يسوغ مع هذا القول بالاتحاد لذات واحدة لا تعدّد فيها؟ وهل هذا إلا من محل المحالات، وأشنع المقالات، ولا سبيل إليه؟

وعند هذا، فإما أن تكون هذه الصفات المختلفة داخلية في حقيقة الكلام، أو خارجة عنه:

فإن كانت داخلية فيه، فهو محال، وإلا كانت الحقيقة الواحدة لها ذاتيات مختلفة متنافرة؛ إذ خاصية الأمر يتعذر مجامعتها لخاصية النهي، وكذلك في سائر الأقسام.

وإن كانت خارجة عن حقيقة الكلام، فقد لزم القول بثبوت صفات زائدة على ما دلّ عليه الدليل".

واعلم أن الناس قد تحزّبوا⁽⁴⁾ في الجواب عن هذا السؤال على وجوه:

فأما على مذهب عبد الله بن سعيد الذي يقول: «إن الأمر والنهي وغيرهما من الأقسام حوادث، ولا تكون إلا عند تحقّق المتعلّقات، وأن الكلام خارج عنها»، أو على

(1) سقطت في بقية النسخ.

(2) راجع: الأمدي، أبحار الأفكار: 1/354، و1/376، و1/391..

(3) سقطت من (ر).

(4) (م): تحيروا.

ما نقل عن بعض الأصحاب من أنه: «أثبت الله - تعالى - من الكلمات⁽¹⁾ خمس كلمات، [هي خمس صفات]⁽²⁾، وهي: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والنداء. فالإشكال يكون مندفعاً.

وأما على مذهب الجمهور من أن هذه الأقسام قديمة، فأجابوا عنه بأجوبة:

- أحدها: قال سيف الدين: «الكلام عندنا قضية واحدة، ومعلوم واحد، قائم بذاته - تعالى -، وأن تعدّد أقسامه، واختلاف أسمائه، ليس هو له باعتبار تعدّد في نفسه، واختلاف صفات في ذاته أو لذاته، بل إنما ذلك بسبب اختلاف المتعلقات والنسب والإضافات؛ ولأن ما وقع به الاختلاف والتضاد بين الأمر والنهي وغيرهما من أخص صفات الكلام، بل كان ذلك خارجاً عنه. هذا كله على مذهب أبي الحسن الأشعري.

والدليل على ما قلناه: أنه لو قطع النظر عن المتعلقات الخارجة، فإنه لا سبيل إلى القول بهذه العبارات أصلاً، فلا يلزم من ذلك رفع فهم الكلام وزوال حقيقته عن الوجود. ومن حقق ما قلناه، زال عنه الخيال، واندفع عنه الإشكال.

وهذا إنما هو في متصوّر البقاء كما في كلام الله - تعالى -، وإلا فالكلام في الشاهد ليس كذلك؛ إذ هو من قبيل الأعراض المتجددة. وذلك ينافي القول باتحاده⁽³⁾.

- وثانيها: للإمام فخر الدين، قال: «إن هذه الأقسام السبعة كلها راجعة إلى الخبر، وإن اختلفت العبارات عنه بسبب اختلاف⁽⁴⁾ النسب والإضافات⁽⁵⁾؛ أي⁽⁶⁾

(1) (ر): الأحكام.

(2) سقطت من (ق).

(3) راجع: الأمدي، غاية المرام، ص: 116، والأبكار: 1/ 391.

(4) سقطت من (ر).

(5) كتاب الأربعين، ص: 177، المحصل، ص: 267.

(6) في غير الأصل: إلى.

المتعلقات؛ لأن "الأمر" هو: "الإخبار باستحقاق الثواب على الفعل، والعقاب على الترك"، وفي "النهي" بالعكس. و"الاستخبار": "(1) الإخبار (2) / بأن ذلك حق"، [ص: 167 كقوله - **الإنشراح** -: (أينقص الرُّطْب إذا جف؟) (3)، و"الوعد": "الإخبار بإيصال النفع"، و"الوعيد": "الإخبار بإيصال الضرر"، و"النداء": "الإخبار بإرادة الحضور". فهذه الأقسام كلها راجعة إلى الخبر. وإذا ثبت ذلك اندفع الإشكال.

المسألة السادسة:

في إطلاق القرآن على كلام الله - تعالى - الأزلي

قال بعض أئمتنا: «إنما جاز إطلاق لفظ القرآن على الكلام الأزلي؛ لأن القرآن لفظ مشترك يطلق على المعنى القائم بذات الله - تعالى -، ويطلق على القراءة، فيكون حقيقة». و«القرآن» أصله من الجمع، يقال: «قرأت الماء في الحوض»، إذا جمعته فيه. واختلف العلماء لماذا سمي «قرآنا». فقليل: «ذلك توقيف، وهو قرآن في الأزل».

ومنهم من قال: «إنه مشتق من الجمع؛ لأنه جمع القراءة بعضها إلى بعض». وقال سفيان بن عيينة (4): «إنما سمي قرآنا؛ لأن الحروف جمعت فصارت كلمات، والكلمات جمعت فصارت آيات، والآيات جمعت فصارت سورا، والسور جمعت

(1) زاد في (م): من.

(2) سقطت من (ر).

(3) قال ابن حجر في "الفتح": «أخرجه مالك وأصحاب السنن وصححه الترمذي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم»: 4 / 385.

(4) قال الذهبي في "السير": «ابن أبي عمران ميمون مولى محمد بن مزاحم، أخي الضحاك بن مزاحم الإمام الكبير حافظ العصر، شيخ الإسلام أبو محمد الهلالي الكوفي، ثم المكي. مولده: بالكوفة في سنة سبع ومائة. وطلب الحديث، وهو حدث، بل غلام، ولقي الكبار، وحمل عنهم علما جما، وأتقن وجود، =

فصارت قرآنا، ثم جمع فيه ⁽¹⁾ علم الأولين والآخرين ⁽²⁾.

وقيل: «سمي قرآنا؛ لأنه يقرأ ⁽³⁾ بالعربية».

وفي اللغة: «القرآن تَسَمَّى قرآنا، قال الشاعر:

ضَحُوا بِأَشْمَطَ عُنْوَانِ السُّجُودِ بِهِ يَقْطَعُ اللَّيْلَ تَسْبِيحًا وَقُرْآنًا» ⁽⁴⁾

أي قراءة.

وقال قطرب ⁽⁵⁾: «إنما سَمِّي قرآنا؛ لظهوره؛ لأن القارئ يُظهره، ويلقيه من فمه» ⁽⁶⁾.

قال بعض الناس: «تسمية كلام الله - تعالى - قرآنا، تسمية دينية، غير مشتقة من شيء».

= وجمع وصف، وعمر دهرًا، وازدحم الخلق عليه، وانتهى إليه علو الإسناد، [وتوفي سنة: 198 هـ/ 813 م]، رق: 1291 / 7 / 414.

(1) في الأصل: فيها.

(2) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب: 260 / 2.

(3) (ر): نزل.

(4) قال ابن جرير: «قال حسان بن ثابت - رضي الله عنه -:

من سره الموت صرفا لا مزاج له فليأت مأسدة في دار عثمانا
مستحقي حلق الماذي قد سفعت فوق المخاطم بيض زان أبدانا
ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

انظر: الطبري، جامع البيان: 97 / 1، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 12 / 1، وابن كثير: البداية والنهاية: 196 / 7. وانظر أولا: ديوان حسان بن ثابت، تح: السيد حنفي حسنين، ص: 216.

(5) أبو علي محمد بن المستنير بن أحمد البصري (ت. 260 هـ / 874 م)، من تلاميذ سيبويه، درس عليه، فصار من كبار علماء اللغة في زمانه، من مؤلفاته: "معاني القرآن الكريم"، و"كتاب النوادر"، و"كتاب الأزمنة"، و"كتاب الأضداد"، و"خلق الإنسان"، و"غريب الحديث"، و"كتاب العلل في النحو"، و"كتاب الاشتقاق" وغيرها. انظر عنه: ابن خلكان، وفيات الأعيان: 312 / 4.

(6) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم: 182 / 1.

الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب

الطبعة: 1394 هـ / 1974 م

وقال بعض العلماء: «القرآن حقيقة إنما هو الكلام الأزلي، فلا يجوز عليه اختلاف اللغات، ولا تباين العبارات لقدمه، وإنما يجوز على القراءة لحدوثها، فإذا قرئ بالعربية قيل له: قرآنًا، وإذا قرئ بالعبرانية قيل له: تورا، وإذا قرئ بالسريانية قيل له: زبورًا وإنجيلًا⁽¹⁾، وإذا قُرئ وتُلي وجُعِلَ عَلمًا على صدق نبي، وسُمع، وحُفظ قيل له: متلو، ومقروء، ومكتوب، ومسموع، ومحفوظ، ومعجوز. فاسم المفعول من هذه المعاني كلها هو الكلام القديم القائم بذات الباري - تعالى -؛ فصفاة القراءة مختلفة، ولغاتها متفاوتة، وعباراتها متغايرة، وصفة المقروء واحدة».

فإن قيل: فما تقولون في القرآن، هل هو مخلوق، أم لا؟

قلنا: أي شيء تعني بالقراءة؟ فإن عني به الكلام القائم بذات الله⁽²⁾، فهو قديم غير مخلوق، وإن عني به الألفاظ التي هي عبارة عن القراءة الدالة على الكلام القديم⁽³⁾ القائم بذاته، فهو مخلوق حادث.

وعلى هذا يزول الامتحان في خلق القرآن.

وقد امتحن في ذلك خلق كثير؛ فمنهم من ورى وألغز، ومنهم من تحاَّن، ومنهم من قصد في ذلك الحق.

فأما [البخاري، فروي عنه أنه خرج فارا بدينه، وسُمع وهو يقول: «اللهم اقبضني إليك غير مفتون»]، فمات بعد ذلك بأربعة أيام⁽⁴⁾.

(1) في الأصل: زبور وإنجيل.

(2) زاد (م): فلا سبيل، بل هو.

(3) سقطت من (ر).

(4) روى الذهبي خبر وفاة البخاري في "سير أعلام النبلاء" فقال: «قال ابن عدي: سمعت عبد القدوس ابن عبد الجار السمرقندي يقول: جاء محمد بن إسماعيل إلى خرتك - قرية على فرسخين من =

وأما عيسى بن دينار⁽¹⁾، فسجن ونفي عشرين سنة على ذلك.

وأما⁽²⁾ الشعبي، فروي عنه أنه سئل عن خلق القرآن، فعدد في أصابعه، وقال: «أما التوراة، والإنجيل، والزبور، والفرقان، فهذه الأربعة مخلوقة»⁽³⁾. وأشار إلى أصابعه، فكان ذلك سبب نجاته.

ومنهم من تجأ، فكان ذلك سبب نجاته: يحكى عن بعضهم أنه دخل على بعض الأمراء يقول بخلق القرآن، فقال له: "تَعَزَّ يا أمير المؤمنين".

فقال له: "فيمن؟".

فقال: "في القرآن؛ فإنه قد مات".

فقال: "سبحان الله، القرآن يموت؟".

فقال له: "أليس كل مخلوق يموت".

ثم قال: "يا أمير المؤمنين، إذا مات القرآن في شعبان، فمن يصلي بالناس في رمضان؟".

فقال: "أخرجوه، فإنه مجنون"⁽⁴⁾.

= سمرقند - وكان له بها أقرباء، فنزل عندهم، فسمعت ليلة يدعو وقد فرغ من صلاة الليل: "اللهم إنه قد ضاقت علي الأرض بما رحبت، فاقبضني إليك"، فما تم الشهر حتى مات، وقبره بخرتوك، انظر: الذهبي، السير: 116/10.

(1) أبو محمد عيسى بن دينار بن واقد الغافقي القرطبي المالكي (ت. 212 هـ / 828 م) الفقيه المفتي الأندلسي، حج ودرس على تلاميذ مالك، لكنه كان قليل الحديث، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 1677: 8/470.

(2) ما بين المعقوفتين ساقط من بقية النسخ.

(3) ذكر ابن العربي هذا دون نسبته للشعبي، انظر: أحكام القرآن: 3/161.

(4) قال السبكي في طبقاته: «ظرف عبادة الملقب بعبادة المخنث حيث دخل إليه [إلى الواثق العباسي]، وقال: "يا أمير المؤمنين، أعظم الله أجرك في القرآن".

ومنهم من قصد في ذلك الحق، وهو أحمد بن حنبل.

ف قيل له: "هلا ألغزت كما فعل أصحابك؟".

فقال: "بمن تقتد العامة إذن؟"⁽¹⁾.

فُسُجِن، وُضِرَب.

ومنهم أيضا محمد بن سحنون⁽²⁾؛ / طلبه بن أبي الجواد⁽³⁾، ليمتحنه بخلق القرآن، [ص: 58

فخرج إلى الأمير محمد بن الأغلب⁽⁴⁾، فاستأذن عليه، ودخل.

فقال الأمير لابن أبي الجواد: "ناظره".

فقال له محمد بن سحنون: "إما أن نسألك فتجيبني، وإما أن تسأل فأجيبك؟".

= قال: "ويلك، القرآن يموت؟".

قال: "يا أمير المؤمنين، كل مخلوق يموت بالله يا أمير المؤمنين. من يصلي بالناس التراويح إذا مات القرآن؟".

فضحك الخليفة وقال: "قاتلك الله، أمسك"⁽⁵⁾: 2 / 60، وانظر أيضا: ابن عساكر، تاريخ دمشق: 222 / 26.

(1) انظر كلاما في هذا الموقف الحنبلي عند ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، تح: محمد حامد الفقي: 43 / 1.

(2) محمد بن سحنون بن سعيد بن حبيب أبو عبد الله التَّنُوخي القيرواني المالكي (202-256هـ / 817-870م)، الفقيه بن الفقيه، له تأليف كثيرة منها: "المسند في الحديث"، و"الجامع"، و"تفسير الموطأ"، و"كتاب الجوابات" وهو في الرد على الشافعي وعلى أهل العراق، وغيرها. قال القاضي عياض: «قيل لعيسى بن مسكين: من خير من رأيت في العلم؟ فقال: محمد بن سحنون. وقال أيضا: ما رأيت بعد سحنون مثل ابنه. قال حمديس القطان: رأيت العلماء بمكة والمدينة ومصر، فما رأيت فيهم مثل سحنون»، انظر: عياض، ترتيب المدارك: 4 / 204، وابن فرحون، الديباج المذهب: 2 / 169.

(3) ابن أبي الجواد قاضي القيروان، وكان معتزليا، عن بعض أخباره راجع: المالكي، رياض النفوس: 121 / 1 و 236.

(4) الأمير الخامس من أمراء الدولة الأغلبية في إفريقية محمد بن أبي عقاب الأغلب أبو العباس: (226-242هـ / 840-856م).

فقال له ابن أبي الجواد: "سل".

فقال له محمد بن سحنون: "من أي شيء خلقت السماء؟".

فقال: "من دخان".

فقال: "من أي شيء خلقت الأرض؟".

فقال: "من زبد".

وسأله عن أشياء، ثم قال له: "من أي شيء خلق القرآن؟".

فانقطع ابن أبي الجواد، وقال: "هذا يحتاج إلى نظر".

قال له الأمير: "أجبه يا فاسق، أردت أن تشيط بدم رجل مسلم. قم! فلا فيك".

وقال لمحمد بن سحنون: "قم! فلا يد فوق يدك"⁽¹⁾.

ويحكى عن [عبد الأعلى بن النجم؟!][!] أنه قال: "بت ليلة من الليالي في حريش"⁽²⁾، وكان يقول بخلق القرآن، وكان في أيامه [أبو]⁽³⁾ خلف المعاذ وكان يقول: "القرآن غير مخلوق". وكانت ليلة جمعة، وأنا أقول: لا أدري مم هل من أبي حريش؟ أو من المعافري؟ فلما نمت، فإذا هاتف قال لي: "قم" وقال لي: "قل"، فقلت: "وما أقول؟"

[مجزوء الكامل]

قال: قل:

(1) عن مناظرة محمد بن سحنون لبعض المعتزلة، انظر: المالكي، رياض النفوس: 1/350-1

(2) في الأصل: جريش، وفي (ق): جريس، (ر): جريش، (م): جرجيس.

(3) سقطت من الأصل وغيره.

"لا والذي رفع السما
ء بلا عمد⁽¹⁾ لننظـر⁽²⁾
فتزيناـت بالساطعـا
ت الالامعـات وبالقمـر
⁽³⁾ ما قال خلق في القـرأ
ن بخلة هـ إلا كفـر
لكـن كـلام منـزل
من عند خـلاق⁽⁴⁾ البشر⁽⁵⁾"

قال: "فلما أصبح الله بخير الصباح، وخرجتُ من داري، إذا برجل قام إليّ وقال لي: "أخبرني بالرؤية التي رأيت البارحة".
فقلت له: "يا هذا، من أخبر بها؟".
فقال: "شاعت في الناس"⁽⁶⁾.

(1) في الأصل: دعائم.

(2) في (ر): للناظر.

(3) زاد في أحد مصادر الخبر (النفخ) بيتا آخر هنا هو قوله:

«والمالء السبع الطباق
بكل مختلف الصور»

انظر: المصدر بعده.

(4) في الأصل: خالق.

(5) مصدر هذه الأبيات وخبرهما: الشارعي، مرشد الزوار إلى قبور الأبرار، تح: أبو بكر فتحي: 296 / 1

ولم ينسبها، وابن شاهين، الإشارات في علم العبارات، ص: 876 ولم ينسبها أيضا، أما المقرئ في نفح

الطيب: 306 / 5، فنسبها لأبي علي بن أبي اللحم.

(6) انظر الإحالة السابقة.

الفصل الثاني:

في إقامة الدليل على كونه - تعالى - متكلماً

وذلك من وجوه:

- الأول: أن الله تعالى ملك مطاع، والمطاع هو الذي له الأمر والنهي.
- والثاني: أن من الجائز الواقع إرسال الرسل؛ وذلك لا يكون إلا بالخطاب بين الرسول والمرسل، فصارت الرسالة فعلاً دالاً على الكلام، كما دلّت سائر الأفعال على الصفات.
- والثالث: - وهو المعتمد عليه - قوله - تعالى -: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾⁽¹⁾.
- والرابع: إجماع المسلمين على كونه - تعالى - متكلماً.
- واعلم أن كل دليل يصحّ به الاستدلال على إثبات كونه متكلماً، يصح أن يستدلّ به على إثبات الكلام.

[الحكم الثامن: كونه تعالى مدركاً]

قوله: «وكذلك الإدراك»:

- هذا هو الحكم الثامن، وهو كونه - تعالى - مدركاً.
- واعلم أن أكثر المتكلمين لم يثبتوا هذا الحكم زائداً على السبعة أحكام⁽²⁾، بل جعلوا الإدراك من جملة العلوم.

(1) النساء/ 163.

(2) سقطت من (ر).

ومن قال: إن الإدراك ليس من جنس العلوم، أثبت الله - تعالى - ثمانية أحكام، وهو مذهب أبي المعالي، وتبعه على ذلك الشيخُ أبي عمرو.
وإذا عرفت هذا، فيشتمل الكلام فيه ⁽¹⁾ على مسائل:

المسألة الأولى:

في حقيقة "المدرِّك" و"الإدراك" و"المدرِّك"

فأما «المُدرك» فهو «من له الإدراك».

وقالت المعتزلة: «المدرِّك ⁽²⁾ من لا آفة به».

وأما «الإدراك»، فقد اختلف أئمتنا فيه؛ فمنهم من رأى حدّه، [ومنهم من منَعَ ذلك.

فأما من حدّه:

فقال الشيخ أبو الحسن: «الإدراك ما أوجب لمحلّه كونه مدرِّكاً» ⁽³⁾ - ⁽⁴⁾.

وقيل: «الإدراك معنى يقوم بجزء من العين».

وقيل: «هو الذي يحصل العلم الضروري عَقِبَهُ».

وهذان التعريفان الأخيران لا يصحّان في حق الله - تعالى -.

(1) زاد (ق) و(ر): ثلاثة.

(2) سقطت من (ر).

(3) سقط من الأصل: وأثبت من بقية النسخ.

(4) عن قول الأشعري في صفة الإدراك، انظر: ابن فورك، المقالات، ص: 45، والآمدّي، الأبكار:

وأما من منع من تحديده، فقال القاضي أبو بكر: «لأنه من الألفاظ المشتركة؛ [إذ يطلق ويراد به العلم، ويراد به الحقوق. والألفاظ المشتركة] لا تدخلها الحدود⁽¹⁾»⁽²⁾.

وقيل: "إنما امتنع تحديده؛ لأجل ما امتنع تحديد العلم له".

وأما «المدرَك»؛ فهو «ما تعلق به الإدراك».

المسألة الثانية:

في أقسام الإدراك

وهي ستة:

- إدراك السَّمْع.
- وإدراك البَصَر.
- وإدراك الشَّم.
- وإدراك الذَّوْق.
- وإدراك اللَّمَس.
- وإدراك النَّفْس؛ وهو الذي يقع اختراعا وابتداء من غير حاسة من الحواس.

[ص: 169] والمراد هنا من الحواس / المعاني دون محالها.

- فاللَّمَس: هو «عبارة عن تماس الجسمين».
- والشَّم: «عبارة عن اتصال أجزاء من المشموم بالخيثوم».
- والذَّوْق: «اتصال أجزاء المذوق باللسان».

وقد تقدم تفسير هذه المعاني في الأعراض.

(1) سقطت من (م).

(2) عن قول الباقلاني في الإدراك، يراجع: التمهيد، ص: 30.

وهذه الاتصافات ⁽¹⁾ في حق الباري - تعالى - محال، بل الإدراكات الثابتة لله - تعالى - لا [تفتقر] ⁽²⁾ إلى اتصال ولا إلى انفصال.

ولا يلزم من ثبوت هذه الإدراكات لله - تعالى - أن يكون شاماً، ولا ذائقاً، ولا لامساً؛ فإن هذه صفات الأجسام، وليس ذلك هو الإدراك. فالشم شيء، والإدراك غيره؛ إذ يقول الإنسان: "شممت التفاحة، فلم أدرك ريحها". فالشم لا ينبئ عن حقيقة الإدراك، وكذلك القول في الذوق واللمس، فإنه قد يلمس ولا يجد حرارة ولا برودة، وقد يذوق ولا يجد طعاماً.

المسألة الثالثة:

اختلاف الأئمة في أن الإدراك هل هو من قبيل العلوم أم لا؟

اختلف أئمتنا في أن الإدراك هل هو من قبيل العلوم أم لا؟

والذي ينصره الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني أن الإدراك من جنس العلوم.

وهو أحد قولي الشيخ أبي الحسن.

وذهب القاضي إلى أنه مخالف لأجناس العلوم ⁽³⁾.

احتج من قال بأنه من جنس العلوم أنه لو لم يكن من جنس العلوم، لجاز وجود الإدراك بلا علم، فيكون راثياً للشيء، لا مماساً له، غير عالم بوجوده. وإذا فقد العلم بوجوده جامع الشك في وجوده، مع رؤيته ولمسه، وذلك محال، فالقول بأنه ليس بعلم محال.

(1) في غير الأصل: الاتصالات.

(2) سقطت من الأصل.

(3) تقدم توثيق رأيه ورأي الأشعري في الموضوع.

واحتج من قال بأنه ليس من جنس العلوم بوجوه:

- أحدها: أن الإدراك يتعلق [بغيره، ولا يتعلق بنفسه، والعلم⁽¹⁾ يتعلق بنفسه وبغيره.

- وثانيها: أن الإدراك لا يتعلق إلا بالموجود، والعلم يتعلق⁽²⁾ بالموجود والمعدوم.

- وثالثها: أن الإدراك يوجد بدون العلم؛ وذلك كما في الطفل الصغير والبهيمة، وقد يوجد العلم بدون الإدراك في الأعمى؛ فإنه يعلم الأشياء ولا [يدركها.

قالوا⁽³⁾: وعلى تقدير الموافقة، فما المانع من كون العلم شرطاً في الإدراك؟ ويجوز وجود الشرط بدون الشروط، ولا يجوز وجود الشروط بدون شرطه.

فيخرج من هذا أن الإدراك زائد على العلم، ولا يلزم من ملازمة الإدراك للعلم أن يكون من جنس العلم.

قوله: «وكذلك القول في الكلام والإدراك»:

معنى ذلك: أن الحي يجوز أن يكون متكلماً مدركاً أو مؤوفاً، فهو معطوف على ما قبله.

قوله: «إذ كل قابل لصفتين لا واسطة بينهما، يستحيل أن يعرى عنهما»:

هذا شروع منه في إقامة الدليل على ثبوت الأحكام الأربعة وهي: كونه - تعالى - سميعاً، بصيراً، متكلماً، مدركاً. فاستدل عليها بدليل واحد وهو: نفي النقيصة.

(1) سقط وارتباك في التعبير في (ق).

(2) سقط الموضوع بين معقوفتين من الأصل: وأثبت الساقط من: (ر)، و(م).

(3) ساقط من (ق).

وبيانه: أن البارئ - تعالى - حي، وكل حي يصح أن يكون قابلاً للسمع والبصر والكلام النفساني والإدراك لوجود شرطها؛ وهو الحياة، وقابلاً لأضدادها. وكل قابل لصفتين لا واسطة بينهما يستحيل أن يعرى عن أحدهما. لكن أضدادها التي هي نقائص، وهو: الصمم، والعمى، والخرس وعدم الإدراك مُحَالٌّ في حق الله - تعالى -، وإذا كان مُحالاً، وجب أن يتصف بصفات الكمال، وهو المطلوب.

قوله: «لا واسطة بينهما»:

احتراز به من الصفات التي بينها وسائط؛ لأنه لا يلزم من نفي إحداها ثبوت الأخرى.

مثال ما له وسائط: الألوان؛ فإن السواد يقابله البياض ويضاده، ولكن بينهما واسطة⁽¹⁾ وهي الحمرة، والصفرة، والزرقة، والغبرة⁽²⁾، إلى غير ذلك من أنواع الألوان. ومثال ما لا واسطة له⁽³⁾: كالعلم، والجهل، والموت، والحياة، والحركة، والسكون، والسمع، والصمم، والبصر، والعمى، والكلام، والخرس، فهذه كلها لا واسطة بينها، فيلزم⁽⁴⁾ من انتفاء إحداها ثبوت الأخرى، بخلاف القسم الأول.

قوله: «يستحيل أن يعرى عنهما»:

[أي يستحيل أن يعرى عن أحدهما على البدل، لا أنه يستحيل أن يعرى عنهما]⁽⁵⁾ معاً؛ وإلا يلزم الخلو عن الضدين، وذلك محال.

(1) في (ر): وسائط.

(2) في (ق): الخضرة.

(3) (ر): بينهما.

(4) سقطت الفاء من الأصل.

(5) سقط من الأصل.

قوله: «فلما استحالت النقائص على الباري - تعالى - قطعاً»:

هذه دعوى من غير دليل. وظاهر كلامه يشعر بأنه ذكر عليها الدليل، وهو: «كذلك». وبيانه: أنه لما أن قام الدليل على ثبوت هذه الأحكام الثمانية، وموجباتها [ص: 170] / صفات كمال قائمة بذاته - تعالى -، وجب قطعاً نفي أضدادها، وهي نقائص. فلأجل ذلك قال: «فلما استحالت النقائص على الباري - تعالى - قطعاً»؛ أي استحالت لإقامة الدليل على ثبوت نقائصها الكاملة، فلذلك أتى بفاء السبب.

قوله: «وجب أن يكون سميعاً بصيراً متكلماً»:

هذا لازم عما ذكره من الدليل.

سؤال على قوله: «ثم استحالت النقائص على الباري - تعالى - قطعاً»، فيقال له: إن ذلك متوقف على معرفة النقيصة، ما هي؟

فإن كان يريد بذلك ما يدلّ على الحدوث، فلا خفاء بأن الباري - تعالى - لا يتصف بالحوادث.

وإن أراد بالنقائص الصمم والعمى والخرس؛ وهي التي تسمى آفات، فقد يعسر إقرار العقل بأنها تدلّ على الحدوث. ولما رأى المحققون هذا السؤال وارداً، فزعوا إلى نفيها بالسمع؛ لأن الأمة مجمعة على أن الباري - تعالى - غير متصف بالآفات، وأن ذلك عليه محال.

باب:

القول في إثبات العلم بالصفات الأزلية

قوله: «والدليل على ثبوت الصفات الأزلية: العلة، والحقيقة.

[فمهما ثبت حكم معلل بعلة، وجب طرده شاهداً وغائباً.

ولو جاز ثبوته من غير علة لوجوبه، لجاز ثبوت العلة من غير حكمها لوجوبها.

وقد تقرر في الشاهد⁽¹⁾ أن كون العالم عالماً معلل بالعلم.

وكذلك القول في الحقيقة، فمهما ثبتت حقيقة في محقق وجب طردها شاهداً وغائباً.

[وقد تقرر في الشاهد⁽²⁾ أن حقيقة العالم، من قام به العلم؛ إذ لو لم يقم به، لما كان بإيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره.

وكذلك القول في جملة الصفات.

فثبت بذلك أن الباري - سبحانه - حي بحياة قديمة، [عالم بعلم قديم، قادر بقدره قديمة]⁽³⁾، مريد بإرادة قديمة، سميع بسمع قديم، بصير ببصر قديم، [متكلم بكلام قديم]⁽⁴⁾، مدرك بإدراك قديم؛ إذ الموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه.

(1) ما بين المعقوفين ساقط من (ق) و(م).

(2) سقط من (ق).

(3) سقط من (م).

(4) سقطت من (ر).

قال الشارح - عفا الله عنه -: اعلم أن الشيخ أبا عمرو تكلم في هذا الباب على فصلين:

- الأول في إقامة الدليل على ثبوت الصفات الأزلية.
 - والثاني على قدمها.
- وسياتي الكلام على كل واحد منهما في موضعه - إن شاء الله تعالى -.
- وقبل الشروع في كلامه لا بد من تقديم الكلام في قاعدتين:

القاعدة الأولى:

في إقامة الدليل على إثبات هذه الصفات

اعلم أن للعلماء في إثبات هذه الصفات خمسة طرق:

- ⊗ الطريق الأول: قالوا: تثبت بالدلائل السمعية؛ واستدلوا بأن قالوا: ظهرت المعجزات على يدي رسول الله - ﷺ -، ودلت على صدقه فيما يبلغه عن الله - تعالى -، وجملة ما يبلغه: خبر، وطلب، وما يثبت بهما وهو: الإجماع.
- [فأما الخبر: فأيات كثيرة تدل على [إثبات هذه الصفات لله - تعالى -.
- وأما الطلب: فأيات كثيرة تدل⁽¹⁾ على طلب أحكامه بأوامره ونواهيه.
- وأما الإجماع⁽²⁾: فأجمعت الأمة من أهل السنة على أن الباري - تعالى - موصوف بهذه الصفات.

(1) سقطت من (م).

(2) ساقط من (ق).

✽ الطريق الثاني: أن هذه الصفات تثبت بنفي النقائص؛ وبيان هذه الطريقة تقدّم في أول باب الصفات المعنوية، فانظره⁽¹⁾.

✽ الطريق الثالث: دلالة الفعل؛ وقد تقدم بيانها أيضا هنالك.

✽ [الطريق الرابع]⁽²⁾: هي الطريق الذي ذكر أبو عمرو في باب إثبات الصفات المعنوية، وقد تقدم بيان هذه الطرق الثلاثة، فلتنظره ثمة.

✽ الطريق الخامس: ما ذكره أبو عمرو في هذا الباب، وأبو المعالي في «الإرشاد»؛ وهو اعتبار الغائب بالشاهد بالجوامع الأربعة، وهو مذهب أبي الحسن الأشعري.

واعلم أن أكثر المحققين من المتكلمين ضعّفوا هذه الطريقة، وكذلك أبو المعالي أنكرها في «البرهان»⁽³⁾ وضعفها، / واعتمد عليها في [ص: 171 «الإرشاد»]⁽⁴⁾.

واختلفوا في تعليل المنع.

فمنهم من قال: «المطلوب في هذه المسائل إنما هو العلم، والقياس لا يفيد العلم، فافترقا».

ومنهم من قال: «لا مشابة بين القديم والحادث، وإذا انتفت المشابة، امتنع اعتبار الغائب بالشاهد».

(1) زيد في غير الأصل: هنالك.

(2) سقطت من (ق).

(3) الجويني، البرهان: 1/ 104-106.

(4) الجويني، الإرشاد، ص: 40.

القاعدة الثانية:

في إثبات الحال

والغرض ⁽¹⁾ [من إثبات هذه القاعدة، أن إثبات صفات المعاني بطريق اعتبار الغائب بالشاهد بالجوامع الأربعة متوقف على إثبات الحال. ⁽²⁾ فلا جرم وجب أن يتقدم النظر في بيان الحال أولاً.

ويتعلق الكلام بها في مسائل:

المسألة الأولى:

في حدها

قال بعض المتكلمين: «حدها ليس إلا بذكر أقسامها، لا بالحد والرسم؛ إذ الحدّ والرسم لا بد أن يكون متناولا لجميع مجاري الأحوال، وإلا فهو أخصّ منها. والحدّ والرسم يجب أن يكون مساويا للمحدود، لا أخص منه، ولا أعمّ؛ وذلك يُفضي إلى ثبوت الحال للحال من جهة أن الحد لا يتناولها إلا وقد اشتركت كلها في معنى واحد، وكل ما وقع به الاشتراك والافتراق بين المعاني فهو حال زائد عليها».

قال سيف الدين: «هذا القائل إما أن يفرق بين ما به تتفق الذوات وتفترق، وبين ما به تتفق الأحوال، وتفترق - على ما يقوله القائل بالأحوال؛ فإن عنده الذوات هي التي تتفق وتفترق بالأحوال.

(1) بداية ضياع آخر من النسخة (م).

(2) (ق): ولا.

أما اتفاق الأحوال وافتراقها ليس إلا بذواتها، أو أنه لا يعترف بالفرق، بل نقول كل ما يقع به الاتفاق، والافتراق حال. فإن اعترف بالفرق فلا اتجاه⁽¹⁾ لما ذكره. وإن لم يعترف بالفرق، فليس ما أبطله بأولى مما عيّنه؛ فإنه كما يتعذر التعريف بالحد لما فيه من إثبات الحال للحال، كذا يمتنع التعريف بما ذكره؛ إذ من ضرورة الاعتراف بالانقسام وقوع ما به الانقسام⁽²⁾.

ثم قال: «والأولى في حدّها أن يقال: "الحال عبارة عن صفة إثباتية لموجود، غير متصفة بالوجود ولا بالعدم"»⁽³⁾.

واعلم أن الكلام على هذا الحد، [وفي أقسام الحال]⁽⁴⁾، وفي إقامة الحجج على إثباتها ونفيها، وسائر مسائلها قد تقدم في أقسام المعلومات، فليطالع من هناك.

(1) بياض في (ق) و(م).

(2) نص الأمدي، أبكار الأفكار: 408 / 3.

(3) نفسه.

(4) سقطت من (ر).

[الفصل الأول:

في إقامة الدليل على ثبوت الصفات الأزلية]

قوله: «والدليل على ثبوت الصفات الأزلية»: هذا مذهب أهل السنة، وذهبت الفلاسفة إلى أن الباري - تعالى - لا يتصف بصفة ثبوتية؛ لا نفسية ولا معنوية، وأنها راجعة إلى سلب وإضافة.

وأما المعتزلة، فلهم في ذلك تفصيل سيأتي.

واعلم أن مراده من الصفات هنا إنها هو صفات المعاني الثمانية التي هي: العلم، والقدرة، والإرادة، ونحوها.

وهذا هو القسم الثالث من التقسيم الذي ذكره في الصفات - على ما تقدّم -.

و«الصفات»: جمع صفة، [ولابد من التمييز بين "الصفة"، و"الموصوف"، و"الاتصاف"، و"الواصف"، و"الوصف"]⁽¹⁾.

فأما «الصفة»؛ فهي «التي أوجبت حكمها للموصوف».

وأما «الموصوف»؛ فهو «من قامت به الصفة».

وأما «الواصف»؛ فهو «المخبر عن الموصوف بصفته».

وقيل: «هو الناعت للموصوف [بصفته».

وقيل: «هو من قام به الوصف».

وأما «الوصف»؛ فهو «إخبار الواصف عن الموصوف»⁽²⁾ بصفته».

(1) في (ق) و(ر): والصفة تقتضي موصوفا وواصفا ووصفا.

(2) سقطت من (ق).

وقيل: هو «قول الواصف لله - تعالى - بأنه حي، عالم، قادر».

قوله: «الأزلية»:

اعلم أن «الأزلية» اسم من أسماء القدم، و«الأبدية» اسم من أسماء البقاء.

و«الأزلية»: «عبارة عن اقتران الوجود بالأزمنة [المتوهمّة إلى غير نهاية في جهة الأزل]».

و«الأبدية»: «عبارة عن اقتران الوجود بالأزمنة»⁽¹⁾ المستقبلية إلى غير غاية».

فالأزلية والأبدية متنافيان.

وأما بالنسبة إلى الباري - تعالى - فمعناها واحد، وهما: «عبارة عن نفي العدم السابق، والعدم اللاحق».

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «لا يجوز إطلاق الأزلي في حق الله - تعالى؛ لأنها لفظة فلسفية لا يعضدها الاشتقاق، ولا تشهد لها اللغة، / ولا تحتملها [ص: 72 الشريعة]»⁽²⁾.

وقال صاحب «التذكرة»: «الإجماع على جواز الإطلاق الأزلي في حق الله - تعالى».

قوله: «العلة والحقيقة»:

اعلم أن هذا منه شروع في الدليل على ما ادعاه من ثبوت الصفات الأزلية؛ وهو المعبر عنه بالقياس العقلي؛ وهو قياس الغائب على الشاهد.

(1) ساقط من (ق) و(ر).

(2) ابن العربي، الأمد الأقصى، 1/ 481.

ويظهر من كلام أبي عمرو - رحمه الله - أن الدليل هو "العلّة" و"الحقيقة"، وليس كذلك، بل هما ركن من أركان الدليل؛ لأن دليل القياس مركب من أربعة أركان: الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والوصف الجامع بين الأصل والفرع.

فـ«الأصل»: «المقيس عليه». وقيل: «هو المشبّه به».

و«الفرع» هو: «المشبّه».

مثال "الأصل": أن حقيقة العالم في الشاهد من قام به العلم.

و"الفرع" الذي وقع النزاع فيه هو: ثبوت العلم لله - تعالى - أثبتته أهل السنة، ونفاه المعتزلة والفلاسفة، وقالوا: البارئ - تعالى -: عالم من غير علم قائم بذاته.

قال أهل الحق: «البارئ - تعالى - عالم بالاتفاق بيننا وبين الخصوم، فوجب أن يكون عالماً بعلم، قياساً على الشاهد. والوصف الجامع بين الشاهد والغائب هو العلم».

وإذا تقرر هذا، فاعلم أن الجوامع عند المتكلمين بين الشاهد والغائب أربعة:

- العلة.
- والحقيقة.
- والشرط.
- والدليل.

[الجامع الأول: العلة]

فأما «العلّة»، فالكلام فيها في خمسة أبحاث:

البحث الأول: في اشتقاقها

وهي مشتقة من "علة المريض"؛ لأنها الجالبة لضعفه ومرضه⁽¹⁾، كما أن العلة جالبة للحكم وموجبه له.

وقيل: «إنها مشتقة من العلل، وهي الشربة الثانية». وإنما سميت الشربة الثانية علة⁽²⁾ لتكررها، وكذلك العلة سميت بذلك؛ لتكرر الحكم بتكررها.

وقيل: «إنها مشتقة من قولهم: "عل⁽³⁾ الضارب المضروب"؛ إذا تابع عليه بالضرب سميت العلة: علة لما بينها وبين موجبها من المتابعة والمعاقبة».

البحث الثاني: في حقيقتها

وقد اختلف القائلون بالأحوال في معناها:

فمنهم من قال: «العلة ما أوجبت معلولها عقبها على الاتصال⁽⁴⁾، إذا لم يمنع منه مانع».

وهو فاسد من جهة أنه عرّف العلة بالمعلول، وفيه دور من جهة الاشتقاق.

وقيل: «العلة هي المؤثرة في الحكم».

وقال القاضي أبو بكر: «العلة هي الصفة الموجبة لما قامت به حكما»⁽⁵⁾.

(1) سقطت الكلمة من (ق).

(2) (ر): عللا.

(3) (ق): عللا، (ر): على.

(4) (ر): الاحتيال؟؟.

(5) الباقلاني.

فقوله: «الصفة»؛ احتراز عن الذوات كالجواهر؛ فإنها لا تكون عللاً للأحوال، وهي عامة للصفات القديمة والحديثة.

وقوله: «الموجبة»؛ بمعنى ملازمة الحكم لها لزوماً بحيث يوجد بوجودها، ويعدم بعدمها.

وقوله: «لما قامت به حكماً»؛ احتراز عما تقوله المعتزلة: «إن المعنى يقوم بمحل، ويوجب لغيره حكمه».

قال سيف الدين: «وهذا أولى ما قيل فيها من التعريفات».

البحث الثالث: في شروطها

وهي ثمانية:

- أحدها: أن تكون موجودة.
 - والثاني: أن تكون صفة.
 - والثالث: أن تكون قائمة بمن له الحكم.
 - والرابع: أن تكون مطّردة منعكسة.
 - والخامس: أن تكون متّحدة.
 - والسادس: أن تكون مناسبة لمعلوها.
 - والسابع: أن تكون مقارنة لمعلوها.
 - والثامن: أن تكون غير معلولة في إيجابها.
- إنما اشترطنا أن تكون "موجودة"؛ احتراز من العدم؛ فإنه لا يصح أن يكون علة.

وإنما اشترطنا أن تكون "صفة"؛ احتراز من الذوات؛ فإنها لا يصح أن تكون علة.

وإنما اشترطنا أن تكون "قائمة بمن له الحكم"؛ لأنها لو لم تقم به، لما كان بإيجاب الحكم له أولى من إيجابها لغيره، ويلزم منه أن توجب حكمها لجميع المَحال؛ [وذلك محال].

وإنما اشترطنا أن تكون "مطرّدة منعكسة"؛ واعلم أن "الاطراد" هو «وجود الحكم بوجود العلة»، و"الانعكاس"؛ «أن ينتفى الحكم لانتفائها»؛ فلو كانت العلة غير مطرّدة - وهو وجود العلة بدون حكمها -، لكانت العلة منقوضة؛ والنقض يفسد العلة العقلية.

ولو كانت غير منعكسة، لجاز ثبوت المعلول بدونها، ولو جاز ذلك جاز أيضا ثبوت العلة/ من غير معلولها، ويلزم أن تكون غير مطرّدة، وهو خلاف ما شرطناه من [ص: 73 الاطراد].

وإنما شرطنا أن تكون "متّحدة"، احترازا من أن تكون مركّبة؛ لأنه لو كانت مركّبة يلزم منه الوقوع في السّفسطة؛ فإنه من الجائز أن يقال: "العلم وحده لا يوجب كون المحل عالما حتى ينضاف إليه غيره من القدرة والإرادة وغير ذلك".

وإنما اشترطنا أن تكون "مناسبة"؛ لأنها لو لم تكن كذلك، لجاز أن يوجب العلم القادرية، والقدرة العالمية، وذلك لا يصح، وإنما الذي يناسب العلم العالمية، والذي يناسب القدرة القادرية، وكذلك في سائر الصفات.

وإنما اشترطنا أن تكون "مقارنة لمعلولها"؛ لأنها لو لم تكن كذلك، يلزم تخلف المعلول عن علته، وذلك نقض لها. (وهذا الشرط فيه تكرار مع شرط الاطراد).

وإنما اشترطنا "أن لا تكون معلولة"؛ لأنها لو كانت كذلك، لافتقرت إلى علة أخرى، [وتلك إلى علة أخرى]⁽¹⁾، ويلزم التسلسل، وهو ممتنع.

البحث الرابع:

في بيان كيفية الجمع بين الشاهد والغائب بالعلة العقلية

وبيان ذلك: أن حكمنا بكون العالم عالماً في الشاهد معلّل بالعلم، فإذا وجب تعليل هذا الحكم شاهداً، [و]⁽²⁾ وجب اتصاف الرب - تعالى - بكونه عالماً، وجب القضاء بقيام العلم به طرداً للعلة العقلية؛ إذ لو لم تطرد لبطل كونها علّة، مع العلم بكونها علّة، وذلك محال.

البحث الخامس:

في أسمائها

وهي:

- العلة.
- والسبب.
- والأمانة.
- والداعي.
- والمستدعي.
- والباعث.

(1) سقط من (ق).

(2) الواو سقطت من الأصل.

- والحامل.
- والمناطق.
- والدليل.
- والمقتضي.
- والموجب.
- والمؤثر.

وأكثر ما يستعملون من هذه الأسماء في العلة العقلية:

- الموجب.
- والمؤثر.

[الجامع الثاني: الحقيقة]

ويشتمل فيه على⁽¹⁾ أبحاث:

البحث الأول: في اشتقاق «الحقيقة»

اعلم أن اشتقاقها من قولهم: "حق الشيء" إذا وجب وثبت؛ قال - تعالى -، ﴿وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾⁽²⁾؛ أي وجبت. وعبر بالحقيقة في هذا الموضع على الحد؛ لأن الحد هو الوصف الذي وجب للشيء وثبت له في جميع أحواله على اختصاصه به.

البحث الثاني: في تعريفها

اعلم أن «الحقيقة» تطلق بإزاء [ثلاثة معان:

(1) زاد في (ر): ثلاث.

(2) الزمر/ 68.

- أحدها: أن يراد بها: «خاصّ وصف الشيء الذي يتميز به عن غيره».

- والثاني: أن يراد بها: «خاصّ وصف الشيء ذاته وصفاته».

- والثالث: أن يراد بها⁽¹⁾: «اللفظ الدال على معقوله كله».

وتطلق ويراد بها لفظ يقابل المجاز، وهي لفظة استعملت في وضع العرب لمسمائها الأول.

قال بعض المتأخرين: «فللغفلة عن المعاني الأول الثلاثة، اختلف بعض المتكلمين:

- هل الحقيقة هي المحقّق أو غيره؟

- [وهل تعلم الحقيقة، ويجهل المحقّق؟

وهذا لا طائل تحته؛ لأنه إذا سئل هل الحقيقة هي المحقّق أو غيره؟]⁽²⁾.

قيل له في الجواب: أيّ حقيقة تريد؟

فإن أراد: خاصّ وصف الشيء، فالجواب: [أنها لا هي هو، ولا هي غيره؛ لأنها بعض معقوله.

وإن أراد القسم الثاني، فالجواب: أنها هي هو.

وإن أراد الثالث، فالجواب]⁽³⁾: أنها غيره.

واعلم أن المراد عند المتكلمين بـ"الحقيقة" إنما هو "الحد"، فالحد والحقيقة عندهم شيء واحد.

(1) ساقط من (ق).

(2) ساقط من (ق).

(3) ساقط من (ر).

ثم إذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية، اقتُنصت بالحدّ.

وإذا كانت بمعنى الحدّ، اشترط فيها ما يشترط في الحد من الاطراد والانعكاس.

مثال ذلك: إذا قيل: "ما حقيقة العالم؟".

فيقال في جوابه: "من قام به العلم".

فقولنا: "من قام به العلم": حد مطرد؛ يلزم من وجوده وجود المحدود، ومنعكس؛ أي يلزم من عدمه عدم المحدود.

البحث الثالث:

في بيان كيفية الجمع بين الشاهد والغائب

بيان ذلك: أنه لما لزم وجوب طرد العلّة وعكسها، وجب القضاء أيضا بطرد الحقيقة وعكسها. فإذا ثبتت حقيقة في الشاهد/ المحقق، وجب اطراد ذلك شاهدا لص: 174 وغائبا؛ لأنه لو لم يكن الأمر كذلك في الغائب، تطرّق الشكّ إلى ما علّمت صحته في الشاهد. فإذا ثبت أن حقيقة العالم من قام به العلم، استحال ثبوت عالم لا علم له، لاستحالة ثبوت محقّق دون حقيقة.

الجامع الثالث: الشرط

وفيه بحثان:

البحث الأول: في حقيقته

وقد تقدم أنه «عبارة عما يلزم من عدمه عدم الشروط»، فليطالع من هناك.

البحث الثاني:

في بيان كيف الجمع بين الشاهد والغائب بطريق الشرط

وبيانه أنه إذا ثبت كون الواحد منا عالماً مشروطاً بالحياة، ووجب كون الإله - تعالى - عالماً، لزم ثبوت الحياة [له]⁽¹⁾؛ لاستحالة وجود عالم غير حي، وذلك معلوم بالضرورة.

الجامع الرابع: الدليل

وفيه ثلاثة أبحاث:

البحث الأول:

في حقيقته

وقد تقدّمت فيه حدود كثيرة، فلنُنظر في باب الدليل.

البحث الثاني:

في اطراده وانعكاسه

[أما اطراده]⁽²⁾؛ فالاتفاق عليه.

وأما انعكاس الدليل، فاختلف فيه.

فالذي عليه أكثر الأصوليين أنه لا يشترط فيه العكس؛ أي لا يلزم من انتفائه انتفاء المدلول.

(1) في الأصل: أو؟؟؟ والتصحيح من (ر).

(2) سقطت من (ق).

وذهب بعض الفقهاء إلى اشتراطه.

وقال بعض العلماء: «إنما ينبغي أن يقال: ليس من شرط الدليل، وكمال صحته، أن يكون منعكسا كالعلة، وإنما يقال: الدليل ينعكس بحسب ما تتصور الأدلة. ألا ترى أن المعجزة تدل على [صدق مدعي النبوة، وعدمها دليل على كذبه؟ فإطلاقهم فيه]⁽¹⁾ أنه لا ينعكس، فيه نظر».

احتج من قال بعدم الاشتراط، بأن حدوث الحوادث دليل على وجود الصانع، ولو قدرنا عدم حدوث الحوادث، لما لزم منه انتفاء الصانع في نفسه.

وأیضا، فإنه لا مانع من قيام أدلة على مدلول واحد؛ فلو لزم انتفاء المدلول عند انتفاء واحد منها، لما لزم من وجود باقي الأدلة وجود المدلول.

واحتج من قال باشتراط الانعكاس؛ أنه لو لم يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول، لما ثبت المدلول عند وجود الدليل؛ لاحتمال أن يكون الغلط واقعا في المدلول مع عدم الدليل عليه.

واعلم أن الدليل عكس للشرط في الاطراد وفي الانعكاس؛ فإن الدليل طرده من جهة وجوده؛ أي يلزم من وجوده وجود المدلول، ولا يلزم من عدمه عدم المدلول، فلا ينعكس على ما تقدم من الخلاف في عكسه، والشرط عكسه من جهة عدمه؛ أي يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده وجود المشروط، فلا يطرد.

وضابطه على الجملة، أن الدليل يطرد من جهة وجوده، ولا ينعكس من جهة عدمه.

(1) سقط من (ر).

والشرط ينعكس من جهة عدمه، ولا يطرد من جهة وجوده.

البحث الثالث:

في كيفية الجمع بموجب الدليل بين الغائب والشاهد

وبيان ذلك: أنه إذا دلّ إحكام الفعل على علم المحكم شاهدًا، وجب أن يدلّ غائبًا على علم من وقع منه الفعل محكمًا. وإذا وجب⁽¹⁾ القضاء بإحكام السماوات والأرضين وما بينهما من الانتظام المتسق الذي لا فتور فيه، وجب أن يدلّ إحكام هذه الأفعال الواقعة من الصانع على ثبوت علمه - تعالى -.

قوله: «العلة والحقيقة»:

فإن قيل: لأي شيء اقتصر أبو عمرو على اثنين من هذه الجوامع دون غيرهما؟

قلنا: إنما فعل ذلك اختصارًا.

فإن قيل: لم لم يذكر الشرط والدليل، ويترك العلة والحقيقة؟

قلنا: إنما فعل ذلك؛ لأن العلة والحقيقة مطردتان منعكستان، بخلاف الشرط والدليل - على نحو ما تقدم -.

قوله: «فمهما ثبت حكم معلل بعلة»:

هذا شروع منه في بيان الدليل، وهو كيفية الجمع بين الشاهد والغائب بالعلة.

ويريد بـ«الحكم»: الحال المعللة بعلة؛ كتعليل العالمية بالعلم / .

(1) (ر): ثبت.

اعلم أنه أخذ تعليل الحكم بعَلَّتِه كلاماً [كلياً]⁽¹⁾ من غير أن يأخذ بخصوص القديم أو الحادث. فلأجل ذلك قال: «يُجب طرده شاهداً وغائباً». وكذلك فعل⁽²⁾ في الحقيقة.

قوله: «وجب طرده شاهداً وغائباً»:

اعلم أن «الشاهد» هو: «ما عُلِمَ بضرورة الخس»؛ كالموجودات الحادثة.

و«الغائب»: «ما قيس عليه».

وقيل: «الشاهد»: «ما عُلِمَ بالدليل».

وقيل: «ما عُلِمَ أولاً سواء علم بالدليل أو بالضرورة».

و«الغائب»: «ما عُلِمَ ثانياً بالحمل عليه».

وأكثر ما يطلق «الغائب» في اصطلاح المتكلمين على «واجب الوجود» - ﷻ -.

وإنما قال: «وجب طردها»؛ لِمَا تَقَدَّمَ من أن العلة لابد أن تكون مطردة منعكسة؛ أي يلزم من وجودها وجود المعلول، ومن عدمها عدمه، لما بينهما من الارتباط العقلي.

قوله: «ولو جاز ثبوته من غير علة لوجوبه، لجاز ثبوت العلة من غير حكمها

لوجوبها»:

اعلم أن هذا إلزام منه على بطلان مذهب المخالف الذي يقول: «إن الحكم القديم واجب، والواجب لا يعلل». وإليه أشار أبو عمرو بقوله: «من غير علة لوجوبه»؛ أي

(1) في الأصل: كلياً.

(2) سقطت من (ق).

يقول المخالف: "لأجل وجوب الحكم، لا يعلل، وليس كالحكم الحادث، ففرق بينهما".

ولا يلزم عنده طرد العلة، فيقول: "إن الحكم الواجب، استغنى بوجوبه عن التعليل، فيثبت دون علة، لوجوبه. وأما الحكم الحادث؛ (وهو كون العالم عالما)، إنما افتقر إلى علة من أجل أنه وصفٌ لمحدث، فكما أن المحدث يفتقر إلى مقتضى، فكذلك الحكم، إذا كان حادثا، يفتقر إلى مقتضى وعلة".

فتعرض المؤلف لإبطال هذا المذهب، فقال: «ولو جاز ثبوته»؛ يعني الحكم من غير علته التي توجبه بسبب وجوبه، لجاز أيضا ثبوت العلة من غير حكمها لوجوبها؛ أي لوجوب العلة. فكما ثبت الحكم الواجب لوجوبه - على زعمهم -، فكذلك يلزم ثبوت العلة من غير حكمها لوجوبها، [لكن ثبوت العلة من غير حكمها]⁽¹⁾ لوجوبها محال، لما فيه من عدم اطرادها - وقد تقدم أن من شرطها أن تكون مطردة -، وإذا استحال ثبوت العلة من غير حكمها، فكذلك يستحيل ثبوت الحكم من غير علته، وهذا ظاهر لا خفاء به.

قوله: «وقد تقرر في الشاهد أن كون العالم عالما معلل بالعلم»؛ [هذا مثال لما ذكره من الكلام أولا مجملا، وهو قوله: «فمهما ثبت حكم معلل بعلة وجب طردها شاهدا وغائبا»، ولكنه ذكر المثال ناقصا، وتماهه أن يقال:

إذا تقرر في الشاهد أن كون العالم عالما معلل بالعلم]⁽²⁾، [و]⁽³⁾ وجب اتصاف الرب - تعالى - بكونه عالما، وجب القضاء بقيام العلم به طردا للعللة العقلية؛ إذ لو لم تطرد لبطل كونها علة، مع العلم بكونها علة، وذلك محال.

(1) سقطت من (ق).

(2) ما بين المعقوفين ساقط من (ر).

(3) سقطت الواو من الأصل و(ق).

قوله: «وكذلك القول في الحقيقة»:

يريد: وكذلك ترتيب القول في الاستدلال بالحقيقة.

اعلم أن هذا شروع منه في بيان كيفية الجمع بين الشاهد والغائب بطريق الحقيقة، ويريد بالحقيقة: الحد.

وإنما عبر العلماء عن الحقيقة بالحد؛ لأن الحد يشعر بالنهاية والغاية، وذلك على الله - تعالى - محال، والحقيقة لا تشعر بذلك، وإن كان الحد والحقيقة معناهما واحدا.

قوله: «فمهما ثبتت حقيقة في محقق، وجب طردها شاهداً وغائباً»:

يقول: إن حقيقة العلم - أي حده - أن يكون موجبا لمحلله كونه عالماً، والحقائق لا تبدل ولا تنقلب؛ إذ انقلابها محال. فمهما⁽¹⁾ ثبتت حقيقة لمحقق؛ أي حدّ لمحدود كيف كان، وجب طرده في الشاهد والغائب. والفاء في قوله: «في محقق» بمعنى: اللام.

قوله: «وقد تقرر في الشاهد أن حقيقة العالم من قام به العلم»:

هذا أيضاً مثال⁽²⁾ لما ذكره أولاً مجملاً، وهو ناقص، وتماه أن يقول:

إذا تقرر/ في الشاهد أن حقيقة العالم من قام به العلم، وجب اطراده شاهداً [ص: 76 وغائباً؛ لأنه لو لم يكن الأمر كذلك في الغائب، تطرق الشك إلى علمية⁽³⁾ صحته في الشاهد.

قال بعض الأشياخ: «معنى ما قاله أبو عمرو؛ أن العالم مَقُولٌ بالتواطؤ، والمقول بالتواطؤ حده واحد شاهداً وغائباً».

(1) (ق): فإذا.

(2) (ق): دليل.

(3) (ق) و(ر): ما علمت.

قوله: «إذ لو لم يقم به لما كان بإيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره»:

هذا دليل على أن كون العالم عالما في الغائب، إنما كان كذلك لقيام العلم به؛ لأنه لو لم يقم به، [وقام بغيره - على ما قاله المخالف -، وأوجب له حكما، لم يكن وجه لاختصاصه بوصف كونه عالما، ولكان من قام به ومن⁽¹⁾ لم يقم به سواء، فتختلط الحقائق. فيقال فيمن هو عالم: غير عالم، وفيمن ليس بعالم: عالم.

ويلزم عليه أيضا: أن يكون جميع جواهر العالم عالمة؛ إذ ليس بالإيجاب لبعضها أولى من البعض.

قوله: «وكذلك القول في جملة الصفات»:

يريد أن سائر الصفات من القدرة والإرادة (الصفات الثمانية)، يصح إثباتها بطريق العلة والحقيقة.

بيان ذلك: أن القدرة في الشاهد، علة القادرية، فيلزم طردها شاهدا وغائبا. هذا في "العلة".

وتقول في "الحقيقة": حقيقة⁽²⁾ القادر في الشاهد من له القدرة، فيلزم طرده ذلك شاهدا وغائبا.

وكذلك يجري هذا الاستدلال في سائر الصفات.

هذا معنى قوله، والله أعلم.

قوله: «فخرج من ذلك»:

(1) ساقط من (ق).

(2) سقطت من (ق).

الإشارة عائدة على الدليل المتقدم، وهذا قياس الغائب على الشاهد.

قوله: «أن الباري - ﷻ - حي بحياة قديمة»:

[هذا مذهب أهل السنة أن الباري - سبحانه - حي بحياة قديمة]⁽¹⁾؛ وهي صفة زائدة على ذاته - تعالى -.

وقالت المعتزلة: «حي بلا حياة».

قوله: «عالم بعلم قديم»:

هذا مذهب أهل السنة؛ أن الباري - تعالى - عالم بعلم واحد، قائم بذاته، قديم أزلي، متعلق بجميع المعلومات⁽²⁾، غير متناه بالنظر إلى ذاته، ولا بالنظر إلى متعلقاته.

وأما الفلاسفة، فلهم في ذلك مذاهب تقدمت الإشارة إليها.

قوله: «قادر بقدره قديم»:

هذا أيضا مذهب أهل الحق، أن الباري - تعالى - قادر بقدره قديم، وهي صفة وجودية، قديمة أزلية، قائمة بذات الرب - تعالى -، متّحدة، متعلّقة بجميع المقدورات، غير متناهية بالنسبة إلى ذاتها، ولا بالنظر إلى متعلقاتها، وهي: «عبارة عما يتأتى به الإيجاد على تقدير تهيئه».

وخالفت المعتزلة في أكثر هذه المقامات⁽³⁾.

قوله: «مرید بإرادة قديمة»:

(1) ساقط من (ق).

(2) في غير (ر): المتعلقات.

(3) (ق): الروايات.

هذا أيضا مذهب أهل الحق، أن الباري - تعالى - مرید بإرادة قائمة بذاته، قديمة، أزلية، وجودية، واحدة⁽¹⁾، متعلقة بجميع الجائزات، غير متناهية بالنظر إلى ذاتها، ولا بالنظر إلى متعلقاتها.

وذهب الفلاسفة والمعتزلة والشيعة إلى إنكار ذلك.

قوله: «سميع بسمع قديم، بصير ببصر قديم»:

هذا أيضا مذهب أهل الحق.

وأما المعتزلة، فلهم في ذلك مذاهب.

قوله: «متكلم بكلام قديم»:

هذا مذهب أهل الحق من الإسلاميين، أنه متكلم بكلام قديم، أزلي، نفساني، أبدي الذات، ليس بحرف ولا صوت، وهو مع ذلك متعلق بجميع متعلقات الكلام.

وقالت المعتزلة: «معنى كونه متكلمًا: أنه خالق للكلام».

وذهب النجار⁽²⁾ - إلى: «أن كلام الباري إذا قُرئَ فهو عَرَضٌ، وإذا كُتِبَ فهو جسم».

وذهب الحشوية إلى: «أنه قديم قائم بذاته - تعالى -، لكنه من جنس كلام البشر».

(1) سقطت من (ق).

(2) سقطت من (ق).

(3) الأستاذ أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار، أحد كبار المتكلمين، وقيل: كان يعمل الموازين، وله مناظرة مع النظام، فأغضب النظام فرفسه، فيقال مات منها بعد تعلل. ذكر النديم أسماء تصانيف النجار منها: "إثبات الرسل"، و"كتاب القضاء والقدر"، و"كتاب اللطف والتأييد"، و"كتاب الإرادة الموجبة" وأشياء كثيرة. الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 1725 / 8 / 537.

ومنهم من أنكر وصفه بالكلام وبغيره.

قوله: «مدرك بإدراك قديم»:

هذه الصفة؛ أكثر المتكلمين رَدُّوها إلى العلم، وقالوا: صفات الله - تعالى - سبعة. وذهب أبو الحسن الأشعري، وأبو المعالي، إلى أن الإدراك صفة زائدة على العلم⁽¹⁾، فتكون صفات الله - تعالى - ثمانية، وتبعهما أبو عمرو على ذلك.

فإن قيل: ما ذكره أبو عمرو من الدليل، / وكونه مُنتجاً لثبوت هذه الصفات [ص: 77] الموجبة للأحكام لا إشكال فيه، وأما كونها موصوفة بالقدم، فلا ينتج ما ذكره من الدليل، فيكون وصفه لها بالقدم دعوى من غير دليل، لكنه لما استشعر بذلك شرع في إقامة الدليل على قدمها.

(1) عن قول الأشعري في صفة الإدراك، انظر: ابن فورك، المقالات، ص: 45، والآمدي، الأبيكار: 1/ 75. وعن رأي أبي المعالي في صفة الإدراك، انظر: الإرشاد، ص: 162.

[الفصل الثاني:

في إقامة الدليل على قدم الصفات الأزلية]

قال: «إذ الموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه»:

أي⁽¹⁾: لو كانت هذه الصفات الموجبة للأحكام حادثة، للزم قيام الحوادث بذاته - تعالى - ويلزم من ذلك حدوثه، ويتعالى الله علوا كبيرا عن ذلك.

اعلم أن هذا هو الفصل الثاني من الفصول التي قلنا تكلم عليها أبو عمرو - رحمته الله -.

دليل ثان على قدم هذه الصفات: أن عموم تعلّقها يلزم منه نسبة كل جائز إليها، فلو كانت جائزة، لتعلّقت بإيجاد نفسها؛ وذلك محال.

وأیضا لو كانت [حادثة لا فتقرت]⁽²⁾ إلى قادر، مرید، عالم، حي، ثم الكلام فيها كالکلام في الصفات التي قبلها، ويتسلسل، وذلك محال.

فوائد:

❖ الفائدة الأولى:

هل لله - تعالى - صفة زائدة وراء هذه السبعة أو الثمانية، أم لا؟

قد اختلف المتكلمون في ذلك:

قال الإمام فخر الدين: «زعم الظاهريون من المتكلمين أنه لا صفة لله - تعالى - غيرها.

(1) (م): إذ.

(2) غير واضح في (ر).

وأثبت أبو الحسن الأشعري الـيدين صفة زائدة على القدرة، والوجه صفة زائدة على الوجود، وأثبت الاستواء صفة أخرى⁽¹⁾، واختلف قوله⁽²⁾ في العينين، فمرة قال: إنها صفات سمعية⁽³⁾، ومرة تأولها على معنى الإدراك الذي هو البصر.

وأثبت القاضي أبو بكر ثلاث صفات أخرى وهي: إدراك الشم، والذوق، واللمس⁽⁴⁾.

«وأثبت عبد الله بن سعيد ثلاث صفات وهي: الكرم، والرضا، والرحمة، زائدة على الإرادة⁽⁵⁾»⁽⁶⁾.

«وأثبت أبو إسحاق الإسفرايني صفة توجب الاستغناء عن المكان»⁽⁷⁾.

«وأثبت أبو سهل الصعلوكي⁽⁸⁾ - من الأشعرية - لله - تعالى - بحسب كل معلوم علما، وبحسب كل مقدور قدرة»⁽⁹⁾.

وأثبت مثبتو الأحوال العالمية وراء العلم⁽¹⁰⁾، وكذا القول في سائر الصفات.

(1) انظر بعض هذه المواقف والآراء للأشعري في "الإبانة عن أصول الديانة"، تح: فوفية محمود، ص: 105، و120، و"رسالة إلى أهل الثغر"، ص: 127، و131.

(2) (م): رأيه.

(3) سقطت من (م).

(4) انظر: الرازي، المحصل، ص: 270.

(5) (ق): الإدراكات، (ر): الإدراك.

(6) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 516.

(7) الرازي، المحصل، ص: 270.

(8) أبو سهل محمد بن سليمان بن محمد بن سليمان بن هارون الحنفي العجلي الصعلوكي النيسابوري، الفقيه الشافعي، المتكلم، النحوي، المفسر، اللغوي، الصوفي، شيخ خراسان المتوفى عام: 369هـ/ 979م. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 3370: 12/ 279.

(9) الرازي، المحصل، ص: 270.

(10) بياض في (ق).

[قال الإمام فخر الدين: «والإنصاف أنه لا دليل على ثبوت هذه الصفات ولا»⁽¹⁾
على نفيها، فيجب التوقف]«⁽²⁾»⁽³⁾.

⊗ الفائدة الثانية: في عموم تعلّق هذه الصفات، وهو أصل عظيم.

قال إمام الحرمين: «إنه عمدة التوحيد»⁽⁴⁾؛ لأن في عموم تعلّق صفاته إثبات [الوحدانية]⁽⁵⁾، ونفي الشريك؛ لأنه إذا ثبت عموم تعلّق قدرته وإرادته وعلمه بكل ممكن، لم يبق لغيره شيء يكون فعلاً له، فثبت بذلك وحدانيته - تعالى -⁽⁶⁾.

واعلم أن الكلام في إقامة الدليل على إثبات عموم تعلّق الصفات فرع عن بيان تعلّقها، وتعلّقها بمتعلقاتها واجب لنفسها، وهي في تعلّقها وعدم تعلّقها على أربعة أقسام:

- قسم لا تعلّق له؛ وهي الحياة.

- وقسم هو عام التعلّق في جميع الأحكام العقلية الواجبة والجائزة والمستحيلة؛ وهو العلم، والخبر من أقسام الكلام.

- وقسم يتعلّق بالوجود خاصة، واجبا كان أو جائزاً، ولا يتعلّق بالمعدوم: وهما⁽⁷⁾:
السمع والبصر.

(1) سقط ما بين المعقوفتين من الأصل و(ر)، وأثبت الصحيح المضاف من (ق) و(م).

(2) سقطت من (ر).

(3) الرازي، المحصل، ص: 270.

(4) الجويني، الإرشاد، ص: 62.

(5) في الأصل: الوحدية.

(6) في (م) حصل بعض السقط غير المسترسل.

(7) في الأصل و(ق) و(ر): وهو.

- وقسم لا يتعلّق بالواجب ولا بالمستحيل ولا بالموجود الممكن في حال استمرار وجوده، وإنما يتعلّق بالمعدوم الممكن قبل وجوده، ويستمرّ تعلّقه به إلى حين حدوثه وهي: القدرة والإرادة.

وهذا التعلّق واجب لهذه الصفات، قديم، يستحيل عليه التجدّد والتغيّر بوجه من الوجوه.

ثم يطرأ لهذه الصفات نسبة ثانية زائدة على تعلّقها، وإضافة إلى متعلّقاتها عند تغيّر⁽¹⁾ أحوال المتعلّقات من غير تغيّر⁽²⁾ في الصفات ولا في تعلّقها، وهذه الإضافة المتجدّدة قد يسمّيها بعض العلماء "تعلّقاً"، وبعضهم "توجّهاً"، وبعضهم "تحققاً". / ولا مشاحة [ص: 78 في الألفاظ بعد فهم المعنى⁽³⁾].

وإذا تقرر هذا، فالدليل على عموم تعلّقها من وجهين:

- الأول: أن العقل لا يوجب الاقتصار على ما تختصّ⁽⁴⁾ به من ذلك، بل يصحّ في العقل وجود أكثر منه، ولو لم تتعلّق به قدرته. ولو قلنا: "إنها تختصّ ببعض الجائزات"؛ للزم افتقار تخصيصها بما تعلّقت به إلى مقتضى، وهو محال؛ لتطرق الجواز إليه، ويتعالى الله عن ذلك، وكذلك لو كان عالماً ببعض. وأجروا على هذا المنهاج سائر الصفات المتعلقة.

- والثاني: أنا لو قدرنا أن العلم والقدرة إلى غير ذلك من الصفات المتعلقة قصرت عن التعلّق عن بعض ما يصحّ تعلّقها به، للزم قيام أضدادها بالذات تمنعها⁽⁵⁾،

(1) (ق) و(م): تعلّق.

(2) (ق) و(م): تعلّق.

(3) مرة أخرى سقوط كلمات من (م) متفرقة.

(4) (ق) و(م): يختص، (ر): تخصص.

(5) (ق) و(م): لمنعها.

وأضدادها نقص، والنقص على الباري - تعالى - محال - كما تقدّم -.

⊗ الفائدة الثالثة: في تفضيل بعض هذه الصفات على بعض: قال الشهاب القرافي في «القواعد»: «وذلك من وجوه:

- أحدها: التفضيل بشرف التعلّق، كتفضيل العلم على الحياة؛ فإن⁽¹⁾ الحياة لا تتعلق بشيء، بل لها موصوف فقط. والعلم له موصوف ومتعلّق، فله مرتبة الشرف بذلك. وكذلك الإرادة متعلقة بالممكنات، والقدرة بالمحدثات من الموجودات، والسمع بالأصوات، والكلام بالموجودات والممكنات.

- والثاني: التفضيل بكثرة التعلّق، كتفضيل علم الله - تعالى - على قدرته، وإرادته، وسمعه، وبصره؛ لكونه⁽²⁾ متعلّقاً بجميع الواجبات، والجائزات، والمستحيلات، واختصاص الإرادات بالممكنات، ووجودها، أو عدمها، واختصاص القدرة بوجود الممكنات خاصة، واختصاص السمع ببعض الموجودات؛ وهي الأصوات، والكلام النفسي، واختصاص البصر بالموجودات الممكنات والواجبات دون المستحيلات والمعدومات الممكنات.

وأما الكلام النفسي، فالخبر منه سابق للعلم في التعلّق بكل⁽³⁾ معلوم لله - تعالى -، فهو مخبر عنه. ويختصّ الكلام بأنه له تعلّق الاقتضاء والإباحة، فهو أكثر تعلّقاً من العلم، فيكون له الشرف على العلم بهذا الوجه، وكتفضيل البصر على السمع؛ لاختصاص السمع [بالكلام]⁽⁴⁾، والبصر يعم جميع الموجودات⁽⁵⁾.

(1) (ق): بل.

(2) سقطت من (ر).

(3) (ق) و(م): وكل.

(4) في الأصل: بالسلام؟؟؟.

(5) انظر: القرافي، الذخيرة: 3 / 378.

- والثالث: التفضيل بالتأثير، وله أمثلة:

- ♦ أحدها: تفضيل قدرة الله - تعالى - على العلم والكلام؛ فإنها مؤثرة في تحصيل وجود الممكنات، والعلم والخبر ليسا بمؤثر⁽¹⁾. وكذلك السمع والبصر من قبيل العلم، وما له التأثير أفضل مما لا تأثير له.
- ♦ وثانيها: تفضيل الإرادة على الحياة؛ فإنها مؤثرة في التخصيص في الممكنات بزمانها وصفاتها الجائزة عليها، والحياة لا تؤثر إيجادا ولا تخصيصا، وليس في صفات الله السبعة⁽²⁾ ما يؤثر إلا القدرة والإرادة.

(1) (ر): بمؤثرين.

(2) في (ر): السبعة، وسقطت من (ق) و(م).

[رابعاً]: العلم بالوحدانية

قوله: «أو الدليل على وحدانيته - تعالى في جلاله - أنا لو قدرنا إلهين، وقدرنا من أحدهما إرادة حركة في محل واحد، في وقت واحد، ومن الثاني إرادة تسكينه في تلك الحالة بعينها، لم يخل:

- إما أن تنفذ إرادتهما،

- أو لا تنفذ،

- أو تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني.

- ♦ ومحال أن تنفذ إرادتهما؛ لاستحالة اجتماع الضدين.
- ♦ ومحال أن لا تنفذ إرادتهما لاستحالة عرو المحل عن الشيء ونقيضه.
- ♦ ومحال أن تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني؛ إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته، والعجز ينافي الإلهية؛ لأن العجز لا يكون إلا عرضاً، وقيام الأعراض بالقديم محال، وما أفضى إلى المحال كان محالاً.

وكذلك القول في الاتفاق؛ لأن اتفاقهما مشروط بجواز عدمهما. وما ثبت قدمه استحالة عدمه.

فثبت بذلك أن الفعل ينافي الإثنينية على وصف الإلهية كما قال - تعالى -: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ إِلَهَةٍ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁽¹⁾، ﴿ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَابِلُوهُ﴾⁽²⁾، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁽³⁾.

(1) الأنبياء / 22.

(2) الأنعام / 103.

(3) الشورى / 9.

قال الشارح - عفا الله عنه - / : اعلم أن قبل الشروع في كلام صاحب العقيدة، [ص: 179] ينبغي أن يتقدّم الكلام في مقدمة وفصلين:

- الفصل الأول: يشتمل على مسائل من أحكام الوجدانية.
 - والفصل الثاني: في معرفة الطوائف القائلين بالشركة في هذا الباب، وإبطال ما ذهبوا إليه.
- فأما:

المقدمة:

ففي بيان تأخير الوجدانية على الصفات النفسية وهي منها

وقد تكلم عليها أبو المعالي في آخر الصفات النفسية، ولم يفعل ما فعله أبو عمرو من تأخيرها إلى آخر الكلام في الصفات الواجبة.

فيقال: لم فعل أبو عمرو ذلك؟

فالجواب: أنه إنما فصل بين الصفات النفسية والوجدانية بالصفات المعنوية وصفات المعاني؛ أن المعتزلة والفلاسفة لما كان من مذاهبهم إنكار الصفات من حيث توهموا أن تعدادها يوجب تعداد الآلهة، أو يوجب تعدادا في ذاته، فأنكروها لذلك، فكان الشيخ أبا عمرو يقول: معاشر أهل السنّة، لا تتوهموا أن إثبات الصفات وتعدادها يلزم منه تعداد الموصوف، فيكون ذلك قدحا في الوجدانية. ليس الأمر كذلك، بل وحدانية الله - تعالى - واجبة. والدليل على ذلك قوله: كذا إلى آخر الفصل.

فهذا هو وجه تأخيره للوجدانية رفعا لهذا الإيهام، وزوال ما يخطر بالبال من الإشكال.

[الفصل الأول:

مسائل من أحكام الوجدانية]

وأما الفصل الأول، فيشمل الكلام فيه على خمس مسائل:

المسألة الأولى:

في بيان الألفاظ المستعملة في باب الوجدانية وورودها شرعا

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «هي خمسة: "الواحد"، و"الأحد"، و"الوحيد"، و"الوتر"، و"الفرد".

فأما «الواحد»؛ فقد ورد به الكتاب والسنة:

- أما الكتاب: فقوله - تعالى -: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾⁽¹⁾، وقوله: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾⁽²⁾.

- وأما السنة: فما ورد في حديث أبي هريرة في التسعة وتسعين اسما مفسرا⁽³⁾.

وأما «الأحد»؛ فقد ورد به القرآن في قوله - تعالى -: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾⁽⁴⁾⁽⁵⁾.

وأما «الوحيد»؛ فقد اختلف فيه، هل يصح إطلاقه في حق الله - تعالى - أم لا؟ وسبب [الخلاف: اختلاف]⁽⁶⁾ التأويلين في قوله - تعالى -: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَفْتُ وَحِيدًا﴾⁽⁷⁾؛ اختلف فيه العلماء:

(1) البقرة / 162.

(2) النساء / 170.

(3) تقدم تخريجه: (انظر: فهرس الأطراف الحديثية).

(4) الإخلاص / 1.

(5) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 1 / 305.

(6) سقط "الخلاف" من الأصل.

(7) المدثر / 11.

فمنهم من قال: إن البارئ - تعالى - لا يوصف به؛ لأنه ورد مورد الذم؛ لأنه قال: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾؛ يعني: مفردا، فقيرا، لا مال له، ولا وَلَد، ثم خلقت له المال والولد؛ يعني الوليد بن المغيرة⁽¹⁾.

ومنهم من قال: إن قوله: ﴿وَحِيدًا﴾؛ وصف راجع إلى البارئ - تعالى -، والتقدير: "ذري ومن خلقت وحدي، [فأنا أتولّى عذابه يوم القيامة، كما تولّيت خلقه". فعلى التأويل الأول، يكون وحيدا [حال من قوله: ﴿مَنْ﴾ الذي يعود عليه ضمير المفعول المحذوف من قوله: ﴿خَلَقْتُ﴾؛ والتقدير: "ذري ومن خلقتة وحيدا"، وعلى التأويل⁽²⁾ [الثاني، يكون حالا من ضمير الفاعل، وهو التاء في ﴿خَلَقْتُ﴾.

قال ابن العربي: «وهذا⁽⁴⁾ ضعيف، لا تثبت أسماء الله - تعالى - بمثله، والذم عليه أغلب»⁽⁵⁾.

وأما «الوتر»؛ فليس له في القرآن ذكر، ولكن ورد في الصحيح في حديث أبي هريرة: (إن لله تسعة وتسعين اسما، مائة إلا واحدا، الله وتر، يحب الوتر)⁽⁶⁾.

وأما «الفرد»؛ فليس له في القرآن ولا في السنة ذكر، ولكن ذكره علماؤنا، وتكلموا عليه؛ لكونه في معنى الواحد، وفيه مدح. والمختار تركه؛ [لأن فيما ورد غُنيّة عنه]⁽⁷⁾.

(1) راجع: ابن أبي حاتم في "تفسيره"، تح: أسعد محمد الطيب، رقم: 19028 / 10 / 3382.

(2) ساقط من (م).

(3) ساقط من (ق).

(4) زاد في (م): القول.

(5) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 1 / 315.

(6) تقدم تخرجه.

(7) ساقط من (م).

المسألة الثانية:

في شرح الواحد لغة

ولهم فيه معنيان:

- أحدهما: أنه: «مفتتح العدد».

- والثاني: أنه: «المستبد بالأشياء، المنفرد بها». والعرب تقول: "واحد عصره"؛ أي

ما⁽¹⁾ له نظير، ومنه قول الشاعر:

[الكامل]

«يا واحد العرب الذي ما في الأنعام له نظير
لو كان مثلك آخر ما كان في الدنيا فقير»⁽²⁾.

(1) "ما" هنا بمعنى: "ليس"، فيكون المقصود: "ليس له نظير"

(2) البيتان في ديوان بشار بن برد (مع تغيير في بعض الألفاظ نذكرهما بعد): 872 / 1، ذكر أبو الفرج الأصفهاني في "الأغاني" قال: «جاء أبو الشمقمق إلى بشار يشكو إليه الضيقة، ويحلف له أنه ما عنده شيء. فقال له بشار: "والله ما عندي شيء يغنيك ولكن قم معي إلى عقبة بن سلم". فقام معه، فذكر له أبا الشمقمق وقال هو شاعر وله شكر وثناء، فأمر له بخمسة درهم فقال له بشار:

"يا واحد العرب الذي أمسى وليس له نظير
لو كان مثلك آخر ما كان في الدنيا فقير".

فأمر لبشار بألفي درهم. فقال له أبو الشمقمق. "نفعتنا ونفعناك يا أبا معاذ". فجعل بشار يضحك»: 172 / 3.

وعند البغدادي نسبة مختلفة، قال في "خزانة الأدب": «وقدم عليه [على يزيد] بمصر أبو عبيد الله محمد ابن مسلم الشهير بابن المولى وأنشده:

يا واحد العرب الذي أضحى وليس له نظير
لو كان مثلك آخر ما كان في الدنيا فقير"

فدعا يزيد بخازنه. وقال: "كم في بيت مالي؟". قال: "فيه من العين والورق ما مبلغه عشرون ألف دينار". فقال: "ادفعها إليه": 274 / 6.

وله في اللغة أبنية⁽¹⁾ تسعة: الواحد، والأحد، والوحيد، والوحد - بكسر الحاء وفتحها وإسكانها -، والموحد، / وآحاد، وأوحد.

[ص: 180]

المسألة الثالثة:

في حقيقته اصطلاحاً

وللعلماء فيه تعريفات:

- أحدها: قال أبو المعالي: «الواحد في اصطلاح المؤرخين هو الشيء الذي لا ينقسم»⁽²⁾.

فقوله: «في اصطلاح المؤرخين»؛ احتراز من اصطلاح الفلاسفة.

وقوله: «هو الشيء»؛ احتراز من المعدوم؛ لأنه ليس بشيء.

وقوله: «الذي لا ينقسم»؛ احتراز عن الواحد المنقسم، كقولنا: "جسم واحد"؛ فإنه يقبل القسمة.

- وثانيها: أن الواحد هو «الذي لا يصح فيه»⁽³⁾ الرفع والإبقاء؛ بخلاف قولك: "الإنسان واحد"؛ فإنك تقول: "إنسان بلا يد ولا رجل"، فيصح فيه رفع شيء، وإبقاء شيء.

= ونسب المعافي بن زكرياء البيتين إلى مروان بن أبي حفصة يمدح بهما عقبة بن سلم بحضور بشار، فأعطاه عشرة آلاف درهم، وجاء ضبط البيتين عنده بألفاظ المتن باستثناء لفظة: "آخر"، أبدلت بكلمة: "واحد"، انظر: المجلس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافعي، دراسة وتح: محمد مرسي الخولي: 329/1.

(1) (ق) و(م): أسماء.

(2) الجويني، الإرشاد، ص: 69.

(3) (م): لا يقبل.

ورُدَّ أن فيه تركيباً.

- وثالثها: للقاضي أبي بكر: «أن الواحد هو الشيء لا غير»⁽¹⁾، وما عداه مما ذكر من الحدود، ففيه تركيب.

- ورابعها⁽²⁾: أن الواحد هو «الذي لا يقال فيه: شيء وشيء» على جهة التكرار، وهذا أيضاً فيه تركيب.

وقيل: «الواحد هو الذي لا شريك له في أفعاله».

قال سيف الدين: «وهذه التعريفات كلها رسوم»⁽³⁾، فالواجب أن يعرف بذكر أقسامه، وأقسامه ستة:

- الواحد الحقيقي.
- والواحد بالاتصال.
- والواحد بالارتباط، ويقال فيه الواحد بالتركيب.
- والواحد بالجنس.
- والواحد بالنوع.
- والواحد بالعرض.

فنقول: «مسمى الواحد: إما أن يكون غير منقسم، [أو هو منقسم]⁽⁴⁾ بالفعل.

(1) انظر: الباقلاني، التمهيد، ص: 112.

(2) سقطت من (ق).

(3) انظر: الأبكار: 2/ 89.

(4) (ق) و(م): سمي.

(5) سقطت من (ق).

فإن كان غير منقسم، إما أن يكون غير قابل للانقسام، [أو قابلاً⁽¹⁾ للانقسام]⁽²⁾.
 فإن [كان]⁽³⁾ غير قابل للانقسام، لا⁽⁴⁾ بالقوة ولا بالفعل ولا بالوهم ولا بالعَرَض،
 فهو واجب الوجود - ﷻ - وهو «الواحد الحقيقي»⁽⁵⁾.

وإن كان قابلاً [للانقسام، فأجزأؤه إما متشابهة، أو غير متشابهة.
 فإن كان الأول]⁽⁶⁾، فهو: «الواحد بالاتصال»، وهو الذي لا كثرة فيه بالفعل، لكن
 فيه كثرة بالقوة، كالسطح الواحد، [والخط الواحد]⁽⁷⁾، والجسم الواحد البسيط كالماء
 المتصل الأجزاء.

وإن كان الثاني، فيسمى: «الواحد بالتركيب، أو بالارتباط»، وهو الذي فيه كثرة
 بالفعل؛ لتركيبه من أجزاء مختلفة غير متشابهة الأجزاء، كالحیوان الواحد مثلاً؛ فإنه
 مركب الحقيقة من الجلد والعظم واللحم، فالكثرة فيه حاصلة بالفعل لا بالقوة.
 وأما إن كان منقسماً بالفعل، فلا بد أن تشترك أعداده في معنى كلي؛ بحيث يصح
 إطلاق الواحد عليها باعتباره.

فإن كان الكلي جنساً، قيل لما تحته من الأنواع: «الواحد بالجنس»؛ كالإنسان
 والفرس بالنسبة للحيوان.

(1) في الأصل و(ر): قابل، والتصحيح من (م).

(2) سقطت من (ق).

(3) سقطت من الأصل.

(4) سقطت من (م).

(5) عند الآمدي، الأبيكار: (2/90): "فإن كان غير قابل للانقسام: فهو الواحد بالعدد مطلقاً: كالجوهر
 الفرد".

(6) سقطت من (ق) و(م).

(7) سقطت من (ق).

وإن كان الكلي المشترك عدداً، فهو: «الواحد بالنوع»؛ كزيد وعمرو بالنسبة للإنسان.

وإن كان الكلي المشترك عرضاً، فهو: «الواحد بالعرض»؛ كالكتابة والضحك⁽¹⁾. وقد عرّف بهذا التقسيم حدودها، فهذه ستة أقسام.

وزاد غيره: «الواحد بالشخص»؛ كزيد وعمرو.

و«الواحد بالإضافة»؛ كقولنا: "نسبة المَلَك إلى الملائكة"، و"نسبة النَّفس إلى البدن"، فيقال: "المَلَك، والنَّفْس واحد"؛ أي في هذه النسبة.

و«الواحد بالموضع»؛ كقولنا: "لون الورد ورائحته واحدة"؛ أي موضعهما واحد.

فهذه أقسام الواحد، وهي كلها لا يصح إطلاقها في حق الباري - تعالى - إلا بالمعنى الأول.

المسألة الرابعة:

الوحدة: هل هي نفس الذات، أو زائدة على الذات؟

وقد اختلف الناس فيها على ثلاثة أقوال:

- أحدها: أن الوحدة من "الصفات السلبية"، وهو الذي عليه أكثر المتكلمين؛ لأنها عبارة عن نفي الكثرة.

- وثانيها: أنها من "الصفات النفسية"، وهو مذهب القاضي أبي بكر في أحد قوليه⁽²⁾، وأبي المعالي في «الإرشاد»⁽³⁾، وتبعه أبو عمرو في هذه «العقيدة» على ذلك.

(1) انظر: الأمدى، أبحار الأفكار: 90 / 2.

(2) انظر تصنيفه لهذه الصفة في: الإنصاف، ص: 49.

(3) الجويني، الإرشاد، ص: 69.

- والقول الثالث: أن الوحدة صفة وجودية زائدة على ذات الواحد، كسائر صفات المعاني، [وهو مذهب الفلاسفة] ⁽¹⁾ - ⁽²⁾.

حجة القول الأول: أن الوحدة عبارة عن سلب الكثرة، ولا معنى لكونها من الصفات / السلبية إلا ذلك. [ص: 181]

واحتج القاضي بأن الوحدة لو كانت صفة زائدة على الذات، لزم أن تكون لها وحدة الوحدة، ويلزم التسلسل، وهو محال ⁽³⁾.

احتج الفلاسفة بأنه لو لم تكن الوحدة صفة زائدة على ذات الواحد، لكان معنى قولنا: "السواد واحد، السواد سواد"، وذلك فاسد المعنى. [وإذا كان ذلك كذلك، لزم أن تكون الوحدة صفة زائدة على ذات الواحد، وهو المطلوب] ⁽⁴⁾.

المسألة الخامسة:

في إثبات الوحدانية

والدليل على ذلك من وجوه:

⊗ أحدها: "دليل التمانع"، وعليه أكثر أهل السنة ⁽⁵⁾، وضعفه سيف الدين ⁽⁶⁾. وسيأتي بيان ضعفه.

(1) سقط من (ق) و(م).

(2) انظر: الأمدى، الأبكار: 2 / 96.

(3) انظر ما ذكر الأمدى عن فكرة الباقلاني في "الأبكار": 2 / 91.

(4) ساقط من (ق) و(م).

(5) انظر: الأشعري، اللمع، ص: 84، والباقلاني، التمهيد، ص: 45، والبغدادى، أصول الدين، ص: 75 وما بعدها، والجويني، الإرشاد، ص: 70، والغزالي، الاقتصاد، ص: 49 وما بعدها، والرازي، المحصل، ص: 279-280، والمعال، ص: 58، والأمدى، الأبكار: 2 / 97 وما بعدها.

(6) بل ذهب إلى تضعيف الطرق العقلية الدالة على الوحدانية جميعاً، ووصفها بالمضطربة غير اليقينية. انظر: الأبكار: 2 / 106، وراجع تفاصيل عرضه ومناقشته لهذا الدليل في: "الأبكار" ابتداء من: 2 / 94.

وتقريره أن يقال⁽¹⁾:

إننا لو قدرنا إلهين متصفين بصفات الإلهية من العلم، والقدرة، والإرادة⁽²⁾، وغير ذلك من صفات الإلهية، فلا يخلو إما أن يتفقا، أو يختلفا:

فإن اتفقا بأن يريد كل واحد منهما إيجاد ما أراده الآخر، فذلك محال؛ إذ لا يقبل الفعل الواحد الوجود من فاعلين؛ فإن من ضرورة وجوده بأحدهما أن لا يبقى للآخر شيء [يكون]⁽³⁾ أَثَرُ فِعْلِهِ، وإلا لزم منه انقسام الواحد، ووجود مؤثر ولا أثر له، فعند فرض إرادتين وقدرتين على جهة العموم، ليس إرادة أحدهما بالنفوذ أولى من الآخر، فيمتانعان، ويلزم الفساد، فلا يوجد شيء، وقد وُجد.

وإن اختلفا؛ بأن يريد أحدهما وجود الجوهر، ويريد الآخر عدمه، أو يريد أحدهما حركته، والآخر تسكينه، فلا يخلو إما:

- أن تنفذ إرادتهما.
- أو لا تنفذ.
- أو تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني.

والقسمة ثلاثية لا مزيد عليها.

والأقسام الثلاثة كلها باطلة:

أما بطلان القسم الأول، فلهم في تقريره وجهان:

- أحدهما: اجتماع النقيضين، أو اجتماع الضدين، وهما محالان.

(1) (ق) و(م): نقول.

(2) سقطت من (ق) و(م).

(3) في الأصل: فيكون.

- والثاني: أن الأثر إذا أُخِذَ مع المؤثر التام، كان واجبَ الوجود له، وكونه واجبَ الوجود له، يمتنع أن يكون مقدورَ القدرة الثاني. وإذا أُخِذَ الفعلُ مع قدرة الثاني، يمتنع أن يكون مقدورَ القدرة الأول، فيلزم أن يكون حال وقوعه بكل واحد من القدرتين ممتنع الوقوع بكل واحد منهما، وهو جمع بين النفي والإثبات.

وقد عبّروا عن هذا الوجه بعبارة أخرى؛ وهي أنه لو اجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان، للزم أن يستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما، فيكون محتاجا إلى كل واحد منهما، غنيا عن كل واحد منهما، وهو محال.

وأما بطلان القسم الثاني، وهو: "أن لا تنفذ إرادتهما معا"، فمن وجوه:

- أحدها: خلو المحل عن النقيضين.

- والثاني: يلزم أن يكون كل واحد منهما عاجزا، لتعذر وقوعه منهما، والعاجز ليس بإله.

- والثالث: أن المانع من وقوعه بقدرة هذا، [إنما كان لأجل وقوعه بقدرة ذاك، والمانع من وقوعه بقدرة ذاك، إنما كان لأجل وقوعه بقدرة هذا]⁽¹⁾، فلا يمتنع هذا إلا يُوجد⁽²⁾ ذاك، ولا يمتنع ذاك إلا يُوجد⁽³⁾ هذا. فلو امتنعا معا، لُوْجِدَا معا؛ وذلك محال؛ لاجتماع النفي والإثبات.

وأما بطلان القسم الثالث؛ وهو وقوعه بأحدهما دون الثاني، فمن وجهين:

(1) سقط ما بين المعقوفتين من (ق).

(2) (ر) و(م): وجد.

(3) (ر) و(م): وجد.

- أحدهما: أن كل واحد منهما قد فرضناه قادرا على جميع المقدورات، فلا يكون أحدهما أقدر من الثاني⁽¹⁾.

- والثاني: أن الذي حصل مراده هو الإله الغالب، والذي لم يحصل مراده هو عاجز مقهور، والعجز على الإله محال؛ لأن القديم لو كان عاجزا، فلا يكون عاجزا بعجز حادث؛ لأنه لو كان كذلك، يلزم عليه وجوه من المحال:

- أحدها: حدوثه.

- والثاني: تطرق الجواز إليه.

- والثالث: اجتماع الضدين، أو عدم القديم.

- والرابع: أن يكون عاجزا قادرا؛ فيكون إلها ليس بإله، ويلزم⁽²⁾ ذلك في مماثله ضرورة؛ لأن ما وجد لأحد المثليين وجب للثاني، فيخرجان جميعا عن حقيقة الإلهية.

وإذا بطل أن يكون عاجزا بعجز حادث، تعيّن أن يكون عاجزا بعجز قديم، س: 182] والعجز/ القديم محال؛ لأنه يستدعي معجوزا عنه، والمعجوز عنه لا يكون إلا ممكنا، ولا ممكن في الأزل، فلا عجز في الأزل.

فإن قيل: ما ذكرتموه لازم لكم في القدرة؛ فإن القدرة القديمة تستدعي مقدورا، والمقدور لا يكون قديما بل ممكنا، ولا ممكن في الأزل، فيلزم أن لا قدرة في الأزل.

قلنا: معنى القدرة: "صفة يتأتى بها إيقاع الفعل"، وذلك لا يستدعي قدم المقدور؛ لأن وجود المقدور في الأزل محال. فثبت أن القدرة الأزلية متعلقة بصحة الفعل فيما لا يزال.

(1) لآخر(ر): 1.

(2) زاد (ق) و(ر): مثل.

وأما العجز فمعناه: ["تعذر"]⁽¹⁾ الفعل ممن يحاول إيجاده"، فلا تثبت له صلاحية؛ لأن الصالح لأن [يعجز]⁽²⁾ لا يكون عاجزا في الحال بل قادرا، فالعجز - إذن - لا يكون إلا بالفعل، لا بالصلاحية.

وضَعَف سيف الدين هذا الجواب بأن قال: «قلنا: والعجز أيضا لا معنى له إلا عدم القدرة على الإحداث⁽³⁾؛ وذلك أيضا لا يوجب قدم شيء ما، لا بل أولى؛ فإن وجود القدرة إذا لم تستدع مقدورا، فعدمها بعدم الاستدعاء أولى»⁽⁴⁾.

⊗ والدليل الثاني على ثبوت الوحدانية: أن التمانع بينهما: إما أن يكون مقدورا، أو غير مقدور.

فإن كان مقدورا، كان كل واحد منهما ممنوعا.

وإن كان غير مقدور، وجب النقص والتناهي في القدرة.

⊗ الدليل الثالث: إما أن يقدر أحدهما على أن يحمل صاحبه على الفعل أو لا يقدر.

فإن قدر كان مقهورا، وإن لم يقدر، كان عاجزا، والقسمان محالان على الإله.

⊗ الدليل الرابع: أن الطريق الموصل إلى معرفة الباري - تعالى - ليس إلا وجود الموجودات الحادثة؛ لضرورة افتقارها إلى مرجح ينتهي الأمر إليه، وهي لا تدلّ على أكثر من واحد، وما زاد على الواحد يدعو إلى ما لا نهاية له؛ إذ لا فرق بين عدد وعدد، وذلك محال.

(1) في الأصل: تقرر.

(2) كلمة غير واضحة في الأصل، (ق) و(ر): يعجز، وسقطت من (م).

(3) (ق): الإيجاد.

(4) انظر: الأمدي، الأبيكار: 2/ 81، و306.

⊗ الدليل الخامس: أننا لو قدرنا إلهين، لم يخل: إما أن يتماثلا من كل وجه في المرتبة والمنزلة، أو يختلفا من كل وجه، أو يتماثلا من وجه دون وجه.

فإن تماثلا من كل وجه، بطلت الإثنينية والتعدد في مسمى واجب الوجود؛ إذ كل اثنين فهما متغايران، والتعدد والتغير دون مميز محال.

وإن اختلفا من كل وجه، فما اشتركا في وجوب الوجود، ولا فيما يجب لله - تعالى - من الكمال أو استحيل عليه من النقصان؛ وإذ ذاك، لا يكون أحدهما إلهًا.

وإن كان الثالث، فما به الاشتراك غير ما به الافتراق، وما به الاشتراك إن لم يكن هو وجوب الوجود، فليس بواجب⁽¹⁾، وإن كان الاشتراك بوجوب الوجود، فهو ممتنع.

والدليل عليه: أن مسمى واجب الوجود إذا كان مركبا من أمرين، وهما: وجوب ما به الاشتراك، ووجوب ما به الافتراق، فيكون مفتقرا في وجوده إلى كل واحد من مفرديه، وكل واحد من المفردين مغاير⁽²⁾ للجملة المركبة منهما، وكل ما كان مفتقرا إلى غيره في وجوده كان ممكنا بذاته، والواجب لذاته لا يكون ممكنا بذاته، وذلك محال.

وقد عبّروا عن هذا القسم الثالث بعبارة أخرى، بأن قالوا: تخصيص ما به الاشتراك مما به الافتراق في كل واحد منهما، إما أن يستند إليه أو إلى خارج.

فإن استند إليه؛ فإما أن يكون ذلك له بالذات أو بالإرادة.

لا جائز أن يكون له بالذات؛ وإلا لوجب الاشتراك فيه لضرورة أن المقتضى فيهما واحد.

(1) في الأصل: بواجبين؟.

(2) في الأصل: مغايرا.

وإن كان ذلك له بالإرادة، استدعى أن يكون مميزاً و⁽¹⁾مُوجداً دون ما خصّصه⁽²⁾، وهو محال.

وإن كان ذلك مستنداً إلى خارج، لزم التسلسل أو الدور، وهو أن يتوقف كل واحد منهما على صاحبه، وذلك ممتنع. ومع كونه ممتنعاً يلزم أن يكون الإله محجوباً إلى غيره في وجوده، وهو محال.

وهذا الدليل صوّبه سيف الدين في بعض تواليفه⁽³⁾، وضعفه في «أبكار الأفكار»⁽⁴⁾.

(1) (ر): أو.

(2) (م): دون مخصص.

(3) بل قال في "غاية المرام"، «وأما المتكلمون فقد سلك عامتهم في الإثبات مسلكين ضعيفين»، ص: 151.

(4) قال الآمدي في أعقاب هذا الدليل في كتاب "أبكار الأفكار": «واعلم أن هذا المسلك وإن دق النظر فيه، وحسن تحريره، فإنما يلزم أن لو كان ما به الاتفاق، والافتراق في الإلهين وجودياً، ويتقدير أن يكون ما به الافتراق وجودياً، وهما مفترقان به لذاتيهما، وما به الاتفاق سلبى: وهو عدم الافتقار إلى العلة... فهو غير لازم، وإلا لما تصور وجود مختلفين أصلاً ضرورة أنها لا بد من اتفاقهما في سلب غيرهما عنهما وهو محال مخالف للعقل والحس.

ثم وإن سلمنا أن ما به الاتفاق أمر وجودى، غير أنه يلزم مما قيل من البرهان أن لا توجد الأنواع المختلفة بذواتها، المتفقة بأمور ثبوتية عامة لها وذلك كالسواد، والبياض؛ اذ هما وجوديان، وهما مختلفان لذاتيهما، ومتفقان باللونية، وكذلك الإنسان، والفرس، وسائر الأنواع، وما لزم من القول به أمر محال، فيكون لا محالة فاسداً في نفسه من جهة الجملة، وإن لم يكن فساده مفصلاً». الأبكار: 2/ 102.

الفصل الثاني:

في معرفة القائلين بالشركة

وقد ذكر العلماء منهم طوائف:

- س: [183] ▪ الطائفة الأولى: / الطبائعون: قالوا: «العالم هو مدبر نفسه، وهو مركب من الطبائع الأربع، وأنها كانت في الأزل بسائط غير ممتزجة، ثم حدث الامتزاج فيها، وحدث العالم بامتزاجها».
- وهؤلاء أطبقوا على أن الفاعل أكثر من واحد، وهؤلاء تقدّم الدليل على بطلان مذهبهم في باب إثبات الصانع.
- الطائفة الثانية: عبدة الأوثان والأصنام: كانوا في قديم الزمان عبدة الكواكب، ثم اتخذوا لكل كوكب صنما، واشتغلوا بعبادتها.
- الطائفة الثالثة: المجوس: قالوا: «وجدنا في هذا العالم خيرا وشرًا، والفاعل الواحد لا يكون خيرا شريرا، فلا بد من القول بإلهين».
- الطائفة الرابعة: المنجمون: قالوا: «المدبر لهذا العالم: الكواكب السبعة، وهي الشمس، والقمر، والمريخ، وزحل، وعطارد، والزُّهرة، والمشتري».
- الطائفة الخامسة: الفلاسفة: قالوا: «واجب الوجود واحد، وذلك الواحد هو العقل الأول. ثم ذلك العقل صدر عنه عقل ثان، ثم الثاني صدر عنه ⁽¹⁾ ثالث، ثم كذلك إلى أن كُملت عشرة عقول» ⁽²⁾.

(1) زاد (ر) و(م): عقل.

(2) انظر: الحديث عن واجب الوجود بالتفصيل في: الفارابي، عيون المسائل، ص: 5، وآراء أهل المدينة الفاضلة، ص: 37.

▪ **الطائفة السادسة: اليهود:** وسموا بهذا الاسم من هاد يهود؛ إذا رجع. وقيل: «هم منسوبون إلى هود [بن يعقوب]⁽¹⁾، ثم غُيِّرَ فقليل: "يهود"، وهم أربع فرق: السامرية⁽²⁾، والأصبهانية؛ (أصحاب أبي عيسى الأصبهاني⁽³⁾)، والعنانية⁽⁴⁾، ورأس الجالوت⁽⁵⁾».

(1) سقطت الكلمة في غير الأصل.

(2) فرقة السامرية، قال ابن حزم: «لا يعرفون حرمة لبيت المقدس، ولا يعظمونه. ولهم تورا غير التوراة التي بأيدي سائر اليهود، ويبتلون كل نبوة كانت في بني إسرائيل بعد موسى وبعد يوشع - عليهما السلام - وهم بالشام لا يستحلون الخروج عنها»، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 1/ 82.

(3) فرقة الأصبهانية، "العيسوية" قال عنهم ابن حزم أيضاً: وهم أصحاب أبي عيسى الأصبهاني رجل من اليهود كان بأصبهان وبلغني أن اسمه كان محمد بن عيسى وهم يقولون بنوة عيسى بن مريم ومحمد - ﷺ - ويقولون: "إن عيسى بعثه الله - ﷻ - إلى بني إسرائيل على ما جاء في الإنجيل، وأنه أحد أنبياء بني إسرائيل". ويقولون: "إن محمداً - ﷺ - نبي أرسله الله - تعالى - بشرائع القرآن إلى بني إسماعيل - عليهم السلام - وإلى سائر العرب، كما كان أيوب نبياً في بني عيص، وكما كان بلعام نبياً في بني مواب بإقرار من جميع فرق اليهود، انظر: ابن حزم، الفصل: 1/ 82.

(4) فرقة العنانية، يتعلق ظهورها بأحداث في تاريخ اليهود: فقد أصبحت التوراة بداية من القرن الثاني الهجري نسباً منسياً لدى غالبية اليهود بسبب طغيان التلمود البابلي عليها. وأدى هذا الوضع إلى نشوء فرقة لدى اليهود أطلق عليها فيما بعد اسم "القرائين" نسبة إلى كثرة "قراءة المقرأ"؛ وهو كتاب "العهد القديم". أسس هذه الفرقة في بغداد عنان بن داود الذي ظهر زعيماً للفرقة أيام أبي جعفر المنصور (ت. 158هـ / 775م)، لذلك تُعرف فرقته في المصادر الإسلامية باسم "العنانية". وتركز نقد عنان لأخبار اليهودية في مسائل كثيرة أهمها على الإطلاق: رفضه القاطع لكتاب "المشناة" (سنة اليهود المتواترة وتشكل متن التلمود) وكتاب التلمود، واعتباره إياهما بدعة ابتدعتها الخاخامات ونسبوها إلى موسى - ﷺ - وهو منها براء حسب تعبيره، وكذلك في مطالبته بالعودة غير المشروطة إلى كتاب العهد القديم مصدر الديانة اليهودية الوحيد حسب قوله، ورفض التشبيه في التوراة وتأويله على المجاز، ومأسسة صلاة اليهود على غرار صلاة المسلمين (يصلي القراؤون مثلما يصلي المسلمون)، انظر عنهم مثلاً: الشهرستاني، الملل والنحل: 1/ 209.

(5) فرقة رأس الجالوت، يرى البغدادي في "الملل والنحل" أنها هي فرقة العنانية نسبت إلى رجل يسمى عنان بن داود رأس الجالوت، انظر: 1/ 209، ويقول ابن حزم: «رأس الجالوت لا ينفذ أمره على أحد من اليهود ولا من غيرهم وإنما هي تسمية لا حقيقة لها، ولا له قيادة ولا بيده مخصرة... وبعد احرب =

▪ الطائفة السابعة: النصارى، وسموا بذلك؛ لأنهم من قرية يقال لها: "ناصره" بالشام. وقيل: "لأنهم قالوا: إنا نصرنا المسيح - عليه السلام -"، وهم على أربعة أصناف: اليعقوبية⁽¹⁾، والنسطورية؛ - أصحاب نسطور الحكيم⁽²⁾ -، والملكانية⁽³⁾،

= بابن برام لم يكن من بني يهوذا وال أصلا مدة من ستة أعوام، ثم بعده نشأ الملقب صدقيا بن يوشا، لم يكن منهم لأحد له معين، ولا من يملك على أحد اثنين وسبعين عاما متصلة حتى ولى زربابيل ثم انقطع الولاية منهم جملة لا رأس جالوت ولا غيره مدة ولاية الهارونيين ملكا ملكا مئتين من السنين ليس لأحد من يهوذا في ذلك أمر إلى دولة المسلمين أو قبلها ييسر فأوقعوا اسم رأس الجالوت على رجل من بني داود...». الفصل: 1/ 118.

(1) فرقة اليعقوبية، أصحاب يعقوب (يعقوب البرادعي بطريك إنطاكية)، قالوا بالأقانيم الثلاثة، إلا أنهم قالوا: انقلبت الكلمة لحما ودما فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو هو. فمنهم من قال: إن المسيح هو الله - تعالى - ومنهم من قال: ظهر اللاهوت بالناسوت فصار الناسوت المسيح مظهر الجوهر لا على طريق حلول جزء فيه، ولا على سبيل اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة بل صار هو هو. وزعم أكثر اليعقوبية أن المسيح جوهر واحد أقنوم واحد إلا أنه من جوهرين. وربما قالوا: طبيعة واحدة من طبيعتين فجوهر الإله القديم وجوهر الإنسان المحدث؛ تركبا تركيبا كما تركبت النفس والبدن فصارا جوهر واحد أقنوما واحدا وهو إنسان كله وإله كله. ونسبة ذلك المذهب إلى يعقوب البرادعي لأنه من أنشط الدعاة إليه، لا لأنه مبتدعه ومنشئه، فإن ذلك المذهب أسبق من يعقوب هذا، فإن أول من أعلنه بطريك الاسكندرية في منتصف القرن الخامس عشر. وبسبب ذلك الإعلان انعقد مجمع خليدونية، وقرر أن المسيح ذو طبيعتين لا طبيعة واحدة، وبسبب ذلك القرار انفصلت الكنيسة المصرية عن الكنيسة الرومانية، أما يعقوب فقد وجد في القرن السادس الميلادي. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل: 1/ 224.

(2) ظهر في زمان المأمون، وتصرف في الأناجيل بحكم رأيه. قال: إن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود والعلم والحياة، وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات، ولا هي هو، واتحدت الكلمة بجسد عيسى - عليه السلام - لا على طريق الامتزاج كما قالت الملكانية، ولا على طريق الظهور به كما قالت اليعقوبية، ولكن كإشراق الشمس في كوة على بلورة، وكظهور النقش في الشمع إذا طبع بالخاتم. وقال النساطرة: إن القتل وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته؛ لأن الإله لا تحلّه الآلام. وهذه الفرقة غالبية على الموصل والعراق وفارس وخراسان. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل: 1/ 223.

(3) فرقة الملكانية، أصحاب ملكا الذي ظهر بأرض الروم، واستولى عليها ومعظم الروم ملكانية، قالوا: إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته، ويعنون بالكلمة: أقنوم العلم، ويعنون بروح القدس: أقنوم الحياة، ولا يسمون العلم قبل تدرّعه ابنا بل المسيح مع ما تدرّعه ابن. فقال بعضهم: إن الكلمة =

والعدلية⁽¹⁾.

فهؤلاء الطوائف كلهم أثبتوا الشراكة، ولهم تخليط طويل في تفصيل مذاهبهم لا يليق ذكره بهذا المختصر.

والرد على هؤلاء بالبراهين الباهرة، والدلائل القاطعة⁽²⁾، التي لا يستريب فيها عاقل من المعقول والمنقول.

- أما المعقول: فقد تقدم.

- وأما المنقول: فسيأتي - إن شاء الله - في كلام أبي عمرو؛ وهي الآيات الدالة على التوحيد.

قوله: «والدليل على وحدانيته - تعالى في جلاله -»: اعلم أن الشيخ أبا عمرو - رحمه الله - استدل على إثبات الوجدانية بالدليل العقلي والنقلي.

⊗ أما العقلي: فهو "دليل التمانع"، وعليه اعتماد أكثر أئمة أهل السنة.

قال الإمام أبو عبد الله المازري: «وكل فريق من فِرَق⁽³⁾ أهل الإسلام يعتمد عليه، ويدّعي أنه أقعد به من غيره»⁽⁴⁾.

= مازجت جسد المسيح كما يمازج الخمر أو الماء اللبن. وصرحت الملكية أن الجوهر غير الأقانيم، وذلك كالموصوف والصفة. وعن هذا صرحوا بإثبات التثليث.

وقالت الملكية: إن المسيح ناسوت كلي لا جزئي، وهو قديم أزلي من قديم أزلي وقد ولدت مريم عليها السلام لها أزلما والقتل والصلب وقع على الناسوت واللاهوت معا، وأطلقوا لفظ الأبوة والنبوة على الله - عز وجل - وعلى المسيح لما وجدوا في الإنجيل حيث قال: إنك أنت الابن الوحيد وحيث قال له شمعون الصفا: إنك ابن الله حقا. راجع عنهم: الشهرستاني، الملل والنحل: 1/ 221.

(1) فرقة العدلية النصرانية، لم أجد الإشارة إليها في كتب الفرق؟!.

(2) (م) و(ق): الساطعة، زاد (ق): والحجج القاطعة.

(3) في الأصل: فريق؟؟.

(4) المازري، المهاد في شرح كتاب الإرشاد...

قال إمام الحرمين في «الشامل»⁽¹⁾: «الاستدلال بهذا الدليل ينبني على عشرة أصول، متى أخل المستدل بواحد منها، ذكراً أو ضمناً، لم يُنتج هذا الدليل المطلوب:

- أحدها: تقدير إله آخر، وهذا الإله المقدر ثبوته، وإن كان محالاً⁽²⁾ وجوده، فتقديره ممكن؛ لأنه راجع إلى أعمال العقل. وعلى معنى أنه لو كان، كيف كان يكون الحال؟

- وثانيها: أن يفرض كل واحد منهما كونه مريداً بإرادة تخصّه.
- وثالثها: أن يكون مراد أحدهما غير مراد الآخر.
- ورابعها: أن يكون المرادان⁽³⁾ ضديّين.
- وخامسها: أن يكون محلّ المرادين واحداً.
- وسادسها: أن يتحد زمانهما.
- وسابعها: أن يكون كل واحد من الإلهين قادراً على مراده.
- وثمانها: أن يُفرض اختلافهما وقوعاً أو تقديرًا إن⁽⁴⁾ منع الخصم وقوعه.
- وتسعها: ألا تقدّر إرادة كل واحد منهما موجبة لمرادها، وكذلك القدرة.
- وعاشرها: أن يبين أن جواز الاختلاف يدل على اختلال أحدهما وتقصيره.
- والحادي عشر: أن التمانع المقدر بينهما، إنما يرجع إلى أفعالهما⁽⁵⁾، لا إلى ذاتهما⁽⁶⁾، ولا إلى صفة من صفاتهما⁽⁷⁾ سوى الإرادة والقدرة.

(1) راجع: "الشامل" للجويني بدءاً من ص: 173.

(2) في الأصل: محال؟؟.

(3) (ر): المراد.

(4) (ق): لأن.

(5) في غير (ق) و(ر): أفعالهما.

(6) في غير (ق) و(ر): ذاتيهما.

(7) في غير (ق) و(ر): صفاتيهما.

- والثاني عشر: أن من لم يقع مراده، يجب أن يكون عاجزا عن صفة الإلهية.

وقال أبو إسحاق بن/ دهاق: «والأصول التي يُبنى عليها إثبات الوجدانية خمسة [ص: 184 عشر أصلا، وهي:

- تقدير الهين.
 - قديمين.
 - قادرين.
 - عالمين.
 - مريدين.
 - حيين⁽¹⁾.
 - واتحاد المَحَلِّ.
 - والزمان.
 - وأن يكون مُرادهم متناقضين.
 - وأن الضدين لا يجتمعان.
 - وأن المحل لا يعرى عن الضدين.
 - وأن المقدورات لا تنتهى.
 - وأن الجائز كالواقع⁽²⁾.
- وأبو عبد الله الكتاني ذكر أيضا خمسة عشر أصلا، وقد زاد فيها ونقص، وهي:
- تقدير الهين.

(1) سقطت من (ق).

(2) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 1/2.

- قديمين.
- قادرين.
- مرادين.
- واتحاد المحل.
- والوقت.
- وانفراد كل واحد منهما بمراده.
- واستحالة اجتماع الأضداد.
- واستحالة خلو الجواهر عن الأعراض.
- واستحالة قديم عاجز.
- واستحالة تناهي مقدورات القديم.
- وأن الجائز كالواقع.
- وأن يقدر لهما مرادان.
- وأن يكون المرادان ضدين⁽¹⁾.
- وأن الاختلاف يرجع إلى الصفات دون الذوات .

فقال: «هذه الخمسة عشر أصلا عليها يقوم علم هذا الباب، وبالعلم بها يصح العلم بدلالة التمانع في تقدير إلهين:

لأننا إذا قدرنا إلهين - كما ذكرنا - لا بد أن يكون كل واحد منهما قديما؛ إذ الإله لا يكون إلا كذلك، فلو كان حادثا افتقر إلى غيره.

وإنما اشترطوا أن يكونا قادرين، احترازا من أن يكونا عاجزين، والعاجز ليس بإله.

(1) في الأصل و(ر): ضدان؟؟.

وإنما اشترطوا أن يكون كل واحد منهما مريدا [بإرادة تخصّصه؛ لأنه لو لم يكن كذلك، لكان كل واحد منهما مريدا]⁽¹⁾ بإرادة الآخر، ولم يتصور بينهما اختلاف في المراد.

وأیضا لو لم يكونا مريدين، لكانا مُكْرَهَيْنِ، والمُكْرَه ليس بإله.

وإنما اشترطوا أن يكونا عالمين، حَيِّين⁽²⁾، إلى غير ذلك من الصفات؛ لأنه لو لم يكن كل واحد منهما كذلك، لكان ناقصا.

وإنما اشترطوا [أن يكون مراد كل واحد منهما غير مراد الآخر؛ لأنه لو كان واحدا، لبطل التمانع بينهما].

وإنما]⁽³⁾ اشترطوا اتحاد المحل؛ لأن بذلك يتحقق التمانع.

وكذلك اتحاد الزمان به أيضا يتحقق التمانع.

وإنما اشترطوا استحالة اجتماع الأضداد⁽⁴⁾؛ لأنه لو لم يكن كذلك، لجاز اجتماعهما في المحل الواحد، في الوقت الواحد؛ كالحركة والسكون، فلا يتحقق التمانع أيضا.

وإنما اشترطوا استحالة خلو الجواهر عن الأعراض؛ لأنه لو جاز خلوها لم يصح التمانع أيضا.

وإنما اشترطوا استحالة قديم عاجز؛ لأن العجز ينافي الإلهية.

(1) سقطت من (ر).

(2) سقطت من (ر).

(3) سقطت من (ر).

(4) (ر): الضدين.

وإنما اشترطوا استحالة [تناهي مقدوراته؛ لأن من تناهت]⁽¹⁾ مقدوراته كان عاجزا، والعاجز ليس بإله.

وإنما اشترطوا أن يكون الجائز كالواقع؛ لأنه لو لم يتصور وقوعه، لانقلبت حقيقته، ولصار الجائز ممتنعا، وفي ذلك قلب حقيقته، وانقلاب الحقائق محال.

وإنما اشترطوا أن يُقَدَّرَ لهما مرادان؛ لأن الإله لا بد أن يكون مريدا، والإرادة لا بد لها من مراد؛ لأنه لو لم يكن لها مراد يلزم منه نفي الإلهية.

وإنما اشترطوا أن يكون المرادان ضدين؛ لأن بذلك أيضا يتحقق التمايز.

وإنما اشترطوا أن يرجع الاختلاف إلى الصفات لا إلى الذوات؛ لأن الذوات لا يقع بينها لامناقضة ولا ممانعة⁽²⁾.

قوله: «والدليل على وحدانيته - تعالى -»:

التاء في «الوحدانية» للتأنيث اللفظي، والياء للنسبة، والنون للمبالغة؛ كما قالوا: "رَقَبَانِي"⁽³⁾. ويحتمل أن تكون لتغيير النسب.

قوله: «في جلاله»:

«الجلال» عبارة عن "استحقاق العظمة والرفعة والقدرة على كل شيء". والجلال اسم من أسماء التنزيه، وهو وارد في الكتاب، والسنة، وأجمعت الأمة على جواز⁽⁴⁾ وصف البارئ - تعالى - به.

(1) ساقط من (ق).

(2) من شرح ابن الكناي للبرهانية المفقود..

(3) "رَقَبَانِي": اسم منسوب إلى رَقَبَة، على غير قياس، ومعناه: عظيم الرقبة.

(4) سقطت من (ق).

قوله: «أنا لو قدرنا إلهين»:

هذا شروع منه في الاستدلال بدليل التمانع. وأتى به على جهة [التقدير]⁽¹⁾، لا على⁽²⁾ التحقيق، وقد تقدم بيانه في كلام إمام الحرمين.

و«الإله»:

«هو المستحق للعبادة».

وقيل: «الإله»: «من له الاختصاص بالأمر والنهي».

[ص: 185]

وقيل: «الإله»: «من نفذت مشيئته في المراد/ على ما أراد».

وقيل: «الإله»: «هو القادر على الاختراع».

وقيل: «الإله»: «من له الإلهية، والإلهية: هي القدرة على الاختراع».

قوله: «وقدرنا من أحدهما إرادة حركة في محل واحد في وقت واحد»:

هذا إشارة منه إلى ذكر بعض الأصول التي ينبنى عليها دلالة التمانع، وذكر منها أربعة.

قوله: «ومن الثاني إرادة تسكينه في تلك الحالة بعينها»؛ يريد بـ«الحالة»:

اتحاد المحل والزمان.

قوله: «لم يخل: إما أن تنفذ إرادتهما، أو لا تنفذ، أو تنفذ إرادة أحدهما دون

الثاني»:

(1) في الأصل: التقرير؟؟؟.

(2) سقطت "لا" من (م).

هذه القسمة ثلاثية، ضرورية، لا زائد عليها.

قوله: «ومحال أن تنفذ إرادتهما معا، ومحال أن لا تنفذ إرادتهما معا، ومحال أن تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني»:

فجعل الأقسام الثلاثة كلها باطلة، وتعليل بطلانها قد تقدم، فلينظر هناك، وهو أتم من تعليل أبي عمرو.

قوله: «إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته»:

هذا تعليل لقوله: «ومحال أن تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني»؛ ومفهوم كلامه: أن من نفذت إرادته هو الإله، والآخر ليس بإله.

وقد سلك هذه الطريقة جماعة من الفقهاء، وهي باطلة؛ لأن⁽¹⁾ الفرض أنهما متساويان في جميع صفات الإلهية، وإذا كان ذلك كذلك، فإذا جاز العجز على أحدهما جاز على الآخر، فيبطلا معا. لكن هذا المفهوم غير مراد لأبي عمرو بدليل قوله: «فخرج من ذلك أن الفعل ينافي الإثنية على وصف الإلهية»، وأنهما بطلا⁽²⁾ معا.

قوله: «العجز ينافي الإلهية»:

اعلم أن الكلام في "العجز" في ثلاثة أبحاث:

البحث الأول:

في حقيقته [=العجز]

وقد اختلف الناس فيه، فالذي ذهب إليه [المتكلمون؛ كأبي الحسن الأشعري

(1) (ق): على.

(2) (ق) و(ر): باطلان.

وغيره: «أن العجز صفة وجودية قائمة بذات العاجز تضاد القدرة»⁽¹⁾.

والذي ذهب إليه⁽²⁾ الحكماء، أن العجز: «عبارة عن عدم القدرة عما من شأنه أن يكون مقدورا».

فعلى هذا يكون التقابل بين العجز والقدرة تقابل العدم والملكة.

وعلى مذهب المتكلمين، يكون التقابل بينهما من باب تقابل الضدين.

وتوقف الإمام فخر الدين فيه، لعدم الدليل الدال⁽³⁾ على أن العجز أمر وجودي أو ليس بوجودي⁽⁴⁾.

احتج المتكلمون بوجوه:

- الأول: قالوا: ليس جعل العجز أمرا عدميا، والقدرة أمرا وجوديا، أولى من العكس. فإما أن يقال: الكل عديمي، أو الكل وجودي. والأول باطل، فتعيّن الثاني، وهو المطلوب.

- والثاني: «أن العجز عَرَضٌ ثابت مضاد للقدرة، والدليل عليه أن كل عاقل يجد من نفسه التفرقة الضرورية بين كونه ممنوعا من⁽⁵⁾ القيام حالة كونه زمنا، وغير ممنوع منه حالة كونه غير زمن.

(1) انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 102.

(2) ساقط من (ر).

(3) سقطت من (ق).

(4) قال الرازي: «عند بعض الأصحاب: العجز صفة وجودية، وهو ضعيف؛ لعدم الدليل. والذي يقال:

"ليس جعل العجز عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس ضعيف؛ لأننا نساعد على أن كليهما محتمل،

وأنه لولا الدليل لبقى ذلك الاحتمال"، المحصل، ص: 154.

(5) (م): عن.

فاختصاصه بالمنع من القيام الممكن له حالة كونه زمنا، لا جائز أن يكون لا بمخصّص⁽¹⁾؛ وإلا لما كان المنع أولى من عدمه، والمخصّص إما أن يكون وجودا أو عدما.

لا جائز عدما؛ لأنّ العدم نفي محض، فلا تخصيص له.

وإن كان وجودا، فليس هو ذاته، ولا العلم، ولا القدرة، ولا غيرها، من الصفات، بل لا بد أن يكون زائدا على ذلك، وهو ما عبّر عنه بالعجز، وهو المطلوب⁽²⁾.

- والثالث: أن المرء يحس⁽³⁾ من نفسه عجزا عن الأشياء، والعدم لا يُحسّ.

احتج الحكماء⁽⁴⁾ بوجوه:

- أحدها: أنا متى تصوّرنا هذا العدم، حكمنا⁽⁵⁾ بكونه عاجزا، وإن لم نعقل فيه أمرا أمرا آخر، وذلك يدل على أنا لا نعقل من العجز إلا هذا العدم.

- والثاني: أنا نظرنّا بعقولنا المستقيمة وأذهاننا القويمة، ولم نجد ما لأجله صارت ن: [186] القدرة بالوجود أولى من العكس، وما لا دليل عليه وجب / نفيه.

- والثالث: «أن العجز غير محسوس في نفسه، كالألوان والطعوم⁽⁶⁾، ولا هو موجب لحال زائدة عليه يُستدل بها عليه، فلا سبيل إلى إثباته⁽⁷⁾».

(1) في الأصل: المخصّص؟؟.

(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 2 / 340.

(3) (م): يجد.

(4) (ق): العلماء.

(5) زاد في (ق): عليه.

(6) زاد في (ق): والروائح.

(7) الآمدي، الأبكار: 2 / 341.

أجاب الإمام فخر الدين [عن الثاني بأن قال: «نحن نسلّم بأنه يحتمل أن تكون القدرة أمراً عدمياً، والعجز أمراً وجودياً، وبالعكس، إلا أن الدليل دلّ على أن القدرة أمر وجودي، ولم يدل الدليل»⁽¹⁾ على أن العجز أمر وجودي. فلا جرم حصل الجزم بكون القدرة أمراً وجودياً، وبقي الاحتمال والشك والتردد في كون العجز أمراً وجودياً أم لا؟»⁽²⁾.

البحث الثاني:

في متعلّق العجز

قال بعض أئمتنا: «الأصح في قولي أبي الحسن الأشعري أن العجز لا يتعلق بالمعدوم، بل بالموجود. فالمُقعد الزّمن [عاجز عن القعود]⁽³⁾ الموجود، لا عن القيام المعدوم، وأنه لا يسبق المعجوز عنه، ولا يتعلّق بالضدين، ووافقه على ذلك كثير من أصحابه.

وله قول آخر ضعيف: أن العجز إنما يتعلّق بالمعدوم دون الموجود؛ فالمقعد عاجز عن القيام المعدوم دون القعود الموجود، وإن كان مضطراً إليه»⁽⁴⁾.

والدليل على القول الأول: «أن العجز هو الضد الخاص بالقدرة في جهة التعلّق، فمتعلّقه إما أن يكون هو متعلّق القدرة أو غيره.

لا جائز أن يكون غير متعلّق القدرة، وإلا لما تضادا في التعلّق.

(1) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق).

(2) الرازي، المحصل، ص: 154.

(3) ساقط من (ر).

(4) الأمدي، الأبكار: 2 / 343.

وإن عَيْنَاه⁽¹⁾، فقد بيَّنَّا أن متعلِّق القدرة الوجود، وأنه يمتنع تعلُّقها بالضدين، فكذلك العجز، وصار ذلك⁽²⁾ كما في الإرادة والكرهية؛ فإنهما لما تضادا، كان متعلِّقتهما واحدا، ولو اختلف متعلِّقتهما؛ بأن كانت الإرادة لشيء، والكرهية لغيرها، لما تضادا⁽³⁾.

البحث الثالث:

في بيان وجه منافاة العجز للإلهية

اعلم أنه قد اتفق العقلاء على امتناع اتصاف الرب - تعالى - بالعجز. غير أن العادة جارية بالدلالة عليه.

والدليل على ذلك: المنقول، والمعقول.

⊗ أما المنقول: فهو أن الأمة مجمعة على امتناع⁽⁴⁾ اتصاف الرب - تعالى - بالعجز، سواء كان قديما أو حادثا.

وأما المعقول: فهو أن يقال: لو اتصف الرب - تعالى - بالعجز، لم يخل: إما أن يكون قديما أو حادثا:

فإن كان حادثا، فهو محال؛ لاستحالة قيام الحوادث بذات القديم.

وإن كان قديما، فذلك باطل من وجوه:

- أحدها: أن قول القائل: "الإله عاجز"، كلام متهاافت متناقض؛ فإن الإله هو

(1) (م): كان عينه.

(2) (ر): وبيان ذلك.

(3) الأمدى، الأبكار: 2 / 343.

(4) (ق): عدم.

الذي يصح منه الفعل، والعاجز هو الذي لا يصح منه الفعل. فقول القائل: "الإله عاجز"، حاصله: "الإله ليس بإله".

- وثانيها: أنه قد قام الدليل على وجوب اتصاف الرب - تعالى - بقدرة قديمة، فلو كان عاجزا بعجز قديم، للزم اجتماع الضدين، أو عدم القديم، وكلا الأمرين محال.

- وثالثها: أنه يلزم⁽¹⁾ وقوع الفعل أزلا ضرورة مقارنة العجز للمعجوز عندنا.

- ورابعها: أن الإله قد قام الدليل على جواز صدور الأفعال منه، فلو كان عاجزا بعجز قديم، لاستحال ذلك منه، ويصير ما كان جائز الوقوع، ممتنع الوقوع، وأنه محال.

- وخامسها: أنه لو كان عاجزا بعجز قديم، لكان ذلك واجبا له، [ولو كان مماثلا للمُحَدَّث؛ إذ العجز صفة واجبة له]⁽²⁾، وما كان واجبا لأحد المثلين، وجب للثاني؛ فيلزم عجزهما جميعا، وهو محال.

قوله: «لأن العجز لا يكون إلا عَرَضاً»:

هذا دليل على قوله: «والعجز ينافي الإلهية»؛ يقول: إن العجز لا يكون إلا عَرَضاً، وقد قام⁽³⁾ الدليل على حدوث الأعراض، وقيام الحوادث بذات القديم محال.

انظر كيف ترك الكلام على العجز القديم، وبيان الكلام فيه قد تقدم.

(1) زاد (ق): من.

(2) سقطت من النسخ جميعا إلا من (ق)، وعنه تم إثباتها.

(3) (ر): وقيام.

قوله: «وكذلك القول في الاتفاق»:

يريد أن الاستحالة اللازمة عن⁽¹⁾ اختلافهما في الفعل؛ فهي لازمة أيضا عن اتفاقهما على الفعل.

بيان ذلك: أن التمانع اللازم عن الإلهين المختلفي⁽²⁾ الإرادة لازم في اتفاقهما؛ لأن اتفاقهما⁽³⁾، لا يخلو: إما أن يكون واجبا أو جائزا؛ فإن كان واجبا، لزم أن يكون كل واحد منهما مضطرا على فعله، والمضطر على فعله لا يكون إلهًا.

عن: 187 [وإن كان اتفاقهما جائزا، فإما أن / يتفقا على حركة واحدة، أو على حركتين: فإن اتفقا على حركة واحدة، فذلك محال؛ لأنه يلزم منه انقسام المعنى، ووقوع أثر بين مؤثرين محال، وكذلك يلزم في السكون.

وإن اتفقا على حركتين، أو سكونين؛ فذلك أيضا محال، لما يؤدي إليه من اجتماع المثليين، وهما ضدان؛ لأن الفرض إنما هو مع اتحاد المحل والزمان.

وإنما⁽⁴⁾ لزم هذا المحال من فرض اتفاقهما، وما أفضى إلى المحال، فهو محال.

ويحتمل أن يكون مراد أبي عمرو من قوله: «وكذلك القول في الاتفاق»؛ أن يقال في الدليل: لا يخلو إما أن تنفذ إرادتهما، أو لا تنفذ، أو تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني، إلى آخر الدليل.

ويلزم من [الاتفاق]⁽⁵⁾ ما لزم في الاختلاف.

(1) (ق): غير؟؟، (ر): على.

(2) في الأصل: المختلفين؟؟.

(3) سقطت من (م).

(4) (م): وإلا.

(5) في الأصل و(ق) و(م): المحال.

قوله: «لأن اتفاقهما مشروط بجواز عدمهما»:

هذا ساقه دليلاً⁽¹⁾ على قوله: «وكذلك القول في الاتفاق»؛ يريد أن جواز العدم عليهما شرط في اتفاقهما، واتفاقهما مشروط بجواز العدم عليهما.

وبيان ذلك: أن كل من جاز عليه الاختلاف، جاز عليه الاتفاق، وكل من جاز عليه الاختلاف والاتفاق، [تعاقبت عليه الجائزات، وكل من]⁽²⁾ تعاقبت عليه الجائزات، كان حادثاً، والحادث يجوز عليه العدم.

فثبت بهذا أن اتفاقهما مستحيل، كما استحال اختلافهما بدلالة التمانع. وقال بعض الأشياخ: «معنى ما قاله أبو عمرو: أن اتفاقهما لو قُدِّرَ، [لَقُدِّرَ قديماً]⁽³⁾؛ لأنه من أوصاف الإله، والعقل يقضي بجوازه، [والجائز لا ينقلب واجباً، وهو المعني بقوله: «لأن اتفاقهما مشروط بجواز عدمهما»: يريد أن الاتفاق جائز وجوده]⁽⁴⁾، وجائز عدمه عقلاً. فلو قُدِّرَ قديماً واجب الوجود؛ لانقلب الجائز واجباً. ولذلك قال: «وما ثبت قدمه استحال عدمه». ولقد كان ينبغي له أن يقول: "وما ثبت جواز عدمه استحال قدمه"؛ لثلا ينقلب الجائز واجباً.

قوله: «وما ثبت قدمه، استحال عدمه»:

يريد أنه لو قُدِّرَ الاتفاق، لَقُدِّرَ قديماً؛ لأنه وصف الإله. وما ثبت قدمه، استحال عدمه؛ لأنه جائز العدم عقلاً. فلو فرض قديماً، لكان فرض محال؛ لاستحالة انقلاب الحقائق.

(1) في الأصل: دليل.

(2) ساقط من (ر).

(3) (ق): لكان بعدم قديم.

(4) سقط من (ر).

فإن قيل: أو أحد الإلهين يتصف بالاعتقاد على جنس من الأعراض؛ كالألوان، ولا يكون مقدورا للآخر، ويكون الآخر قادرا على جنس الألوان مثلا؟.

قلنا: هذا باطل؛ إذ من المحال وجود حادث متّصف بالألوان غير متّصف بالألوان، أو متّصف بالألوان غير متّصف بالألوان، وهذا معلوم بطلانه بالضرورة، فيبطل وجود إلهين.

فإن قيل: إن أحدهما يتّصف بالاعتقاد على وجود الجواهر، والآخر على وجود الأعراض، وكل واحد قاصر عن مقدور الثاني.

قلنا: لا يتصور أن توجد⁽¹⁾ الجواهر عرية عن الأعراض، ولا الأعراض دون الجواهر.

وإذا تقرر هذا، استحال أن يكون أحدهما مقدورا دون الآخر.

ولما لم يكن ذلك جائزا، استحال تعلّق القدرة به، ويلزم منه أن يكون عاجزا، وهو مناف للإلهية.

قوله: «فخرج من ذلك»:

الإشارة عائدة إلى دليل التمانع المتقدم الذكر؛ أي فخرج من ذلك الدليل أن الفعل المفروض ينافي وجود الإثنية المتصفة بصفة الإلهية.

قوله: «كما قال - تعالى -: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَقَسَدَتَا﴾⁽²⁾»:

اعلم أن هذا شروع منه في الاستدلال على إثبات الوحدة بالدلائل السمعية.

(1) (ق): تكون.

(2) الأنبياء/ 22.

وإنما استدل عليها بالدلائل السمعية - وإن كانت من الأحكام العقلية؛ - لأن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الإله واحدا، فلا جرم أمكن إثبات الوجدانية بالدلائل السمعية. وإذا تقرر⁽¹⁾ هذا، فنقول:

إن الكتب الإلهية أطبقت على ثبوت التوحيد، فوجب أن يكون التوحيد حقا: الذي هو العلم بوحداية الله - تعالى -.

والمراد بـ«الكتب الإلهية»: المنزلة التي جاءت بها الرسل، وقد جاء في القرآن أن آيات كثيرة تدل على إثبات الوجدانية لله - تعالى - وقد ذكر منها الشيخ أبو عمرو ثلاث آيات:/

[ص: 188]

⊗ الآية الأولى: قوله - تعالى -: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَبَسَدْنَا﴾:

وفي هذه الآية إعلام بدلالة التمانع التي دل عليها هذا⁽²⁾ الباب. ووجه الاستدلال منها أن الله - تعالى - أخبر بلزوم الفساد من تقدير وجود الإلهية، والفساد منتف، ويلزم من انتفاء اللازم - الذي هو الفساد - انتفاء الملزوم - الذي هو تعدد الآلهة -.

⊗ الآية الثانية: قوله - تعالى -: ﴿ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾⁽³⁾:

ووجه الاستدلال منها: أن الله - تعالى - أخبر بنفي كل إله سواه، وأثبت الألوهية لذاته - ﷻ، [وخبَّره صِدْقٌ حَقٌّ. ثم أكد ذلك بقوله: ﴿خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾⁽⁴⁾]⁽⁵⁾، فأخبر أن سائر الموجودات خَلَقَ له، وفي ذلك نفي كل خالق سواه.

(1) (ر): ثبت.

(2) سقطت من (م).

(3) الأنعام/ 103.

(4) الأنعام/ 103.

(5) سقط من (ق) و(م).

⊗ الآية الثالثة: قوله - تعالى - : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁽¹⁾:

ووجه الاستدلال منها أنه لو كان مع الله إله آخر لمثله، وقد أخبر الله - تعالى - بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فدلّ خبره على نفي كل إله سواه.

باب:

القول في استحالة تناهي المقدورات

قوله: «والدليل على استحالة تناهي المقدورات، جواز وقوع أمثال ما وقع.

والجائز لا يقع بنفسه، وفي قصر القدرة عليه، استحالة وقوعه؛ وذلك يؤدي إلى جمع الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان.

وكذلك المعلومات، والمرادات، ومتعلقات الكلام».

قال الشارح: اعلم أن هذا الباب مستدرك من باب الوجدانية، وهو في الحقيقة جواب عن سؤال ألزمه الخصم القائل بثبوت إلهين؛ وبيانه:

أن ثبوت الوجدانية متوقف على صحة دليل التمانع، ودليل التمانع متوقف على استحالة تناهي المقدورات. [وقد تقدم أن استحالة تناهي المقدورات]⁽¹⁾ من الأصول التي تنبني عليها دلالة التمانع. فإذا قلنا في الاستدلال: «لا يخلو إما أن تنفذ إرادتهما، أو لا تنفذ»، إلى قولنا: «إذ في ذلك تعجيز⁽²⁾ من لم تنفذ إرادته»، قال المخالف: «إنما يلزم التمانع أن لو كانت مقدورات كل واحد منهما غير متناهية، وأما إذا كان أحدهما قد نفذت مقدراته وتمت، والآخر لم تنفذ ولم تتم، بل قدرته صالحة لأن يفعل ما يشاء، فلا تمنع؛ إذ من لا مقدور له لا يمانع من له مقدورات، ولا يلزم من ذلك عجزه، وفي ذلك حصول غرضه من القول بإثبات إلهين».

واعلم أن أهل العلم قد تحزبوا في الجواب عن هذا السؤال:

(1) ساقط من (ق).

(2) في غير (ر) و(م): عجز.

- فذهبت طائفة إلى أن يقال له: نفرض الكلام معه في زمان كان فيه قادرا قبل أن تتم مقهوراته على زعمك؛ فإن التمانع يثبت إذ ذاك.
- وهذا احتجاج صحيح عن تسليم أمر فاسد؛ إذ لو سُلّم لهذا القائل ما ذهب إليه من تمام مقهورات القديم - تعالى -، للزومه التمانع تقديرا قبل أن تنتهي مقهوراته.
- وأجاب الشيخ أبو الحسن الأشعري بأن قال: «القدرة القديمة من صفات نفسها تعلقها بمقهورها، فلو فرض تناهي المقهورات بها، لبقيت غير صالحة للاختراع، ولا متعلقة بمقهورها، وذلك قلب لحقيقتها، وقلب الحقائق محال»⁽¹⁾.
- وهذا الاستدلال سديد، وهو مبني على أن التعلق حال.
- وقد أجاب عنه الإمام المازري وغيره من الأئمة بكلام فيه طول تركته اختصارا.
- والجواب الثالث⁽²⁾: ما ذكره أبو عمرو، وهو قوله: «والدليل على استحالة تناهي المقهورات»:

[أما «الاستحالة»؛ فقد تقدّم أن المستحيل هو «الذي يلزم من فرض وجوده محال».

وأما «المقهورات»: فهي المخلوقات، وهي المرادات، وهي المعلومات.

ثم المقهورات⁽³⁾ على وجهين: إما أن تكون مقهورات للقديم، أو مقهورات للحوادث⁽⁴⁾، وكلها في الحقيقة مقهورات للقديم - ﷻ -؛ إذ هو الذي خلق القدرة⁽⁵⁾ / والمقدور، فقدرة الله - تعالى - تتعلق بمقهورات غير متناهية على جهة التأثير

(1) راجع في هذا المعنى ما ذكره الأشعري في: "اللمع" عن "إعادة الخلق واستمراره"، ص: 84.

(2) (ق): الثاني، وسقطت من (ر).

(3) سقط ما بين المعقوفتين من (ق).

(4) (م): الحادث.

(5) المقصود بالقدرة هنا: "القدرة الحادثة؛ التي هي قدرة العبد".

والاختراع، وقدرة العبد تتعلق بمقدوراته على جهة الاكتساب، وهي تنهاهى بتنهاهى مُكْتَسِبَهَا.

قوله: «جواز وقوع أمثال ما وقع. والجائز لا يقع بنفسه»:

اعلم أنه أتى بهذا الكلام دليلا على استحالة تناهي المقدورات؛ لأن كل ما وقع من الجائزات لم يقع لكونه واجبا، ولا لكونه مستحيلا؛ إذ الواجب هو: "الذي لا يتبدل"، والمستحيل [هو]: "الذي لا يُتصوّر وجوده".

وإذا ثبت أن الواجب والمستحيل⁽¹⁾ لا يصح [أن يكونا]⁽²⁾ متعلّق القدرة، لم⁽³⁾ يبق من الأحكام الثلاثة ما تتعلق به القدرة غير الجائز.

والجائز لا يقع بنفسه، فلا بد له من مُقْتَضِي، وذلك المقتضي لا بد أن يكون قادرا على جميع الجائزات؛ وهي المقدورات، ما وُجد منها وما لم يوجد منها، لا نهاية له، فما وُجد منها دليل على وجود ما لم يوجد؛ إذ مَنْ فَعَلَ فِعْلاً، فيجوز له فعل مثله؛ إذ المثلان⁽⁴⁾ هما المتساويان فيما يجب ويجوز ويستحيل، وبالوجه⁽⁵⁾ الذي وقع به التماثل من فاعله⁽⁶⁾، يجوز وقوع مثله؛ لأنه لو استحال وقوع ما لم يقع، لاستحال وقوع الأول الأول المساوي له في الجواز، ولو استحال وقوع ذلك أيضا لأدى إلى قصر القدرة، وقصر القدرة يؤدي إلى عدمها؛ لقيام العجز بدلا منها، والعجز عَرَضٌ، والأعراض لا تقوم بذات القديم - ﷻ -.

(1) سقط من (ق) و(م).

(2) سقطت من (ق).

(3) (م): فلم.

(4) في الأصلين و(ر): المثلين.

(5) سقطت الباء من (م).

(6) (ق): وقع المثل من فاعله، (ر): وقع المثل من فاعل.

فلما كان القول بتناهي المقدورات يؤدي إلى هذه الوجوه الفاسدة، استحال تنهيهها، وهو المطلوب.

قوله: «وفي قصر القدرة عليه، استحالة وقوعه»:

اعلم أن هاهنا ثلاث روايات:

- إحداها: «وفي قصر القدرة عليه».

- وفي رواية أخرى: «وفي قصر القدرة عنه».

- وفي رواية: بإسقاط: «عليه» و«عنه».

فأما قوله: «وفي قصر القدرة عليه، استحالة وقوعه»؛ فيريد: وفي قصر القدرة على الجائز الواقع، استحالة وقوع ما وقع منه.

بيان أن كل من كانت قدرته قاصرة على بعض الجائزات، لزم قيام العجز به. وكل من قام العجز به، لزم نفي قدرته. ومن انتفت قدرته لم يقع شيء من مقدوراته، لا ما وقع منها، ولا ما لم يقع. لكن ما وقع منها مثل ما لم يقع في الجواز، فيجوز وقوع ما لم يقع منها؛ لأنه مثل لما وقع، وإلا فيؤدي ذلك إلى جمع الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان.

وأما قوله: في الرواية الأخرى: «وفي قصر القدرة عنه»؛ فيريد: وفي قصر القدرة عما لم يقع، استحالة وقوع ما لم يقع.

والحكم فيه على ما تقدم في الرواية الأولى، ويحتمل أيضا على الرواية الأولى أن يكون عود الكناية يختلف؛ فتكون الكناية في «عليه» عائدة على ما وقع من الجائز.

وفي قوله: «استحالة وقوعه»؛ عائدة على ما لم يقع منه⁽¹⁾.

وفي الرواية الثانية، الكناية في «عنه»، عائدة على ما لم يقع من الجائز⁽²⁾.

(1) (م): من الجائز.

(2) كرر في جميع النسخ قوله: «وفي قوله: «استحالة وقوعه»، عائدة على ما وقع منه».

وأما الرواية الثالثة؛ بإسقاط «عنه» و«عليه»، فيصح أن تجري على الروايتين المتقدمتين.

قوله: «وذلك يؤدي إلى جمع الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان»:

يريد أن هذا المحال لازم عن القول بقصر القدرة.

بيانه: أن ما لم يقع لقصور القدرة عنه، فهو محال الوقوع، ومن حيث إنه مثل لما وقع، فيقتضي أن يكون جائز الوقوع. فيجتمع فيه كونه محال الوقوع، [وجائز الوقوع]⁽¹⁾، وذلك جمع بين الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان، وهو محال.

قوله: «وكذلك المعلومات»:

يعني: أن ما لازم من المحال، في القول بتناهي المقدورات، فهو لازم أيضا في المعلومات.

وبيانه: أن معلومات العلم ثلاثة: وهي الواجب، والجائز، والمستحيل. فلو تعلّق العلم ببعضها ولم يتعلّق بالبعض الآخر لقصوره عنه، لزم اتصافه بالجهل الذي هو ضد العلم، وهو على الله محال.

وكذلك لو تعلّق بما وقع من الجائزات دون ما لم يقع، ففيه أيضا / قصر علمه، [ص: 90 وهو محال.

قوله: «وكذلك المرادات»:

يعني أن المرادات هي المقدورات على مذهب من يرى أن العدم لا يراد، فلو قصرت الإرادة على بعضها دون بعض، للزم فيها من الجمع بين الاستحالة والإمكان ما لازم في المقدورات، وهو باطل على ما تقدم.

قوله: «ومتعلقات الكلام»:

(1) سقطت من (ق).

يريد: أن متعلقات الكلام يلزم فيها [من المحال]⁽¹⁾ ما يلزم في متعلقات العلم - على القول بتناهيها؛ إذ قصر الكلام على بعض متعلقاته دون البعض يلزم أن يتصف بضده وهو الخرس، وهو محال على الله.

وفيه أيضا: قيام العجز بذاته - تعالى - وهذه كلها محالات لازمة من القول بتناهي هذه الأشياء، والتناهي محال، وما أفضى إلى المحال فهو محال.

اعلم أن ما ذكره أبو عمرو في هذا الفصل، إنما هو جواب من جملة الأجوبة التي أجاب بها المتكلمون عن السؤال المتقدم في أول الباب.

انتهى الكلام في القاعدة الأولى من قواعد الإلهيات، وهي الكلام في ذات واجب الوجود، وما يجب لها من صفات الكمال، ويليهما الكلام في القاعدة الثانية؛ وهي ما يستحيل عليه - ﷻ - وهذه القاعدة لم يتعرض لها أبو عمرو تصريحاً بالقول، ولكن يدل عليها كلامه ضمناً في موضعين:

- أحدهما: قوله - في باب مخالفته للحوادث -: «والدليل على أنه - تعالى - مخالف للحوادث»؛ وإذا ثبتت المخالفة، انتفت عنه المماثلة؛ لأن المماثلة عليه محال.

- والموضع الثاني: قوله: «فلما استحالت النقائص على الباري - تعالى - قطعاً»؛ ولم يبين النقائص ما هي؟ ولم يتعرض لإقامة الدليل على نفيها تصريحاً، وإنما تعرض لإقامة الدليل على إثبات صفات الكمال. فلزم من إثباتها نفي النقائص المستحيلة على الله - تعالى -.

ثم يلي الكلام في هاتين القاعدتين، الكلام في القاعدة الثالثة، وهو الكلام في الجائزات.

(1) سقطت من (ر).

[قاعدة الجائزات]

باب:

القول في جواز رؤيته - تعالى -

اعلم أن الشيخ أبا عمرو لمّا فرغ من الكلام في القاعدة الأولى من الإلهيات؛ وهي الكلام في الذات وما يجب لها من الصفات، شرع في قاعدة الجائزات، وبنى الكلام فيها على ثمانية أصول:

- الأول: في جواز الرؤية.
 - الثاني: جواز خلق الأعمال.
 - الثالث: جواز ابتعاث⁽¹⁾ الرسل وما يتعلق بها من الأحكام.
 - الرابع: في مسائل المعاد، وأنه حق.
 - الخامس: في الأحكام الشرعية والأصول التي تثبت بها⁽²⁾.
 - السادس: في التوبة.
 - السابع: فيمن مات من أهل القبلة وقد قارف كبيرة.
 - الثامن: في الإيمان.
- ثم ختم العقيدة⁽³⁾ بالإمامة، وهي ليست من علم الكلام - على ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى -.

وإذا تقرر هذا، فالكلام في هذا الباب في مقدمة، وفصلين:

- الأول من الفصول: جواز الرؤية.

(1) (ق) و(ر) و(م): انبعاث.

(2) (ر): لها.

(3) (ق) و(م): القاعدة.

- والثاني: في وقوعها.

[المقدمة]

وأما المقدمة: في تفسير "الرؤية"، و"الرائي"، و"المرئي".

فأما «الرؤية»: فلهم فيها تعريفات:

- أحدها: أن الرؤية «إدراك يقوم بالمُدْرِك ويتعلّق بالمُدْرَك».

- وثانيها: أن الرؤية «صفة لأجلها كان الرائي رائياً».

- وثالثها: أن الرؤية «ما أوجب لمحلها كونه رائياً».

وأما «الرائي»: فهو «المبصر للمرئيات».

وقيل: «هو المدرك بإدراك زائد على ذاته، يتعلق وجوده بوجود المرئيات».

وأما «المرئي»: فهو «الشيء الذي تعلّقت به الرؤية».

و"الرؤية"، و"البصر"، و"الإدراك"، و"النظر"، ألفاظ مترادفة.

وقيل: «إن⁽¹⁾ الإدراك أعم منها؛ لأنه يصدق على أشياء قد تقدّمت».

والفرق بين الرؤية وسائر الإدراكات، أن الرؤية لا تستدعي اتصال المرئي

بـ: [191] بالمُدْرِك، بخلاف باقي⁽²⁾ الإدراكات؛ فإنها لا تتم دون اتصال/ المدرك بالمُدْرِك.

فلذا خصّت ولم تعم، فتكون الرؤية أعم من هذا الوجه.

واختلف المتكلمون في متعلّق الرؤية:

(1) زاد (ر): لفظ.

(2) (ق): سائر.

فالذي عليه أكثر أهل السنة أن الرؤية يجوز أن تتعلق بكل موجود، خلافا لعبد الله ابن سعيد، فإنه نُقل عنه أنه قال: «الرؤية لا تتعلق بغير القائم بنفسه، فلا تتعلق بالصفات»، حتى قال: «من رأى جسما أسود، فما رأى سواده، بل المرئي كونه أسود، وكذلك المسموع هو المتكلم لا الكلام»، نقله عنه سيف الدين⁽¹⁾.

واتفق العقلاء على استحالة رؤية المعدوم، غير السالمية⁽²⁾؛ فإنهم جَوَّزُوا رؤيته.

واتفق أهل السنة على أن الباري - تعالى - يجوز أن يُرى، خلافا للفلاسفة، والمعتزلة، والكرامية، والحشوية - من الحنابلة -.

أما الفلاسفة، فإنهم لا يثبتون الرؤية إلا مع ارتسام صورة المرئي أو مثاله في الحدقة، وذلك لا يُتَصَوَّرُ في حق واجب الوجود.

وأما المعتزلة، فاختلفوا:

فمنهم من منع أن يرى نفسه؛ فإنه يستحيل عندهم الرؤية بغير حاسة، والحاسة على الله محال.

ومنهم من قال: يرى نفسه، ويرى خلقه، وإنما يمتنع على الحوادث رؤيته، من حيث إنهم لا يرون إلا بالحاسة، وهو - تعالى - يُرى بغير حاسة.

(1) انظر: الآمدي، الأبتكار: 484 / 1.

(2) السالمية فرقة كلامية، ذات نزعة صوفية، تنسب إلى أبي عبد الله محمد بن أحمد بن سالم (الكبير)، بصري، مات سنة (297 هـ / 910 م)، وإلى ابنه أبي الحسن أحمد بن محمد (ابن سالم الصغير) مات لسنة (360 هـ / 971 م). تتلمذ الأب على عبد الله التستري، هذا ومن أشهر رجال السالمية: أبو طالب المكي صاحب كتاب "قوت القلوب". وقد خالف أصول السنة في مواضع، وبالعكس في الإثبات في مواضع. انظر: السلمي، طبقات الصوفية، رقم: 78، ص: 312، والمعتمد في أصول الدين، تح: وديع زيدان حداد، ص: 217.

وذهب الكعبي إلى أنه لا يُرى ولا يرى نفسه ولا غيره⁽¹⁾.

وأما الكرامية والحنابلة، فإنهم أطبقوا على أن الله - تعالى - لو لم يكن جسماً
لامتنعت رؤيته.

انتهى الكلام في المقدمة .

(1) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: 166 .

[الفصل الأول: في جواز الرؤية]

قوله: «والدليل على جواز رؤيته - تعالى - أن الإدراك شاهدا يتعلق بالمختلفات،

والمختلفات لا يؤول اختلافها إلى وجودها، وإنما يؤول اختلافها إلى أحوالها،

والإدراك لا يتعلق بالأحوال؛ إذ كل ما يرى ويميز عن غيره في حكم الإدراك فهو

ذات⁽¹⁾ على الحقيقة، والأحوال ليست بذوات.

فإذا رُئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود».

قال الشارح - عفا الله عنه -: هذا هو الفصل الأول في إقامة الدليل على جواز رؤية

البارئ - تعالى -.

اعلم أن جواز الرؤية، لمّا أن كان لا يتوقف إثبات المعجزة عليه، صح إثباته من

العقل والسمع معا.

أما الدليل العقلي: فهو دليل «الوجود». وهو الذي استدل به الشيخ أبو عمرو،

وعليه اعتماد أكثر أئمة أهل السنة - عليهم السلام - ورحمهم - وتقريره⁽²⁾ أن يقال⁽³⁾:

- البارئ - تعالى - موجود.

- وكل موجود يصح أن يُرى.

- فالبارئ - تعالى - يصح أن يُرى.

أما المقدمة الأولى: وهي: "أنه - تعالى - موجود"؛ فقد تقدم تقريرها في القاعدة

الأولى من الإلهيات في قول أبي عمرو: «والدليل على ثبوت الصانع».

(1) (م): ذوات.

(2) (ق): وتقديره.

(3) (م): نقول.

وأما تقرير المقدمة الثانية؛ وهي: "أن كل موجود يصح أن يُرى"؛ فلأن صحة الرؤية حكم، وكل حكم لا بد له من علة، والرؤية تتعلق بالمختلفات التي هي الجواهر والأعراض، [فالعلة المصححة⁽¹⁾ لرؤيتها إذن، إما أن تكون ما وقع به الاتفاق بين الجواهر والأعراض]⁽²⁾، أو ما وقع به الاختلاف، [أو مجموع الأمرين].

لا جائز أن يكون ما به الاختلاف⁽³⁾، أو ما به الاتفاق والاختلاف معا، وإلا لزم تعليل الحكم الواحد المشترك بين المختلفات معللا بعلة مختلفة، وأنه محال.

فلم يبق إلا أن يكون المصحح للرؤية ما وقع به الاشتراك⁽⁴⁾ لا غير، وما وقع به الاشتراك بين الجواهر والأعراض: إما أن يكون عدما، أو وجودا.

لا جائز أن يكون عدما؛ لأن العدم لا يصح أن يكون علة موجبة لصحة الرؤية.

وإذا بطل أن يكون العدم علة، تعين أن يكون العلة ما⁽⁵⁾ به الاشتراك بين الجواهر والأعراض من الصفات الوجودية العامة؛ وهي: إما الوجود، أو الحدوث.

أما الحدوث، فلا يصح أن يكون هو العلة، لوجوه:

ص: 192] - أحدها: أنه / يصح رؤية الأجسام في حال بقائها، ولا حدوث في حال البقاء.

- وثانيها: أن الحدوث عبارة عن وجود مسبق بالعدم، فيكون العدم جزءا من الحدوث، والعدم لا يكون علة، ولا جزء علة.

- وثالثها: لو كان الحدوث هو العلة، للزم على أصول المعتزلة رؤية العلوم، والقدر، والإرادات⁽⁶⁾؛ لكونها حادثة، وهو خلاف أصولهم.

(1) (ق): المخصصة.

(2) ما بين المعقوفتين سقط من (ر).

(3) ساقط من (ق) و(م).

(4) زاد (ر): والاتفاق.

(5) زاد (ر): وقع.

(6) (ر): والإدراكات.

وهذه الوجوه كلها تدل على بطلان كون الحدوث علة، فلم يبق إلا أن يكون علة الرؤية هي: «الوجود».

ولا يصح أن يكون ذلك الوجود زائدا على وجود المرئي؛ إذ يلزم فيه قيام المعنى بالمعنى، وهو محال.

والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب، فإذن وجود الله - تعالى - علة لصحة رؤيته، وإذا حصلت العلة، حصل الحكم لا محالة، فوجب القول بصحة رؤيته - تعالى -.

هذا تقرير هذا الدليل. وللمتكلمين فيه وجوه من التقريرات، هذا أحسن ما رأيت فيها.

واعلم أن المخالفين أوردوا على هذا الدليل أربعة عشر سؤالاً.

فأما الإمام فخر الدين فقال: «واعلم أي معترف بالعجز عن الجواب عن هذه الأسئلة، والذي أقول به في هذه المسألة: أنا لا نثبت رؤية الله - تعالى - بالدلائل العقلية، بل نتمسك فيها بظواهر الكتاب والسنة، ولكن من قدر على الجواب عنها، أمكنه أن يتمسك بهذه الطريقة»⁽¹⁾.

وأما سيف الدين، فذكر من هذه الأسئلة سبعة، وأجاب عنها، ثم قال: «وفي التحقيق، فأكثر هذه الإشكالات مشكلة. وما ذكرناه من الجواب عنها، إنما هو جهد المقل». هذا كلامه في «أبكار الأفكار»⁽²⁾.

وقال في «غاية المرام في علم الكلام»: «ولسنا نعتمد في هذه المسألة على غير المسالك

(1) انظر: الرازي، كتاب معالم أصول الدين، ص: 54.

(2) الأمدي، أبكار الأفكار: 1/ 511.

العقلية؛ إذ ما سواهما لا يخرج عن الظواهر، وهي لا تفيد القطع واليقين، وإن ذكرت، فلا تذكر إلا على سبيل التقريب، واستدراج قاطع بها إلى الاعتقاد؛ إذ رُبَّ شخص يكون انقياده إلى ظواهر الكتاب والسنة وإجماع الأمة أتم من انقياده إلى المسالك العقلية، لقصوره عن [مَدْرَكِهَا] ⁽¹⁾ ⁽²⁾.

وأما الاستدلال على جواز الرؤية من السمع، فقلوه - تعالى - إخباراً عن موسى - عليه السلام -: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظِرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيَنَّ وَلَكِنْ نَنْظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَفْرَمَ مَكَانَهُ، فَسَوْفَ نَرِيَنَّ قَلَمًا تَجَلَّى رُؤْيُهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِفًا﴾ ⁽³⁾ الآية. ووجه الاستدلال من هذه الآية من خمسة أوجه:

- أحدها: قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظِرْ﴾؛ ولو كانت الرؤية مستحيلة غير جائزة، فلا يخلو: إما أن يكون موسى - عليه السلام - عالماً باستحالة الرؤية، أو جاهلاً بها، أو عالماً بجوازها. فإن كان عالماً بالإحالة، فالعاقل لا يسأل المحال ولا يطلبه، فضلاً عن كونه نبياً كريماً.

وإن كان جاهلاً بإحالتها، فهو غير عالم بالله - تعالى -، وليس يليق ذلك بجناب النبوة، ومن اصطفاه الله برسالته، وشرّفه بتكليمه، أن يجهل من أحكام ربه مما يجوز عليه ويجب له ويستحيل ما تذكره ⁽⁴⁾ حثالة المعتزلة والقدرية، والأنبياء مبرؤون ⁽⁵⁾ من جميع ذلك.

وإذا بطل القول بالإحالة، تعين القول بالجواز، وهو المطلوب.

(1) في الأصل: "ذكرها"، وعند الآمدي: «لخشونة معركها وقصوره عن مدرَكها».

(2) الآمدي، غاية المرام، ص: 174.

(3) سورة الأعراف آية 143

(4) (ق) و(ز) و(م): تدركه.

(5) (ق): منزهون.

- وثانيها: قوله - تعالى - في جوابه: ﴿لَسْ تَرِيْنِي﴾؛ فخصَّ⁽¹⁾ نفى الرؤية في الحال، ولو كانت محالاً لقال: "لن أرى"، أو: "لست بمرئي"، لكنه أثبت عدم الرؤية من جهة الرائي، ولما لم ينف الرؤية على الجملة؛ دل على جواز الرؤية.

- وثالثها: أن الله - تعالى - علّق الرؤية على استقرار الجبل، واستقرار الجبل ممكن، والمعلّق على شرطٍ ممكنٍ ممكن⁽²⁾، فرؤية الله - تعالى - ممكنة.

إنما قلنا: "إن استقرار الجبل ممكن"؛ لأن الجبل جسم، وكل جسم يجوز أن يكون ساكناً.

وإنما قلنا: "إن المعلّق على شرطٍ ممكنٍ ممكن⁽³⁾"؛ لأن بتقدير وقوع ذلك الشرط إن لم يحصل المشروط الذي هو الرؤية، لزم الخُلف في كلام الله - تعالى -، وهو محال. وإن حصل ذلك المشروط، كان الجواز قبله حاصلاً. وهذه النكتة حسنة.

- ورابعها: من الآية / قوله: ﴿بَسَوْفَ تَرِيْنِي﴾؛ معناه: إن استقر، تراني سريعاً. [ص: 193] فبين أن الذي ينتفي بعدم الاستقرار سرعة الوعد⁽⁴⁾، لا أصل الرؤية؛ وهي⁽⁵⁾ الرؤية في الدنيا دون الآخرة.

- وخامسها: قوله - تعالى -: ﴿قَلَمًا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾؛ والتّجَلَّى هو الظهور، وما جاز أن يتجلى للجبل الذي لا رؤية له، جاز أن يتجلى لغيره ممن له الرؤية. فهذه الوجوه كلها تدل على جواز الرؤية. انتهى الكلام في جوازها.

(1) (ق): فحصر.

(2) سقطت من (ر).

(3) سقطت من (ق) و(ر) و(م).

(4) (ر) و(م): سرعة الرؤية، (ق): لسرعة الرؤية.

(5) (م): وهذه.

الفصل الثاني:

في وقوعها للمؤمنين في الدار الآخرة

وأنهم يرون الله - تعالى - من غير تحيز ولا مقابلة كما عِلِّمُوهُ كذلك.

والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة.

✽ أما الكتاب، فأيات:

▪ الآية الأولى: قوله - تعالى -: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢١﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾^(١)، ووجه الاستدلال من هذه الآية من ثلاثة أوجه:

- أحدها: أن النظر وإن كان من الألفاظ المشتركة، لكنه إذا قُرِنَ بـ «إلى»، وقُيِدَ بالوجه^(٢)، كان خاصا برؤية البصر، وهو في هذه الآية كذلك، فيتعين أن يكون المراد به: رؤية البصر، قاله الشيخ أبو الحسن الأشعري^(٣).

وقد تختلف معانيه باختلاف وصائله؛ فإن أريد به «الانتظار»، استعمل من غير صلة كقوله - تعالى -: ﴿نَظَرُونَا نَقْتَبِسُ مِن نُّورِكُمْ﴾^(٤)؛ معناه: انتظرونا.

وإن أريد به: «الفكر»، وصل^(٥) بـ «في»؛ تقول: "نظرت في الأمر"؛ إذا تدبرته.

وإن أريد به «الترحم»، وصل بـ «اللام»، أو بـ «من»، تقول: "نظرت لفلان، أو من فلان".

(١) القيامة/ 21، 22.

(٢) (م): بالوجه.

(٣) الأشعري، كتاب اللمع، ص: 112.

(٤) الحديد/ 13.

(٥) في الأصل: أصل.

وإن أريد به: «الرؤية بالبصر»، وصل بـ"إلى".

والنظر في الآية موصول بـ"إلى"، خبر عن الوجوه الناضرة المستبشرة، فاقتضى النظر إثبات الرؤية.

- وثانيها: من الآية: أن الله - تعالى - وصف الوجوه الناضرة إليه بالنضارة بقوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾⁽¹⁾؛ أي ناعمة، وهذا ينافي ما تأولته المعتزلة من أن النظر في الآية بمعنى الانتظار؛ لأن الانتظار يلزمه الغم والكد، ولأنهم يقولون: "الانتظار: الموت الأحمر".

- وثالثها: أنه قيد النظر في الآية بذكر⁽²⁾ الوجوه الناضرة، وهي غير عامة، فدلّ دليل الخطاب منها على أن ثم وجوها غير ناضرة. ولو كان المراد بالنظر: الانتظار، لما كان لتخصيص الانتظار بالوجوه⁽³⁾ فائدة؛ لاستواء الجميع في الانتظار.

▪ الآية الثانية: قوله - تعالى -: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾⁽⁴⁾؛ ووجه الاستدلال بها من وجهين:

♦ الأول: الألف واللام في ﴿الْحُسْنَىٰ﴾ إما أن تكون للجنس، أو للعهد. لا جائز أن تكون للجنس؛ وإلا لدخلت⁽⁵⁾ الزيادة فيه، وذلك يمتنع، لما فيه من عطف الشيء على نفسه، فوجب أن تكون للعهد، ولا معهود بين المسلمين إلا الجنة. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون المراد من الزيادة هو النظر إلى وجه الله - تعالى -.

(1) سورة القيامة آية 21.

(2) سقطت اللفظة من (ر).

(3) زاد في (ق) و(ر): الناضرة.

(4) سورة يونس آية 26.

(5) زاد في (ق) و(م): هذه.

♦ والثاني: قول⁽¹⁾ ابن عباس: ﴿أَلْحُسْنَى﴾؛ أي قالوا قولاً حسناً، وهو⁽²⁾ شهادة أن لا إله إلا الله⁽³⁾.

وقيل: «معناه: فعلوا ما تُعبدوا به على وجهٍ حسنٍ».

وقوله: ﴿أَلْحُسْنَى﴾؛ تأنيث: الأحسن، وهي الفعلة المحبوبة، والخصلة المرغوب فيها، وهي الجنة.

وقوله: ﴿وَزِيَادَةٌ﴾؛ هي النظر إلى وجه الله.

[ويدل على ذلك ما روى عنه - ﷺ - أنه قال: (الحسنى هي الجنة، والزيادة هي النظر إلى وجه الله⁽⁴⁾)⁽⁵⁾]⁽⁶⁾.

▪ الآية الثالثة: قوله - تعالى - في حق الكفار: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾⁽⁷⁾، ومفهومه: أن المؤمنين غير محجوبين عن ربهم.

(1) (م): قال.

(2) (م): وهي.

(3) نسبه ابن حجر إلى عكرمة، انظر: الفتح: 8 / 347.

(4) زاد في (م): العظيم.

(5) أخرج الطبري في "جامع البيان": «حدثني يونس قال، أخبرنا ابن وهب قال، أخبرني شبيب، عن أبان، عن أبي تيممة الهجيمي: أنه سمع أبا موسى الأشعري يحدث عن رسول الله - ﷺ -: (إن الله يبعث يوم القيامة منادياً ينادي أهل الجنة بصوت يسمع أولهم وآخرهم: "إن الله وعدكم الحسنى وزيادة"، فالحسنى: الجنة، والزيادة: النظر إلى وجه الرحمن)، وعلق عليه أحد شاكر بالقول: «خبر هالك الإسناد. وخبر أبي موسى الأشعري، خرجه السيوطي في الدر المنثور: 3 / 305، وزاد نسبه إلى ابن أبي حاتم، والدارقطني في الرؤية، وابن مردويه: 15 / 65. ورواه اللالكائي في "اعتقاد أهل السنة"، من طرق الوليد بن مسلم عن زهير بن محمد عن سمع أبا العالية يحدث عن أبي بن كعب، برقم: 780 / 3 / 456. والوليد بن مسلم مشهور بتدليس التسوية، وهو شر أنواع التدليس، كما أن في الإسناد راوياً مبهماً؛ فالإسناد ضعيف.

(6) ساقط من (ر).

(7) سورة المطففين آية 15

استدل بها الشيخ أبو الحسن⁽¹⁾ والشافعي⁽²⁾؛ وهي مبنية على القول بالمفهوم، وهو عندنا حجة.

⊗ وأما السنة، فأحاديث:

▪ الحديث الأول: ما خرّجه مسلم من حديث عطاء بن يزيد الليثي⁽³⁾، «أن أبا هريرة أخبره أن ناسا قالوا لرسول الله - ﷺ -: "هل نرى ربنا يوم القيامة؟".

فقال رسول الله - ﷺ -: (هل تُصَارُّون في رؤية الشمس في الظهيرة ليس دونها سحاب؟).

قالوا: "لا".

[ص: 194]

قال: (هل تضارون في رؤية القمر ليلة / البدر؟).

قالوا: "لا يا رسول الله".

قال: (والذي نفسي بيده، لا تضارون في رؤية ربكم، كما لا تضارون في رؤية أحدهما)⁽⁴⁾.

قال ابن حميد الله⁽⁵⁾: «رواه نيف وعشرون من الصحابة - ﷺ -، وأجمع المحدثون على صحته».

(1) عن احتجاج الأشعري بالآية انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن...، ص: 88-89.

(2) عن تفسير الشافعي للآية، انظر: تفسير الإمام الشافعي، جمع وتح: أحمد بن مصطفى الفران: 3/ 1429.

(3) قال ابن سعد في "الطبقات الكبرى": «من كنانة من أنفسهم يكنى أبا محمد. توفي سنة سبع ومائة وهو ابن اثنتين وثمانين سنة. روى عن أبي أيوب وغميم الداري وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري وعبيد الله ابن عدي بن الحيار. وروى عنه الزهري. وكان كثير الحديث»، رقم: 783 / 5 / 192.

(4) (كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية)، رقم: 182 / 1 / 163.

(5) لعله: الحسن بن حميد الله العرنى البجلي الكوفي؛ روى عن شعبة بن طليق الكوفي، وسعيد بن جبير، وعبد الله بن عباس، وعبيد بن نضلة، وعلقمة بن قيس، وعمرو بن حريب، وهزيل بن شرحبيل الأودي، ويحيى بن الجزار، روى عنه أشعث بن طليق الكوفي، والحكم بن عتيبة، وسلمة =

وهذا الحديث فيه روايتان:

- إحداهما: (لا تضارون)، والأخرى: (لا تُضَامُونَ)⁽¹⁾، وفي كلا الروايتين، رُوي أيضاً مشدداً ومخففاً؛ فإن (لا تضارون) مخففاً؛ فهو مأخوذ من الضير، يقال: ضاره، يضره، وتضوره⁽²⁾؛ إذا خالفه. والمعنى: لا يخالف بعضهم بعضاً في رؤيته. وأما بالتشديد، فمعناه كمعنى الأول.

وأما الرواية الثانية، وهي: (لا تضامون) مخففاً؛ فمعناه: لا ينالكم ضيمٌ؛ أي دُلٌّ في رؤيته. وأما بالتشديد، فمعناه: لا ينضم بعضكم إلى بعض في وقت النظر، يسأله أن يريه إياه، كما تفعلون في رؤية الهلال.

▪ الحديث الثاني: ما خرّجه البخاري ومسلم من حديث صهيب⁽³⁾، قال: (قال رسول الله - ﷺ - ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْخُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾)؛ قال: إذا دخل أهل الجنة الجنة، نادى مناد: ألا إن لكم عند الله عهداً. قال: فيقولون: "ألم يُبَيِّضْ وجوهنا، ونُقَلِّ موازيننا، ونَجِّنَا من النار، وأدخلنا الجنة". فيُكشَف لهم الحجاب فينظرون إلى الله - تعالى - فوالله ما أعطاهم شيئاً أحب من النظر إلى وجهه - ﷻ -، وهو الزيادة⁽⁴⁾.

= ابن كهيل، وعزرة بن عبد الرحمن الخزاعي، وأبو المعلى يحيى بن ميمون العطار. عن يحيى بن معين: "صدق ليس به بأس، إنما يقال: إنه لم يسمع من ابن عباس". وقال أبو زرعة: "ثقة، روى له البخاري مقروناً بغيره، والباقون سوى الترمذي، وروى له أبو جعفر الطحاوي". انظر: بدر الدين العيني، مغاني الأختار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل: 1/ 199.

(1) صحيح مسلم: (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاتي الفجر والصبح)، رقم: 633: 439/1..

(2) (ق) و(ر): يضره.

(3) الصحابي الجليل صهيب بن سنان النمري الربعي المعروف بـ "صهيب الرومي" (ت. 38 أو 39 هـ/ 658-659 م).

(4) هذا الحديث أخرجه مسلم: (كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة...)، رقم: 163: 181، ولكنه لا يوجد في "صحيح البخاري". يقول النووي مدققاً: «هذا الحديث هكذا رواه الترمذي، =

▪ الحديث الثالث: ما أخرجه أبو عيسى الترمذي، من حديث ابن عمر، قال: «قال رسول الله - ﷺ -: (إن أدنى أهل الجنة منزلة، من ينظر إلى جناته وأزواجه وخدمه وسرره مسيرة ألف سنة، وأكرمهم على الله - تعالى - من ينظر إلى وجهه غدوة وعشيا). ثم قرأ رسول الله - ﷺ -: ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ ① إِلَى رَبِّهَا نَاصِرَةٌ» ②(1).

والأحاديث في هذا الباب كثيرة.

③ وأما الإجماع: فقال صاحب «التذكرة»: «الإجماع منعقد من سلف الأمة على ذلك؛ لاستفاضة هذه الأخبار الواردة عنهم، ولم يخالف في ذلك أحد منهم». والإجماع حجة مقطوع بصحتها.

وأما المعتزلة، فاستدلوا على إنكار الرؤية:

- بقوله - تعالى -: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾ ④(2).
 - وبقوله - تعالى -: ﴿لَسْ تَرِيْنِي﴾ ⑤(3)؛ و(لن) للتأييد في كلام العرب.
- والجواب عن الآية الأولى من وجوه:

= والنسائي، وابن ماجه وغيرهم من رواية حماد بن سلمة عن ثابت عن بن أبي ليلى عن صهيب عن النبي - ﷺ -: قال أبو عيسى الترمذي وأبو مسعود الدمشقي وغيرهما: "لم يروه هكذا مرفوعا عن ثابت غير حماد بن سلمة ورواه سليمان بن المغيرة وحماد بن زيد وحماد بن واقد عن ثابت عن بن أبي ليلى من قوله ليس فيه ذكر النبي - ﷺ -. ولا ذكر صهيب". وهذا الذي قاله هؤلاء ليس بقادح في صحة الحديث. انظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: 3/ 17.

(1) أخرجه الترمذي: (كتاب أبواب التفسير، باب ومن سورة القيامة)، رقم: 3330: 288/5، وقال الترمذي: «هذا حديث غريب، وقد روى غير واحد عن إسرائيل، مثل هذا مرفوعا. وروى عبد الملك ابن أبجر، عن ثوبان، عن ابن عمر، قوله ولم يرفعه». وضعفه الألباني في "ضعيف سنن الترمذي"، تع: زهير الشاويش، رقم: 16: 297/1.

(2) سورة الأنعام آية 104

(3) الأعراف/ 143.

- أحدها: لا نسلّم أن الإدراك بمعنى الرؤية، بل الإدراك من الألفاظ المشتركة، يطلق ويراد به معانٍ، منها: اللُّحوق، والوصول، والإحاطة، والرؤية، وإذا كان الإدراك من الصيغ المشتركة⁽¹⁾، كان مجملاً، والمجمل لا دلالة فيه على ما ادعاه.

- وثانيها: سلّمنا أن الإدراك بمعنى الرؤية، إلا أن قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَرُ﴾؛ أن لفظ ﴿الْآبْصَرُ﴾؛ صيغة جمع، وهي تفيد العموم، وسلبه يفيد سلب العموم؛ وذلك لا يفيد عموم السلب؛ لأن سلب العموم لا ينافي ثبوت البعض⁽²⁾، ويتحقق بنفي الحكم عن فرد، بخلاف عموم السلب؛ فإنه يكذب بثبوت الفرد، لذلك كذب الله - تعالى - اليهود حيث قالوا: ﴿مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾⁽³⁾، بقوله: ﴿فُلٍ مِّنَ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ﴾⁽⁴⁾؛ حيث ادعوا عموم السلب، والدلالة⁽⁵⁾ لهم تتوقف على تحقق الثاني دون الأول؛ فإن الأشعرية لا تدّعي أنه يراه كل أحد، وإنما يراه المؤمنون دون الكافرين. ونقيض الموجبة الكلية التي سلبتها الآية هي السالبة الجزئية التي تدلّ الآية عليها، لا السالبة الكلية التي لا تدلّ عليها، وحينئذ نقول بموجبها، وهو: أنه لا يراه جميع الأبصار، بل أبصار المؤمنين.

- وثالثها⁽⁶⁾: أنا نسلّم أن ظاهر الآية يدلّ على نفي الرؤية عن جميع المبصرين؛ لأنه عام. وقوله - تعالى -: ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿١١﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾⁽⁷⁾: خاص، والخاص مقدّم على العام.

(1) في الأصل: المشترك.

(2) بياض في (ر).

(3) الأنعام/ 92.

(4) الأنعام/ 92.

(5) (ق) و(ر): والدلالات.

(6) قدم (ق) الدليل الرابع على الثالث.

(7) القيامة/ 21، 22.

- ورابعها⁽¹⁾: أنا نقول بموجب الآية أيضا، وهو أنه لا تدركه الأبصار، ولكن لم قلتم: إنه لا يدركه المُبْصِرُونَ؟.

- وخامسها⁽²⁾: / أن الأبصار لا تدركه إدراك إحاطة، بل تراه على ما هو عليه، [ص: 195] كما يُعلم على ما هو عليه.

- وسادسها: أن هذه الآية وردت في معرض المدح، [ونفي الرؤية مطلقا لا تمدح فيه]⁽³⁾، وإنما يمدح باقتداره على أنه [يمنع]⁽⁴⁾ عن رؤيته من يشاء إذا يشاء، ويخلقها لمن يشاء، وهو أليق بالمدح.

والجواب عن الآية الثانية، وهي قوله - تعالى -: ﴿لَسْ تَرِيْنِي﴾ من وجوه:
- أحدها: أن كلمة ﴿لَسْ﴾ لا نسلّم أنها للتأييد؛ والدليل على ذلك: قوله - تعالى -: ﴿وَلَنْ يَّتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾⁽⁵⁾، مع أنهم يتمنونه في الآخرة.

- وثانيها⁽⁶⁾: أنها وإن كانت للتأييد، فليس فيه ما يدلّ على منع [الجواز، بل تدلّ على منع]⁽⁷⁾ وقوع الجائز. ونحن إنما استدللنا بالآية على ثبوت الجواز، وتأيد (لن)، لا ينافيه ضرورة أنه ليس من شرط الجواز الوقوع.

- وثالثها: أن قوله: ﴿لَسْ تَرِيْنِي﴾، وارد على سبب، فوجب قصره عليه؛ لأن موسى - (عليه السلام) - إنما سأل رؤية ناجزة في الدنيا، فيكون معنى الجواب: بالنفي في ذلك الوقت الذي سأل فيه الرؤية، ليكون [الجواب]⁽⁸⁾ مطابقا للسؤال؛ وذلك بحكم ما

(1) قدم (م) الرابعة على الثالثة.

(2) قلب (ر)، فقدم الدليل الخامس على الرابع.

(3) ساقط من (ق).

(4) في الأصل: يمتنع؟؟.

(5) البقرة/ 94.

(6) هذا الوجه الثاني سقط من (م).

(7) ساقط من الأصل.

(8) سقطت من الأصل.

سبق في علم الله أنه لا يراه في الدنيا.

قوله: «والدليل على جواز رؤيته - تعالى - أن الإدراك شاهد»:

اعلم أن هذا شروع منه في الاستدلال على جواز الرؤية بدليل الوجود، وقد تقدم بيانه. و«الإدراك» يريد به الرؤية، وقد تقدمت حقيقتها.

وقوله: «شاهد»:

يريد في الشاهد، وقد تقدم بيان الشاهد والغائب.

وقوله: «بالمختلفات»:

يريد بها: الجواهر والأعراض.

وقوله: «والمختلفات لا يؤول اختلافها إلى وجودها»:

أي: لا يكون الاختلاف بالوجود؛ إذ لو كان ذلك كذلك، لم يكن في الموجودات تماثل. ويبطل بذلك تماثل الجواهر، وتماثل المتماثلات من الأعراض؛ لكونها موجودة.

فثبت بذلك أن الاختلاف يرجع إلى الأحوال، وصفات النفس.

وقوله: «والإدراك لا يتعلق بالأحوال»:

أي: والرؤية بالبصر لا تتعلق بالأحوال؛ لكونها لا موجودة ولا معدومة، وما كان كذلك، لا تتعلق به رؤية البصر.

وقوله: «إذ كل ما يرى ويميز عن غيره [في حكم الإدراك، فهو ذات على الحقيقة»:

هذا دليل على ما ادعاه من كون الأحوال⁽¹⁾ لا تُرى، وأراد أن يصح ذلك بالاستقراء، فقال: إذ كل ما يُرى ويميّز فهو ذات؛ [أي فهو ذات]⁽²⁾ موجودة، والأحوال ليس بذوات موجودة فُتْرى.

(1) ساقط من (ق) و(م).

(2) سقطت من (ق) و(ر).

قوله: «فإذا رئي موجود، لزم تجويز رؤية كل موجود»:

يريد أن الموجودات، لما اشتركت في مصحح الرؤية؛ وهو الوجود، وقد ثبت بالبراهين الباهرة أن الباري - تعالى - موجود، فيجوز رؤيته بالإدراك الذي يحل في الأبصار، وهو معنى يتعلّق بمتعلّقه على ما هو عليه.

واعترض على أبي عمرو في كلامه من وجهين:

- أحدهما: أنه لو كانت الرؤية لا تتعلّق إلا بالموجود، لما أدرك المدرك اختلاف الموجودات؛ فإن الوجود بما هو وجود معقول واحد، وإنما تختلف الذوات بأحوالها، فيدل على أن الرؤية تتعلّق بأخص وصف الشيء؛ [وأخص وصف الشيء]⁽¹⁾ هو الحال.

- والثاني: أنه جعل الوجود معقولا كلياً بين القديم والحادث، وبذلك صح له⁽²⁾ قياس الغائب على الشاهد في الرؤية. وقد قال قبل هذا: «والدليل على أنه - تعالى - مخالف للحوادث»، وظاهره المخالفة في كل شيء حتى في الوجود، فيتناقض مع هذا. والجواب عن الأول من وجوه: وقبل الشروع في الجواب لا بد من بيان مقدمة، وهي: أن الموجودات، إما أن تكون متماثلة الحقيقة، أو تكون مختلفة الحقيقة.

فإن كان الأول، فتميّز كل واحد منها على الآخر بشخصه، وهو المراد من التعيين⁽³⁾

[عند المتكلمين؛ لأنه لو لم يكن كذلك، [كان أحدهما / عين الآخر]⁽⁴⁾، وهو محال. [ص: 196]

وأما إن اختلفا في الماهية، فالامتياز بينهما يقع بالماهية لا بالتعيين⁽⁵⁾[⁽⁶⁾].

(1) سقط من الأصل.

(2) (م): أنه.

(3) (ر): التميز.

(4) في الأصل: (وإلا لكان أحدهما غير الآخر).

(5) (ر): التميز.

(6) سقط ما بين المعقوفتين من (ق).

وإذا عرفت هذا، فاعلم أن المتكلمين ذهبوا إلى أن ما يقع به التعيين بين الموجودات ليس وصفا وجوديا زائدا على الذات المتعيّنة⁽¹⁾.

وذهب جمع من الحكماء إلى أن التعيين والتشخيص أمر وجودي، به يقع الامتياز بين الأشخاص⁽²⁾.

وإذا تقرّر هذا، فنعود إلى الجواب؛ وذلك من وجوه:

- أحدها: أن ما ذكره ممنوع؛ لأنه إنما تُدْرَك عندنا الذوات الموجودة، وأما اختلاف المختلفات فليس بمُدْرَك، بل نقول: لا حقيقة للاختلاف؛ إذ ليس شيئا ثابتا، ولا صفة نفسية، وإنما هو عبارة عن موجودين ثبت لأحدهما من صفات نفسه ما لم يثبت للثاني؛ ولهذا لا تصح الخلافية لذات واحدة، وإنما تثبت لموجودين. وإذا كانت المخالفة غير ثابتة، فكيف يصح أن [تكون مرئية]⁽³⁾.

- وثانيها: أن الرؤية [تتعلق بالوجود]⁽⁴⁾ مع الحال، وهذا ضعيف من وجهين:

- أحدهما: أنه إذا تعلقّت الرؤية بالحال، بطل قولهم: "كون مصحح الرؤية هو الوجود".

- والثاني: ما فيه من تركيب العلة.

- وثالثها: أن الرؤية لا تتعلق بالحال أصلا.

وقولهم: "لو كانت الرؤية لا تتعلق إلا بالموجود"⁽⁵⁾، لما أدرك المدرك اختلاف المدركات؟

(1) (م): المعينة.

(2) زاد (ق) و(م): بعد الله - تعالى - في البصر؟؟؟.

(3) سقطت من (ر).

(4) سقطت من (ر).

(5) في الأصل: بالوجود.

قلنا: ولو كانت الرؤية لا تتعلق إلا [بالأخص، - وهو الحال، - لما أدرك المُدْرِك وجود المُدْرَكَات.

فإن قالوا: من شرط رؤية الأخص، العلم بالوجود.

قلنا: لا، بل تتعلق الرؤية بالوجود. ثم من شرط رؤية الوجود: العلم بالأخص، فتقع المعارضة.

وأما الجواب عن الثاني: فلم أر فيه شيئا، ويحتمل أن يقال: ما قيده هنا تفسير لما أطلقه هناك.

باب:

في جواز خلق الأعمال

قوله: «ومن الجائزات خلق الأعمال، فلا يجب عليه - تعالى - فعل، ولا يتحتم عليه ثواب، فالثواب منه فضل، والعقاب منه عدل، يخص من يشاء بمن يشاء: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾⁽¹⁾».

- قال الشارح: هذا هو الأصل الثاني من أصول قاعدة الجائزات. واعلم أن الكلام في هذا الباب يشتمل على: مقدمة، وفصلين:
- الفصل الأول: في حكاية مذاهب المخالفين في خلق الأفعال، وتصحيح الصحيح منها، وإبطال الفاسد.
- والفصل الثاني: في كيفية جواز إسناد الكائنات إلى البارئ - تعالى -.

[المقدمة]

وأما المقدمة، ففي معنى الخلق، ويشتمل الكلام فيها على أبحاث:

البحث الأول: في معنى الخلق في اللغة

وهو يطلق على وجوه:

- أحدها: "الإيجاد"، و"الإبداع"، و"إخراج الشيء من العدم إلى الوجود". وإليه الإشارة بقوله - تعالى -: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾⁽²⁾.
- وثانيها: يطلق ويراد به "التقدير"، ومنه قوله - تعالى -: ﴿قَتَبَرَكْ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَلِيفِينَ﴾⁽³⁾؛ أي المقدرين، ومنه قولهم: "خلقت الأديم"؛ أي قدرته.

(1) الأنبياء/ 23.

(2) القمر/ 49.

(3) المؤمنون/ 14.

و«التقدير»: «عبارة عن تكوين الشيء على مقدار معين».

- وثالثها: يطلق ويراد به "القصد" إلى الشيء والعزم عليه، ومنه قول الحجاج⁽¹⁾: «لَا أَعِدُّ إِلَّا وَفَيْتُ، وَلَا أَخْلُقُ إِلَّا فَرَيْتُ»⁽²⁾؛ أي إذا قصدت إلى الفعل أنفذهت وأمضيته.

- ورابعها: يطلق ويراد به "التصوير"؛ ومنه قوله - تعالى -: ﴿إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّيبِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾⁽³⁾؛ يعني أصور.

- وخامسها: أن الخلق يطلق ويراد به "الاختلاق"، الذي هو الكذب، ومنه قوله - تعالى -: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ﴾⁽⁴⁾؛ أي كذب الأولين، وقوله - تعالى -: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا إِخْتِلَافٌ﴾⁽⁵⁾، وقوله: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾⁽⁶⁾؛ أي كذبا.

وقد قال أهل اللغة: «إن الخلق في الأصل مأخوذ من أبداع ما لم يكن، ولذلك سُمِّي الكذب خلقاً؛ من حيث كان قولاً لا أصل له، فشبه بمبدع الشيء، لا عن شيء».

وإذا عرفت هذا، فاعلم أن الذي صار إليه معظم أئمة أهل السنة، [أن الخلق]⁽⁷⁾ بمعنى "الإيجاد والاختراع"، فهو حقيقة لله - تعالى -، / وإذا أضيف إلى غيره، إنما هو [ص: بحسب المجاز.

(1) الحجاج بن يوسف الثقفي، القائد الأموي الشهير: (40-95هـ/ 660-714م).

(2) انظر: المبرد، الكامل في اللغة: 1/ 299..

(3) آل عمران/ 48.

(4) الشعراء/ 137.

(5) ص/ 6.

(6) العنكبوت/ 16.

(7) سقط من (ق).

البحث الثاني: في حقيقة الخلق بمعنى الاختراع

ولهم فيه عبارات:

- أحدها: قال القاضي أبو بكر: «هو فعل الفاعل»⁽¹⁾.

وقيل: «هو ما وُجِدَ بالقدرة القديمة».

وقيل: «هو الموجود [بالقدرة القديمة]⁽²⁾».

البحث الثالث:

هل الخلق نفس المخلوق، أم لا؟

فالذي ذهب إليه أئمة المتكلمين من أهل السنة إلى أن الخلق نفس المخلوق.

[وذهب الكرامية إلى أن الخلق صفة حادثة قائمة بذات الرب - تعالى -⁽³⁾.

وهو باطل، لقيام الحوادث بذاته.

احتج أهل السنة على أن الخلق نفس المخلوق⁽⁴⁾ بالنص، والمعقول.

أما النص: فقوله - تعالى -: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾⁽⁵⁾؛ وقد أجمع أهل الحق على أن

السموات والأرضين مخلوقة لله، فلو كان خلقها غيرها، لكانت قدرة الباري - تعالى -

على خلقها قدرة على غيرها؛ وذلك يوجب قدمها، وهو باطل. وهذا التأويل بناء على

أن قوله - تعالى -: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾؛ أي هذا مقدور الله، فلو كان المقدور مجرد

الصفة، لزم أن يكون الموصوف ليس بمقدور.

(1) تقدم توثيقه.

(2) سقطت من (م).

(3) انظر: الآمدي، الأبيكار: 232 / 2.

(4) ما بين المعقوفتين ساقط من (م).

(5) سورة لقمان آية 10

قال علماؤنا: «الصحيح، أن الإشارة في قوله - تعالى -: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾: إشارة إلى الذوات والصفات؛ فإنه ذكره في معرض المدح لا يبقى لغيره شيء⁽¹⁾ ينسب إليه. وأما المعقول: فهو أن الخلق لو كان صفة زائدة على نفس المخلوق، لم يخل إما أن يكون وجوداً، أو لا وجوداً.

لا جائز أن يكون الثاني؛ فإن الخلق نقيضه: لا خلق، ولا خلق عدم، فيكون الخلق وجوداً.

وإن كان وجوداً: فإما قديم، أو حادث. لا جائز أن يكون قديماً؛ وإلا لزم قدم المخلوق ضرورة؛ لاستحالة الخلق ولا مخلوق.

وإن كان حادثاً، استدعى خلقاً آخر، ويلزم التسلسل، وهو محال⁽²⁾.
[فإذا بطل أن يكون صفة زائدة، تعين أن يكون الخلق نفس المخلوق]⁽³⁾.
واحتج المخالف بأن قال: ندرك التفرقة بين الخلق والمخلوق من وجهين:
- أحدهما: أنا نعقل⁽⁴⁾ وجود الشيء في نفسه، [ونجهل كونه مخلوقاً بالغير، حتى نعرفه بالدليل، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم]⁽⁵⁾.
- والثاني: أنه يصح أن يقال: هذا مخلوق [من]⁽⁶⁾ خلق الله، [والصفة غير الموصوف]⁽⁷⁾، وإذا كان كذلك، فلا يكون الخلق هو المخلوق.

(1) (ر): ما.

(2) راجع: الأمدي، الأبكار: 2/ 233.

(3) سقطت من بقية النسخ.

(4) في جميع النسخ عدا (ر): أن العقل.

(5) ساقط من (ق) و(م).

(6) في الأصل: لخلق، (ق): و(ر): بخلق.

(7) سقطت من (م).

وأما إطلاق الخلق بإزاء المخلوق، فإنما هو من باب التعبير بالمصدر عن اسم المفعول بطريق المجاز؛ لكونه سببا له، كما في إطلاق القدرة على المقدور؛ وذلك لا يدلّ على أن الخلق نفس المخلوق.

والجواب عن الأول: أن حاصله⁽¹⁾ يرجع إلى التفرقة بين الموجود والمخلوق، ولا نزاع فيه، وإنما النزاع في الخلق والمخلوق. وقولهم: "إننا ندرك التفرقة بين الخلق والمخلوق".

قلنا: هذا الإدراك لفظا أو معنى؟ الأول: مسلم، والثاني: ممنوع. وأما الوجه الثاني: فمندفع⁽²⁾ أيضا؛ إذ لا مانع من وصف الشيء بنفسه، كما يضاف الشيء إلى نفسه.

وأما قولهم: "إن التعبير بالخلق عن المخلوق من باب المجاز"، ليس كذلك؛ إذ الأصل في الإطلاق الحقيقة، ولا يلزم من التجوّز فيما ذكره من القدرة والمقدور، التجوّز فيما نحن فيه.

البحث الرابع:

في أنه لا خالق لشيء من هذه الموجودات سوى الباري - تعالى - وهذا متفق عليه في أول هذا الدين، لا يختلف فيه أحد من أهل⁽³⁾ عصر رسول الله - ﷺ - بل كانوا على ملة واحدة، وعقيدة واحدة، غير من كان يبطن النفاق، ويظهر الوفاق⁽⁴⁾.

(1) (ر): حاله.

(2) هناك بياض في (ق).

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) (م): الإيذان.

ثم نشأ الخلاف [بعد ذلك]⁽¹⁾ فيما بينهم في أمور اجتهادية لا توجب إيماناً ولا تكفيراً، ثم لم يزل الخلاف بعد ذلك يندرج⁽²⁾ إلى آخر أيام الصحابة، حتى ظهر معبد الجهني⁽³⁾ -⁽⁴⁾ وغيلان الدمشقي⁽⁵⁾، وخالفوا في القدر، ولم يزل الخلاف بعد ذلك يتشعب، والآراء تختلف، حتى تفرق الإسلام وأرباب المقالات / فيه إلى ثلاث وسبعين [ص: 98] فرقة، وكان ذلك من معجزاته - ﷺ -، ولم وقع ما أخبر به في قوله - ﷺ -: (افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنين وسبعين طائفة، وستفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة). قالوا: يا رسول الله، من الفرقة الواحدة؟ قال: ⁽⁶⁾ ما أنا عليه وأصحابي⁽⁷⁾.

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) (ر): يتدرج.

(3) في الأصل: مفيد الحسني؟؟.

(4) معبد الجهني هو المتكلم الشهير، وأول من تكلم بالقدر في زمن الصحابة (ت. قبل 90هـ / 709م).

(5) غيلان بن مسلم الدمشقي، المتكلم القائل بحرية الاختيار، قتله هشام بن عبد الملك الأموي سنة:

106هـ / 724م.

(6) زاد (ق) و(م): من كان على.

(7) قال السخاوي في "المقاصد الحسنة": «حديث: (تفرق الأمة): أبو داود، والترمذي، وقال: "حسن صحيح"، وابن ماجه عن أبي هريرة رفعه: (افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، والنصارى كذلك، وتفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلهم في النار إلا واحدة). قالوا: "من هي يا رسول الله؟". قال: (ما أنا عليه وأصحابي). وهو عند ابن حبان، والحاكم، في "صحيحهما" بنحوه. وقال

الحاكم: "إنه حديث كبير في الأصول". وقد روي عن سعد بن أبي وقاص، وابن عمر، وعوف بن مالك.

قلت: وعن أنس، وجابر، وأبي أمامة، وابن عمرو، وابن مسعود، وعلي، وعمرو بن عوف، وعويمر أبي

الدرداء، ومعاوية، وائلة...»: 1/ 259. والحديث أورده الألباني في مواضع مختلفة من "السلسلة

الصحيحة". انظر على سبيل المثال: رقم: 203 (1/ 402)، ورقم: 204 (1/ 404)، ورقم: 1492

(3/ 480)، وصححه في "صحيح الجامع الصغير"، رقم: 1082: 1/ 245.

قال أبو إسحاق بن دهاق: «وأصول الفرق الإسلامية أربعة: القدرية، والمرجئة، والخوارج، والروافض، وكل فرقة منها انقسمت إلى ثماني عشرة فرقة، فصار المجموع اثنين وسبعين فرقة»⁽¹⁾.

والمخالفون في هذا الباب: القدرية؛ ومذهبهم كان موجودا في الأمم الماضية، ويدل على ذلك ما روي عنه - ﷺ - أنه قال: (لُعنت القدرية على لسان سبعين نبيا)⁽²⁾. وإنما سموا بـ «القدرية»؛ لإِسنادهم أفعال الباري - تعالى - إلى قدرتهم، وَمَنْعِهِمْ من إضافتها إلى قدرة الله - تعالى -. وقد كانوا أولا يقولون: يخلق الخير، ولا يخلق الشر، ولهذا النكتة⁽³⁾ قرّهم النبي - ﷺ - بالمجوس، فقال: (القدرية مجوس هذه الأمة)، - وهذا الحديث خرّجه أبو داود -⁽⁴⁾.

ووجه التشبيه: أنه لما كان للمجوس إلهان⁽⁵⁾: أحدهما النور، واسمه "يزدان" - بلسان اليونانيين -، والثاني: الظلمة، واسمه: "أهرمن"⁽⁶⁾. فأما يزدان⁽⁷⁾، فإنه يفعل الخير، وأما أهرمن، فإنه يفعل الشر. فلما قالت القدرية: "الخير من الله، والشر من العبد"، أشبهوا⁽⁸⁾ المجوس في ذلك. ثم أخرجوا الخير والشر عن كونهما مفعولين لله - تعالى -.

(1) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 2/ في الصفحات الأولى الساقطة من مخطوطتنا.

(2) ذكر ابن الجوزي في "العلل المتناهية" بأنه لا يصح؛ وذلك لأن أحد رواه وهو الحارث كذاب، قال: «فإن الحارث كذاب قاله ابن المديني»، رقم: 221: 1/ 143.

(3) (ق) و(م): ولهذا المعنى.

(4) عن ابن عمر: (كتاب السنة، باب في القدر)، رقم: 4691: 4/ 222. وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود، رقم: 3925: 3/ 887.

(5) في الأصل: إلهين؟؟.

(6) في الأصل: أهرمز.

(7) في الأصل: يزداد؟؟.

(8) (ق) و(م): شبهوا بـ.

وإذا عرفت هذا، فاعلم أن أهل السنة احتجوا بأنه لا خالق إلا الله - تعالى - بدلائل عقلية، ودلائل نقلية.

فأما الدلائل العقلية، فستأتي في فصل: "خلق الأعمال".

وأما الدلائل النقلية؛ فالكتاب، وذلك من آيات:

- الآية الأولى: قوله - تعالى -: ﴿وَاللَّهُ خَلَفَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾⁽¹⁾؛ ووجه الاستدلال منها: أنها دالة على أن أفعال العبيد المختارين مخلوقة لله - تعالى -.

- الآية الثانية: قوله - تعالى -: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَفُوا خَلْفَهُ بَتَّ شَبَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَلِيقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾⁽²⁾، وهذه الآية نص في محل النزاع.

- الآية الثالثة: قوله - تعالى -: ﴿ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلِيقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾⁽³⁾؛ وهي ظاهرة في العموم.

احتج الخصم بأن قال: سلمنا ما ذكرتم على أنه لا خالق إلا الله - تعالى -، ولكنه معارض بما يدل على وجود خالق غير الله. ودليله: المنقول من الكتاب آيات:

- الأولى: قوله - تعالى -: ﴿بَتَّ بَرَكَةُ اللَّهِ أَحْسَنَ الْخَلِيفِينَ﴾⁽⁴⁾؛ ووجه الاستدلال بها من وجهين:

♦ الأول: أن لفظ الآية صريح في إثبات الخالقين.

(1) الصافات/ 96.

(2) الرعد/ 18.

(3) الأنعام/ 103.

(4) المؤمنون/ 14.

♦ والثاني: أنه أثبت المفاضلة بينه وبين غيره من الخالقين؛ وذلك يستدعي الاشتراك في أصله.

- الآية الثانية: قوله - تعالى -: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ﴾⁽¹⁾؛ فدلّت الآية على أن ما فيه التفاوت والاختلاف ليس خلقاً له، فيكون خلقاً لغيره.

- الآية الثالثة: قوله - تعالى -: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾⁽²⁾؛ دلّت على أنه - تعالى - لا يخلق إلا الحسن، والقبیح يجب أن يكون مخلوقاً لغيره.

والجواب: أن ما ذكره من الآيات ظاهرة غير قطعية، والتمسك بالظواهر في موضع القطع غير مفيد.

ثم هي مؤولة؛ وبيان التأويل:

- أما قوله - تعالى -: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾؛ فلا حجة فيه.

- قوله: "إنه صريح في إثبات الخالقين". قلنا: عنه جوابان:

- الأول: أنه ممكن⁽³⁾ حمل الخالقين على المقدّرين، ويكون معنى الآية: "فتبارك الله أحسن المقدّرين" [4]. ونحن لا نمنع من كون العبد يسمى خالقاً؛ بمعنى كونه مقدّراً.

- والثاني: أن الخلق يُطلق ويراد به معان - على ما تقدم -، وأحسنها إنما هو: الإيجاد والافتدار على الاختراع، وعند ذلك أمكن أن يكون المراد بقوله: ﴿أَحْسَنُ

ن: 199] الْخَالِقِينَ﴾: أنه يختصّ بأحسن معاني الخلق، وهو الإيجاد. ويجب الحمل عليه/ بما ذكره من الدلائل العقلية، وعند ذلك، فتكون الآية حجة عليهم، لا لهم.

(1) الملك/ 3.

(2) السجدة/ 6.

(3) (ر) و(م): يمكن.

(4) ساقط من (ق).

- قوله: "إن الآية تدلّ على إثبات التفاضل بينه وبين غيره في الخلق؛ وذلك يدلّ على الاشتراك في الخلق.

قلنا: عنه جوابان:

- أحدهما: المنع، ولهذا يصح أن يقال: "النبي⁽¹⁾ خير من المشرك"، [مع أنه لا خير في المشرك]⁽²⁾. ومنه: قوله: "الصائد أحق بالصيد [من غيره]"⁽³⁾، مع أنه لا شركة لغيره معه، وهو كثير في كلام العرب، وذلك لا يوجب الشركة.

- والثاني: هو أن العرب قد تصف أحد الشيئين بصفة الآخر عند اقترانهما في الذكر، كما في قولهم: "الأسودان؛ للماء والتمر"، فلما ذكر غير الله - تعالى - معه، وصف بصفة، وإن لم يكن متصفا به، ويجب الحمل على هذا الاحتمال لما نذكره من الدليل العقلي.

- وأما قوله - تعالى -: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَوتٍ﴾⁽⁴⁾، فمرتب على قوله - تعالى -: ﴿أَلَدَيْهِ خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا﴾⁽⁵⁾؛ فيكون عائدا إليه، ومسكوتا عما سواه.

وبتقدير عوده إلى خلق الله مطلقا، فيكون معناه: لا تفاوت في خلق الله من حيث الإيجاد؛ وذلك لا يدل على وجود خلق لغير الله.

(1) (ر): المسلم.

(2) سقطت من (ق) و(م).

(3) سقطت من الأصل.

(4) الملك/ 3.

(5) الملك/ 3.

- وأما قوله - تعالى -: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾⁽¹⁾؛ فمعناه: [علم كل]⁽²⁾ خلق، ومنه قولهم: "فلان يحسن"⁽³⁾ الصناعة؛ أي: يَعْلَمُهَا.
انتهى ما يتعلق بالمقدمة من الكلام.

(1) السجدة/ 6.

(2) سقطت من (ر).

(3) (ق) و(م): يخلق.

الفصل الأول:

في حكاية المذاهب في خلق الأفعال

اعلم أن لهم في ضبط الخلاف فيها طُرُقًا⁽¹⁾:

✽ الطريق الأول: لأبي العز مظفر في «شرح الإرشاد» قال: «المذاهب المَقُولَةُ في ذلك أن تعلم أن الناس قد افترقوا فرقتين:

- فرقة نفت⁽²⁾ القدرة الحادثة؛ وهم الجبرية.

- وفرقة أثبتتها.

والمثبتون افترقوا فرقتين:

- فرقة زعمت أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها.

- وفرقة نفت ذلك، وهؤلاء هم الأشعرية.

والذين زعموا التأثير، افترقوا ثلاث فِرَق:

- فرقة قالت: تؤثر في وجود الفعل.

- وفرقة قالت: تؤثر في حال الفعل.

- وفرقة قالت: تؤثر في وجهٍ واعتبار.

فأما الفرقة النافية للتأثير في المقدور، فهم الأشعرية.

والفرقة الذين قالوا بثبوت التأثير في الحال، فالقاضي⁽³⁾، وَمَنْ نَصَرَ مَذْهَبَهُ.

(1) في الأصل: طرق؟؟.

(2) (ق): لم تثبت.

(3) يقول الباقلاني: «إن قالوا: "فإن قالوا فإذا قلتم إن القادر منا على الفعل لا يقدر عليه إلا في حال حدوثه ولا يقدر على تركه وفعل ضده، لزمكم أن يكون في حكم المطبوع المضطر إلى الفعل". قيل لهم: "لا =

والقائلون بالوجه والاعتبار مَن مال إلى ذلك من نُقاة الأحوال؛ كالأستاذ⁽¹⁾، ومَن نصر مذهبه.

وأما الفرقة الذين قالوا: تؤثر قدرة القادر في الوجود، فافترقوا فرقتين:

- إحداهما المعتزلة؛ قالوا: تؤثر في وجود فعله على خلاف إرادة الباري - تعالى -، وهؤلاء محضوا للعبد الاستقلال بالفعل.

- وفرقة أخرى، كإمام الحرمين في آخر عمره، قال: «قدرة العبد تؤثر في الوجود على أقدار قدرها الباري - تعالى - وأرادها»⁽²⁾.

فهذه جملة المذاهب الموقوفة في هذه المسألة⁽³⁾.

⊗ الطريق الثاني: للإمام فخر الدين في «الأربعين»⁽⁴⁾، قال: «اعلم أن للعقلاء في

= يجب ما قلتم؛ لأنه ليس ها هنا مطبوع على كون شيء أو تولد عنه. وأما المضطر إلى الشيء فهو المكروه المحمول على الشيء الذي يوجد به، شاء أم أبى. والقادر على الفعل يؤثره ويهواه ولا يستنزل عنه برغبة ولا رهبة، فلم يميز أن يكون مضطرا مع كونه مؤثرا مختارا. ولو كان الأمر على ما وصفتموه، لوجب أن يكون الفاعل للشيء مضطرا إليه في حاله؛ لأنه في تلك الحال غير قادر عندنا وعندكم على تركه. فبطل ما سألتكم عنه»، التمهيد، ص: 331.

(1) يقصد: أبا إسحاق الإسفراييني، وقد نقل عنه قوله: «قدرة العبد تؤثر بمعين»، انظر: الرازي، كتاب الأربعين، ص: 223.

(2) انظر: الجويني، النظامية، ص: 187-188؛ حيث قال بالحرف: «ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها كما لا أثر للعلم في معلومه، فوجه مطالبته العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته أن يثبت في نفسه ألوانا وإدراكات، وهذا خروج عن حد الاعتدال إلى التزام الباطل والمحال، وفيه إبطال الشرع، وردُّ ما جاء به النبيون - عليهم السلام -.. إذن لزم المصير إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها، واستحال إطلاق القول بأن العبد خالق أعماله؛ فإن فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة، واقتحام ورطات الضلال».

(3) المقترح، شرح الإرشاد: (2/ 537).

(4) كتاب الأربعين للرازي، ص: 223.

نسبة الأفعال الاختيارية التي للحيوانات قولين:

❖ أحدهما: أن ذلك الحيوان غير مستقل بإيجاد فعله، وأصحاب هذا القول أربع فرق:

♦ الأولى: الذين قالوا: الفعل موقوف على الداعي، فإذا حصلت قدرة العبد، وانضمت إليها الداعية، صار مجموعهما علة موجبة للفعل. وهذا قول جمهور الفلاسفة واختيار أبي الحسين البصري من المعتزلة.

♦ الفرقة الثانية: الذين قالوا: لا تأثير لقدرة العبد في الفعل، ولا في صفته، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله - تعالى - وهذا قول أبي الحسن الأشعري.

♦ الفرقة الثالثة: الذين قالوا: إن ذات الفعل واقعة بقدرة الله - تعالى -، وكونها طاعة أو معصية صفات تقع بقدرة العبد. وهذا قول القاضي أبي بكر.

♦ الفرقة الرابعة: الذين قالوا: إن ذات الفعل المؤثر فيها مجموع: قدرة الله، وقدرة العبد. وهذا قول أبي إسحاق الإسفرايني⁽¹⁾.

ونقل في «المحصل» عن أبي المعالي أنه قال: «إن الله - تعالى - يوجد للعبد القدرة والإرادة، / ثم هما يوجبان المقدور»⁽²⁾. [ص:]

❖ والقول الثاني: قول من قال: الحيوان مستقل بإيجاد فعله على سبيل الاختيار، وهو قول جمهور المعتزلة.

⊗ الطريق الثالث: لابن التلمساني في «شرح المعالم الدينية»، قال: «العبد لا يخلو: إما أن تكون له قدرة، أو لا.

(1) المصدر السابق، الصفحة نفسها، وانظر أيضا: الرازي، المحصل، ص: 280..

(2) الرازي، المحصل، ص: 230.

والثاني مذهب الجبرية.

وإن كان له قدرة، فلا يخلو: إما أن تؤثر، أو لا:

والثاني: مذهب أبي الحسن الأشعري⁽¹⁾.

وأما القسم الأول؛ [وهو القول بالتأثير، فلا يخلو: إما أن يؤثر في وجود الفعل، أو في أخصه.

والثاني قول القاضي، والأستاذ، إلا أن القاضي يقول: «إن أخص وصف الفعل حال»، وأبو إسحاق ينفي الحال، ويقول: «إن أخص وصف الفعل وجه واعتبار».

وأما القسم الأول⁽³⁾: وهو أنها تؤثر في الوجود، فلا يخلو: إما أن تؤثر على جهة الاستقلال والاستبراء⁽⁴⁾، أو لا.

والأول قول المعتزلة؛ لأنهم يزعمون أن العبد يستقل بفعله، وأنه يريد خلاف ما يريده الله، ويقع مراده، ولا يقع مراد الله - تعالى -.

والقسم الثاني: مذهب إمام الحرمين في آخر [عمره]⁽⁵⁾؛ فإنه قال: «إن قدرة العبد تؤثر في إيجاد الفعل على أقدار قدرها الباري - تعالى -، وله قدرة ومشية؛ كما قال - تعالى -: ﴿لِمَن شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَفِيزَ﴾⁽⁶⁾، ولكن لا يشاء إلا ما شاء الله أن يشاء كما قال - تعالى -: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾⁽⁷⁾».

(1) انظر: ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص: 481.

(2) في الأصل: أبا؟.

(3) ما بين المعقوفين ساقط من (م).

(4) (ق): الاستقبال والاستبداد، (ر): الاستبداء، (م): الاستبداد.

(5) في غير (ق) و(ر) و(م): أمره.

(6) التكوير / 28.

(7) التكوير / 29.

⊗ الطريق الرابع: لبعض المتأخرين من أئمتنا قال: «اختلفَ في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب:

- مذهبان متناقضان:

▪ أحدهما: مذهب القدرية.

▪ والثاني: مذهب الجبرية.

♦ فأما القدرية: فذهبوا إلى أنهم مخترعون لأفعالهم، ولا صنع لله - تعالى - فيها، غير أنه أعطاهم القدرة عليها.

وأما الجبرية؛ فذهبوا إلى نقيض ذلك، وقالوا: «ليس للعبد فعلٌ البتَّة».

واعلم - أكرمك الله - أن الجبرَ عبارة عن نفي الفعل [عن العبد]⁽¹⁾ حقيقة، وإضافته إلى الله - تعالى -.

والجبرية قسمان:

- خالصة: وهم الذين لا يثبتون للعبد فعلا: [لا مخترعا، ولا ضروريا، ولا كسبيا؛ كالجهمية.

- وإلى جبرية متوسطة، وهي التي لا تثبت للعبد فعلا⁽²⁾، ولكن تثبت له كسبا؛ كالأشعرية.

والمقصود هاهنا إنما هو بيان مذهب الجبرية الخالصة، وهم أصحاب جهنم بن صفوان: زعموا أن الإنسان لا يوصف بالاستطاعة على الفعل، بل هو مجبور بما يخلقه

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) سقطت من الأصل، وفي (ق): "مخترعا".

الله له من الأفعال، وإن نُسِبَتْ إليه إنما هو بطريق المجاز، كما يقال: "طلعت الشمس" و"أثمرت⁽¹⁾ الشجرة".

- والمذهب الثالث: مذهب أهل السنة، هو مذهب بين المذهبين؛ بين مذهب القدريّة، وبين مذهب الجبريّة. وذهبوا إلى أن الأعمال على قسمين:
 - أحدهما ضروري.
 - والثاني كسبي.

فالضروري صنع الله - تعالى - لا اختيار للعبد فيه، والكسبي بخلافه؛ أي تتعلّق به قدرة العبد على جهة الاكتساب.

فإذا تقررّت هذه المذاهب، فلا بد من معرفة "المضطر"، و"المضطر عليه"، و"الكسب".

فأما «المضطر»؛ فقال الشيخ أبو الحسن: «هو المكتسب للشيء والمُكرّه عليه»⁽²⁾، وإنما يتحقّق اسم المضطر إذا كان مقتدراً على ما اضطرَّ إليه، غير أنه كان مخوّفاً في الإقدام عليه.

وقيل: «هو الحي الذي يُحمّل على الشيء، ويُجبرّ عليه؛ بحيث لا يجد من التخلّص منه سبيلاً»؛ كحركة المرتعش.

وقال القاضي: «هو المحمول على ما فيه عليه ضرر»⁽³⁾.

وأما «المضطر عليه»؛ فهو «الفعل المجبور عليه؛ بحيث لو أراد التخلّص منه لم يجد إليه سبيلاً».

(1) (ر): وأورقت.

(2) انظر كلاماً قريباً من هذا المعنى لأبي الحسن عند ابن فورك، مقالات أبي الحسن، ص: 101-102.

(3) الباقلاني، التمهيد، ص: 331.

وأما «الكسب»؛ فالكلام في مدلوله لغة واصطلاحاً.

أما مدلوله لغة، فهو: «ما جرّبه فاعله نفعاً». يقال منه: كَسَبَ، يَكْسِبُ، كَسْباً، واسم الفاعل: كاسِب. ويقال: رجل كَسُوب، وكَسَّاب. وهما⁽¹⁾ من أبنية المبالغة.

وأما في الاصطلاح، فقال سيف الدين: «أولى ما قيل فيه عبارتان:

- الأولى: أن «الكسب عبارة عن وجود المقدور بالقدرة الحادثة، وفي مقابلته الخلق؛ وهو وجود المقدور بالقدرة القديمة».

- والعبارة الثانية: «أن الكسب هو الفعل القائم بمحل القدرة عليه، وفي مقابلته الخلق، / وهو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه»⁽²⁾.

ء]

وإذا تقرر أن الكسب عبارة عن تعلق القدرة الحادثة، فيجب أن تعلم أن الفعل المخلوق في العبد متى خلقت له قدرة عليه وإرادة، صار له تصرف فيه من أجل ما خُلِقَ له وعليه، واستحق من أجل ذلك الذم أو المدح والثواب عليه، أو العقاب، بحكم وعد الله ووعيده على ذلك.

وإذا تقرر الخلاف في مسألة خلق الأعمال، فلا بد من الإشارة إلى إبطال قول من قال: إن القدرة الحادثة تؤثر في حدوث مقدورها، ثم بعد ذلك في إبطال مذهب إمام الحرمين والقاضي، فلنبداً أولاً ببطلان مذهب الجبرية المنكرين للقدرة الحادثة.

قال علماؤنا: «الذي يدل على إثبات الأعراض هو بعينه يدل على إثبات القدرة الحادثة للعبد؛ فإن القدرة عرض من الأعراض، ثم بالضرورة [يفرق العقل]⁽³⁾ بين

(1) في الأصل: وهو.

(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 425/2.

(3) سقطت من (م)، ومن (ق) سقطت الكلمة الأخيرة.

حالتيه: قادرا وعاجزا. ومن أنكر ذلك، فهو مُبَاهِت. وإذا بطل مذهب الجبرية، فلنتعرض إلى أدلتنا في المسألة فنقول:

- الدليل على ذلك المعقول والمنقول:

⊗ أما المعقول، فمن وجوه:

✓ الأول: أن أفعال العباد ممكنة، [وكل ممكن مقدور]⁽¹⁾ للبارئ - تعالى -، فأفعال العباد مقدورة للبارئ - تعالى -.

بيان المقدمة الأولى: أنها لو لم تكن ممكنة، لكانت إما واجبة، أو مستحيلة، والقدرة لا تتعلق بالواجب والمستحيل، فتعين أن تكون ممكنة.

وبيان الثانية: أنه لو لم يكن كل ممكن مقدورا للبارئ - تعالى -، للزم أن تكون قدرته - تعالى - متعلقة ببعض الممكنات، ويلزم من ذلك قصر قدرته، وتناهي مقدوراته، وقد تقدم بطلان ذلك.

✓ والثاني: أنه لو كان العبد مُوجدا لأفعال نفسه، لكان عالما بتفاصيل أحوال نفسه. لكنه غير عالم بتفاصيل أحوال نفسه، فوجب أن لا يكون مُوجدا لها.

بيان المقدمة الأولى: أن القادر لا بد أن يصح منه [العلم]⁽²⁾ بوقوع ذلك الفعل بذلك المقدار أو أزيد منه أو أنقص، فوقوع العشرة مثلا دون الخمسة والعشرين، لا يكون إلا على قصد، والقصد مشروط بالعلم؛ لأن القصد إلى إيجاد العشرة فوق الخمسة ودون العشرين، لا يتأتى إلا مع العلم بأنها عشرة. فثبت أنه لو كان مُوجدا لأفعال نفسه، لكان عالما بتفاصيل أفعال نفسه.

(1) ساقط من (ق).

(2) سقطت من الأصل و(ق) و(م): وأثبتت من (ر).

وأما المقدمة الثانية: وهي كون العبد غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه؛ فالدليل عليها: أن النائم إذا تحرك من أحد جنبه إلى الآخر ليس له علم بعدد تلك الأفعال، ولا بكيفية تلك الحركات، وإذا كان غافلاً عن إيجاده، استحال منه القصد إلى إيجاده.

✓ والثالث: أنه لو حصل مراد العبد، ولم يحصل مراد الله - تعالى - على ما قالته المعتزلة -، لكان الله - تعالى - مقهوراً، والعبد قاهراً؛ وذلك محال؛ لما ثبت من كونه قادراً.

✓ والرابع: لو جاز أن يخلق الله - تعالى - خلقاً - على ما قالته المعتزلة - يفعل في ملكه ما لا يريد، لجاز أن يخلق الله شريكاً لنفسه⁽¹⁾، وهذه غاية الجهالة.

⊗ وأما المنقول: فالكتاب، والسنة، والإجماع:

أما الكتاب، فأيات:

- إحداها: قوله - تعالى -: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾⁽²⁾، يريد: وعملكم.

- وثانيها: قوله - تعالى -: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَئِنَّ اللَّهَ رَبِّي﴾⁽³⁾؛ ووجه الاستدلال منها: أن من المحال توارد النفي والإثبات على شيء واحد من جهة واحدة، فلم يبق إلا أن يكون المراد من الآية: "وما رميت اختراعاً؛ إذ رميت اكتساباً، ولكن الله رمى اختراعاً". وإذا تعددت الجهات انتفى التناقض.

ومن آيات الهدى، والضلال، والختم، والطبع، - وهي نصوص في إبطال مذاهب المخالفين - ما لا يحصى كثرة.

فأما آيات الهدى؛

(1) (ق) و(م): في ملكه.

(2) الصافات/ 96.

(3) الأنفال/ 17.

فمنها: قوله - تعالى -: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾⁽¹⁾، ومعناه: طلب الاستعانة من الله على العبادة والهداية، فلو لم يكن ذلك بيده، يتفضل به على من يشاء من خلقه، لم يكن لطلب الإعانة والهداية من الله فائدة.

وأما آيات الهدى والضلال، فمنها قوله - تعالى -: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَبِهِدْهُهُ الْمُهْتَدِىءُ ص: 202 [وَمَنْ يَضِلْ فَبِأُضِلْهُمْ الْخَسِرُونَ﴾⁽²⁾.

ومنها قوله - تعالى -: ﴿أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يَضِلْ اللَّهُ فَبِأَضِلْ تَجِدْ لَهُ سَبِيلًا﴾⁽³⁾.

ومنها قوله - تعالى -: ﴿بِمَنْ يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِيدْ أَنْ يَضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾⁽⁴⁾.

وأما آيات الطبع والختم، فمنها قوله - تعالى -: ﴿بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾⁽⁵⁾، وقوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾⁽⁶⁾، و[الآيات في]⁽⁷⁾ إضافة خلق الأعمال إلى الله - تعالى - لا تحصى كثرة.

وأما السنة، فأحاديث:

أحدها: قوله - ﷺ -: (ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن)⁽⁸⁾.

(1) الفاتحة/ 4.

(2) الأعراف/ 178.

(3) النساء/ 87.

(4) الأنعام/ 126.

(5) النساء/ 154.

(6) البقرة/ 6.

(7) سقطت من (ق) و(م).

(8) تقدم تخريجه: (انظر فهرس الأطراف الحديثية).

وثانيها: قوله - ﷺ -: (قلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن، إن شاء أقامه، وإن شاء أزاغه)⁽¹⁾.

⊗ وأما الإجماع: فهو أن الأمة قاطبة متفقون قبل ظهور البدع والأهواء على أن الله - تعالى - رَبُّ كُلِّ مَخْلُوقٍ، وَلَهُ كُلُّ مُحَدَّثٍ، وأنهم كانوا يرغبون إلى الله - تعالى - في أن يرزقهم الإيمان، وَيُجَنِّبَهُمُ الْكُفْرَ وَالطُّغْيَانَ.

وأما الرد على إمام الحرمين، فيما التزمه في آخر عمره، من أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها، فبكل ما تقدم من الأدلة، وإجماع الأمة على أنه لا خالق إلا الله - تعالى - .
وأما بطلان قول القاضي، في دعواه أن القدرة الحادثة تؤثر في حال الفعل، وإليه مال الأستاذ، وإن كان لا يقول بالأحوال، إلا أنه أثبت وجهها واعتبارا للفعل، تؤثر فيه القدرة الحادثة، هو أن يقال له:

إن صح تعلق القدرة والإرادة بالحال على تفردها، فيجب نسبة تلك الحال إلى الباري - تعالى -، وإلا فيبطل العموم الثابت له.

[وإن لم يصح كونها مقدورة على حيالها، فكيف ينسبها إلى القدرة الحادثة؟]⁽²⁾.

وبهذا أيضا يُرَدُّ على الأستاذ، بل هو أشد؛ إذ الاعتبار العقلي أبعد في النسبة من الحال.

انتهى الكلام في الفصل الأول.

(1) أخرجه ابن أبي عاصم في "السنة" عن سيرة بن فاكهة، رقم: 220 / 1 / 99، قال الألباني: «حديث صحيح، رجاله موثقون غير أبي مطيع الأطرابلسي، وهو صدوق له أوهام... والحديث قال الهيثمي في "المجمع": 211 / 7: "رواه الطبراني ورجاله ثقات"».

(2) سقطت من (ق) و(م).

الفصل الثاني:

في بيان جواز⁽¹⁾ إسناد جميع الكائنات إلى إرادة

الله - تعالى -

اعلم أن أهل السنة اتفقوا على جواز إسنادها إليه جملة من غير تفصيل، واختلفوا في جواز إسنادها إليه تفصيلاً:

فقال عبد الله بن سعيد: «لا يجوز أن يقال: "المعصية مرادة لله - تعالى -"؛ لأنه يُوهَّم أن تكون المعصية حَسَنَةً، وأن يكون الكفر والفسوق مأموراً به، غير منهي عنه، تخيلاً من أن الإرادة هي الأمر، وعند توقع الالتباس في الإطلاق. ويجب التوقف [فيه]⁽²⁾ على ورود الشرع به، ولم يَرِدْ به؛ وهذا كما يجوز أن يقال: "الله - تعالى - خالق كل شيء"، ولا يقال: "خالق القردة والخنزير"، وإن كانت من مخلوقاته»⁽³⁾.

وقال الشيخ أبو الحسن: «يجوز ذلك بتقييدات تُزيل الإبهام؛ كقوله: "إن الله أراد المعصية معصية لغيره"⁽⁴⁾، مذمومة قبيحة، منهاها عنها، معاقباً عليها»⁽⁵⁾.

ومن أئمتنا من فصل بين قوله: "إن الله يريد بالكافر الكفر"، وبين قوله: "يريد منه الكفر"، فأجاز الأول، ومنع من الثاني.

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «ولولا نظر⁽⁶⁾ المشيخة الذي لا يعدل بغيره، لقلت

(1) سقطت من (ق).

(2) لم ترد في الأصل، وأضيفت من: (ق) و(ر) و(م).

(3) عن كلام ابن كلاب هذا انظر: البغدادي، كتاب أصول الدين، ص: 145-146.

(4) (ق) و(م): بعبده.

(5) عن رأي الأشعري انظر: البغدادي، كتاب أصول الدين، ص: 146.

(6) (ق) و(م): نص.

بإطلاق ذلك؛ لأن الله - تعالى - يقول: ﴿وَمَنْ يَرِدَ آنَ يُضِلَّهُ﴾⁽¹⁾، وقوله: ﴿وَمَنْ يَرِدِ اللَّهَ يَتَنَتَّهُ﴾⁽²⁾، والفتنة: الكفر أو المعصية، وأيهما كان، فهو الحجة⁽³⁾.

فإن قيل: إذا قلتم: إن الله - تعالى - قضى بالكفر والمعاصي وقدرها، فهل توجبون علينا أن نرضى بقضاء الله وقدره؟

قلنا: الواجب⁽⁴⁾ أن نقول: "نرضى بقضاء الله وقدره [الذي أمرنا بالرضا به، ولا نرضى بقضاء الله وقدره]⁽⁵⁾ الذي نهانا عن الرضا به؛ كالكفر والمعاصي". وإنما وجب وجب هذا التفصيل؛ لأننا إن قلنا: "نرضى بقضائه وقدره الذي هو المعاصي"، خرجنا عن قول الأمة⁽⁶⁾؛ لأنهم أجمعوا على أن الرضا بالكفر والمعاصي لا يجوز.

وإن قلنا: "لا نرضى بقضاء الله وقدره"، خرجنا عن قولهم أيضاً؛ لأنهم متفقون على أن من لم / يرض بقضاء الله، فليس من الأمة؛ فوجب فيه ما ذكرنا [من التفصيل]⁽⁷⁾. [ص وقد جاء في التوراة: "من لم يرض بقضائي، ولم يصبر على بلائي، فليطلب ربا سواي"⁽⁸⁾].

(1) الأنعام / 126.

(2) المائدة / 43.

(3) ابن العربي، المتوسط، ص: 35.

(4) (ق): الجواب.

(5) ساقط من (ر).

(6) (ق): الأئمة.

(7) سقطت من (ق) و(م).

(8) مما عدا حديثا قدسيا قوله - تبارك وتعالى -: (من لم يرض بقضائي ويصبر على بلائي فليلتمس ربا سواي). رواه الطبراني في "الكبير": 320 / 22، وذكره الألباني في "ضعيف الجامع": رقم: 4053 و4054: 4 / 591: «ضعيف جداً» و«ضعيف».

احتج المعتزلة بقوله - تعالى -: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾⁽¹⁾، فلو كان الكفر مراداً لله [- تعالى -، لكان]⁽²⁾ مرضياً له.

والجواب عن هذه الآية من وجوه:

- أحدها: القول بموجب الآية بناء على أن لفظ الرضا، ليس يرادف لفظ الإرادة، بل لفظ الرضا خلق الثواب والإحسان إلى من فعل الفعل الذي وقع موقع⁽³⁾ الرضا، وعلى هذا تقول: "الله - تعالى - لا يرضى لعباده الكفر"؛ أي لا يخلق الثواب على الكفر، ولا يريد وجوده، ولا يثيب عليه، ولا يقبله من عباده.

- وثانيها: أنا وإن سلمنا أن الرضا يرجع إلى الإرادة، إلا أنه ليس هو مطلق الإرادة، بل إرادة مخصوصة، وهي إرادة الثواب والإنعام.

- وثالثها: أن المراد بلفظ "العباد"، عباد⁽⁴⁾ مخصوصون، مشرّفون بالإضافة إلى الله - تعالى -. ويكون معناها على هذا: ولا يرضى لعباده المؤمنين الكفر.

- ورابعها: أن الآية يحتمل أن يكون معناها: ولا يرضى لعباده الكفر أن يكون ديناً لهم وشرعاً مثاباً عليه، ولم يرض كونه كذلك لجميع العباد.

قالوا: "فإن ضيقَ عليكم مضيُّ الكلام، وقال: لا بد أن تقولوا: إن المعصية: إما مرادة لله - تعالى - أو غير مرادة⁽⁵⁾، فإن قلتم: هي مرادة، لزمكم أن تقولوا: هي حسنة مرضية كما⁽⁶⁾ كانت مرادة، وإن قلتم: هي غير مرادة، فقد سلّمتم مذهب المعتزلة".

(1) سورة الزمر آية 8

(2) ساقط من الأصل.

(3) سقطت من (ق).

(4) سقطت من (ر).

(5) زاد (ق): له.

(6) (ر): لما.

قلنا له في الجواب: إنك تُلزمنا ما ليس بمذهب لنا؛ فإن أحدا لم يرض بإطلاق القول فيه على ما وقعت المطالبة به.

ثم نلزمهم ما هو أشنع منه؛ وهو: أنا نقول لهم: "الله - تعالى - هل أراد المعصية قبيحة مذمومة، أم أرادها حسنة⁽¹⁾؟".

[فإن قالوا: "إنه يريد بها حسنة"، لزمهم أن يقولوا: "إنه أرادها قبيحة مذمومة"⁽²⁾، فينقلب عليهم السؤال، فجوابهم هو جوابنا.

فائدة: في الرضا بالقضاء، وعدم الرضا بالقضاء

قال الشهاب القرافي: «اعلم أن كثيرا من الناس يلتبس عليهم الفرق بينهما، فلا يفرق بين السخط [بالقضاء، وعدم]⁽³⁾ الرضا به، والسخط بالمقضي وعدم الرضا به.

اعلم أن السخط بالقضاء حرام إجماعا. والرضا بالقضاء واجب إجماعا، بخلاف المقضي. والفرق بين القضاء والمقضي، والقدر والمقدور؛ أن الإنسان إذا ابتلي بمرض، فتألم من المرض بمقتضى طبعه، فهذا ليس عدم رضا بالقضاء، بل عدم رضا بالمقضي.

فإن قال: أي شيء عملت حتى أصابني هذا وصادفني، وما كنت استأهل هذا؟! فهذا عدم رضا بالقضاء.

فنحن مأمورون بالرضا بالقضاء، ولا نتعرض لجهة ربنا، إلا بالإجلال والتعظيم، ولا نتعرض عليه في ملكه. فالمقضي والمقدور أثر القضاء والقدر، والواجب الرضا بالقضاء فقط. وأما المقضي، فقد يكون الرضا به واجبا؛ كالإيمان والواجبات إذا

(1) زاد في (ق) و(م): مرضية.

(2) سقط ما بين المعقوفتين من (ق) و(م).

(3) سقطت من (ق) و(م).

قدرها الله - تعالى - للإنسان، وقد يكون مندوبا في المندوبات، وحراما في المحرمات، والرضا بالكفر كفر، ومباحا في المباحات.

وأما بالقضاء، فواجب على الإطلاق من غير تفصيل؛ فمن قضى عليه بالمعصية والكفر، فالواجب عليه أن يلاحظ جهة المعصية والكفر، فيكرههما. وأما قدرة الله فيهما، فالرضا ليس إلا، ومتى سَخِطَهُ⁽¹⁾ وسَفَّهَ الربوبية في ذلك كان معصية وكفرا منضمما إلى معصية، وكفره على حسب حاله في ذلك. فتأمل هذه الفروق⁽²⁾.

قوله: «ومن الجائزات خلق الأعمال»:

هذا منه إشارة إلى المعتزلة الذين يقولون: "إن العبد يخلق أفعاله، وإذا كانت مخلوقة له، استحال أن تكون مخلوقة لله - تعالى -".⁽³⁾ فلذلك قال: «ومن الجائزات خلق الأعمال»؛ أي ومما يجوز على الله - تعالى - خلق الأعمال، الكائنة في محل العباد، ص: 204] والأعمال هنا كناية عن الأفعال المأمور بها، أو⁽⁴⁾ المنهي عنها / .

قوله: «فلا يجب عليه - تعالى - فعل»:

هذا أيضا إشارة منه إلى من أوجب على الله - تعالى - أفعالا، وحظر عليه أفعالا، وأوجب عليه مراعاة المصالح الدينية، وغلا بعضهم، فأوجب عليه مراعاة المصالح الدنيوية، وحكموا عليه بما يحكم به على العباد، وهو مناف لقوله - تعالى -: ﴿لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾⁽⁵⁾.

(1) سَخِطَهُ وَسَخِطَ عَلَيْهِ، سَخِطَهُ سَخَطًا، وَسَخِطًا: كَرِهَهُ، وَغَضِبَ عَلَيْهِ، وَلَمْ يَرْضَهُ.

(2) انظر: القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق: 228 / 4.

(3) زاد في (ق): أي.

(4) في غير الأصل: الواو بدل أو.

(5) سورة الأنبياء آية 23.

وقد أوجبوا على الله - تعالى - قبول توبة من تاب، والجزاء على الأعمال، كما يجب للأجير أجرته على من استأجره، ويجب عليه أيضا كمال عقل من أراد تكليفه، وإقداره، وإزاحة العلل عنه التي تمنعه من أداء ما كُلف به. فعلى هذا يكون الطلب للخلق بجميع ذلك حقا واجبا عليه، حتى لو أخل به كانت لهم خصومة ومطالبة بما هو حق لهم عليه. فلاجل هذا قال النبي - ﷺ -: (القدرية خصماء الله في القدر)⁽¹⁾.

ومذهب أهل السنة أن الله - تعالى - لا يجب عليه شيء.

والدليل على ذلك: أنه لو وجب عليه، لا يخلو: إما أن يجب وجوبا عقليا، أو شرعيا. فإن وجب وجوبا عقليا، كان لا أول له؛ إذ لا معنى للواجب العقلي، إلا أنه لا أول له، وليس في العقل واجب الوجود إلا الله - تعالى - وصفاته.

وإن قالوا بذلك صيروا الواجب على الله قديما، وفي ذلك إلحاق الحادث بالقديم، وهو تهافت.

وإن كان واجبا شرعيا فهو محال من وجهين:

- أحدهما: أن الواجب الشرعي يستدعي موجبا يجب بأمره، ويتعالى الله أن يكون مأمورا.

(1) ذكره الشهرستاني في "الملل والنحل": 1/ 43. لم أقف عليه بهذا اللفظ في كتب الحديث. وما هو قريب منه حديث: (إذا كان يوم القيامة نادى مناد: ألا ليقيم خصماء الله، وهم القدرية). قال الألباني: «ضعيف، أخرجه ابن أبي عاصم في "السنة"، ص: 336، والطبراني في "المعجم الأوسط": رقم: 6510: 6/ 317، من طريق بقية: حدثنا حبيب بن عمر عن أبيه عن ابن عمر عن أبيه: قال رسول الله - ﷺ -: فذكره. قلت: وهذا إسناد ضعيف، حبيب بن عمر - وهو الأنصاري -؛ قال الدارقطني: "مجهول". قلت: وأبوه عمر الأنصاري لم أعرفه. والحديث في "المجمع": 7/ 206، من رواية الطبراني في "الأوسط" وقال الهيثمي: "وبقية مدلس، وحبيب بن عمرو - كذا - مجهول". قلت: بقية قد صرح بالتحديث فبرئت ذمته منه، فالعلة من شيخه». سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، رقم: 2582: 92/6.

- والثاني: أنه لو كان ترقب⁽¹⁾ في أمره خوف العقاب، إذن تركه. والله - تعالى - ينتزه عن ذلك.

وإذا بطل أن يجب بالإيجاب⁽²⁾ العقلي والشرعي، لم يكن للإيجاب معنى مفهوم⁽³⁾.

قوله: «ولا يتحتم عليه ثواب»:

هذا أيضا إشارة إلى من يقول من القدريّة: "إن العبد إذا فعل الطاعات، وجب على الله - تعالى - أن يثيبه حتما، وديناً لازماً، وإذا فعل المعاصي⁽⁴⁾ أن يعاقبه، ويحبط عمله، وانحتم الوجوب".

يقال: حتمت عليه الشيء: أوجبته، والحتم أيضا: القضاء.

قوله: «فالثواب منه فضل، والعقاب منه عدل»:

اعلم أن «الثواب» هو «إيصال النفع إلى المكلف على طريق الجزاء».

و«العقاب» هو «إيصال الألم إلى المكلف على طريق الجزاء». وهذا أيضا أتى به على الجواز، ذكره في مقابلة القول بالوجوب.

وقوله: «عدل»؛ قال علماءنا: «العدل» ضد الجور، ورجل "عادل": إذا كان مستقيم الطريقة. و"العادل" هو الذي لا يميل به الهوى، ولا يجور في الحكم، والجائر عكسه.

وقيل: «العادل» هو «من تصرف في ملكه، والجائر من تصرف في غير ملكه».

(1) (ق): لترقب: (ر): توقف، (م): يترقب.

(2) في الأصل: بالإيجاد؟؟.

(3) في الأصل وغيره: مفهوما.

(4) زاد في (ر): وجب.

واختلف العلماء في معنى العدل على ثلاثة أقوال:

- الأول: قالوا: «العدل فعل ما للفاعل أن يفعله».

- والثاني: «أن العدل هو كل فعل وقع من الفاعل لم يتعد فيه أمر أمر، ولا نهى ناه».

- والثالث: «العدل ما فعله له الفاعل، وكان مالكا⁽¹⁾ لفعله».

والعبارة الأولى أوجز وأحق بالبيان؛ لأنها تعمّ القديم والحادث.

قال ابن العربي: «العدل اسم من أسماء الله - تعالى - لم يرَد في القرآن، لكن وَرَدَ في حديث أبي هريرة⁽²⁾»⁽³⁾.

واختلف العلماء في وجه تسمية الباري - تعالى - بـ "العدل":

فمنهم من قال: «معناه: ذو العدل».

ومنهم من قال: «إنه اسم للفاعل، سمي به الفعل؛ كقولهم خصم، وزور، وضيع».

واعلم أنك إذا عرفت أن الباري - تعالى - موصوف بالعدل، فله أن يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾⁽⁴⁾، فلو عذب الخلق أجمعين من نبيء مرسل، وملك مقرب، وعبد صالح؛ كتعذيبه للكفار والعصاة، لكان ذلك عدلا منه. كما لو أنعم على الخلق أجمعين في جنانه، لكان ذلك فضلا منه. فعذابه للجميع عدل، ورحمته للجميع فضل، وتنويعه لهم فرقتين: فريق في الجنة، وفريق في

(1) في الأصل: ملكا.

(2) تقدمت الإشارة إليه في الأسماء الحسنى: (انظر: فهرس الأطراف الحديثية).

(3) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 2/ 286.

(4) الأنبياء/ 23.

السعير؛ [أحده فضل، والآخر عدل]⁽¹⁾. وعن هذا قال علماءنا: «ونعوذ بالله من عدله، ونسأله من فضله، ونرغب إليه في أفضل وجهي حِكْمَتِهِ».

[ص: 205] قوله: «﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾»⁽²⁾: / هذه الآية هي عمدة أهل السنة في هذا الباب.

واعلم أن هذا الباب⁽³⁾ تعارضت فيه الأدلة، وقد استدل الخصوم فيها من القرآن بعشرة أوجه على أن العبد يخلق أفعاله. وقد استدلوا بالسنة، والإجماع أيضا على ذلك: فأما الإمام فخر الدين، فرأى⁽⁴⁾ أن الأدلة متعارضة، والإشكالات واردة، ثم قال: «فإن قيل: هَبْ أن الإشكال لازم على الجميع، فما الحيلة لنا ولَهُمْ في دَفْعِهِ؟

قلنا في الجواب: الحيلة في ذلك ترك الحيلة، والاعتراف بأنه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وأنه «﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾»⁽⁵⁾.

انتهى الكلام في الأصل الثاني من الأصول المذكورة⁽⁶⁾.

(1) كلمة غير واضحة في النسخ وما أثبتنا هو الصواب من (ر).

(2) الأنبياء/ 23.

(3) في (ق) و(م): هذه المسألة.

(4) (ر): أي.

(5) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 232.

(6) زاد (م): وأفضت النوبة إلى القاعدة الرابعة، وهي الأصل الرابع من الأصول.

المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية

لأبي الحسن علي بن عبد الرحمن اليفرنجي الصنهاجي

(ت 734 هـ / 1334 م)

تقديم وتحقيق:
د. جمال علّال البختي

المجلد الثالث

[باب:]

جواز ابتعاث الرسل⁽¹⁾

قوله: «ومن الجائزات ابتعاث الرسل، وتأبيدهم بالمعجزات، ولها شرائط،

منها:

- أن تكون فعلا لله.
- خارقة للعادة.
- وأن يقع التحدي بها.
- وأن تكون موافقة للدعوى.
- وأن يعجز المتحدون عن المعارضة والإتيان بمثلها.
- ومن أحكام الأنبياء - عليهم السلام - وجوب العصمة عما يناقض مدلول المعجزة عقلا، وعما سوى ذلك من الكبائر إجماعا.
- وقد تحدى سيد الأولين والآخرين محمد - ﷺ - بضروب من المعجزات منها:
- القرآن العظيم.
- وانشقاق القمر.
- ونطق العجماء.
- وتكثير القليل.
- ونبع الماء بين أصابعه - ﷺ -

(1) هكذا جاء هذا العنوان في (م).

- وإنباؤه عن الغيوب التي لا يتوصل إليها إلا بالوحي؛ إذ ظهرت موافقة لدعواه، وامتنعت المعارضة عن الخلائق أجمعين.

وكل ذلك معلوم ضرورة»

قال الشارح - غفر الله له -: هذه قاعدة النبوات، ويشتمل الكلام فيها على خمسة فصول:

- الفصل الأول: معنى الرسالة والنبوة.
 - الثاني: في حكم البعثة عقلا.
 - الثالث: في حقيقة المعجزة وما يتعلق بها من الأحكام.
 - الرابع: في عصمة الأنبياء - عليهم السلام -.
 - الخامس: في إثبات نبوة نبينا محمد - ﷺ -.
- وكلام أبي عمرو يتضمن أربعة فصول من هذه الفصول، على ما يأتي التنبيه عليه في موضعه - إن شاء الله تعالى -.

فأما:

الفصل الأول: [معنى الرسالة والنبوة]

فالكلام فيه في مسألتين:

المسألة الأولى:

في حقيقة الرسالة لغة وشرعا

فأما مدلولها لغة؛ ف«الرسالة» مأخوذة من المتابعة؛ يقال: [«لبن رسل»؛ إذا تابع

درّه⁽¹⁾ [2]. ويقال لمن كان على حالة حسنة، فأراد مفارقتها: "على رِسْلِكَ"؛ أي تابع ما كنت عليه. ومنه: "جاء الناس أرسالا"؛ إذا اتبع بعضهم بعضا.

وأما مدلولها شرعا، فيستدعي ذلك معرفة "الرسول"، و"المرسل"، و"المرسل إليه"، و"المرسل به"، و"الإرسال".

فأما «الرسول»: فاختلفت عبارات العلماء فيه⁽³⁾:

- فمنهم من قال: «الرسول من أُمِرَ بالتبليغ عن الله - تعالى - ووجب له الاتباع».
- ومنهم من قال: «هو من أتى بشرع على الابتداء»، أو «من أتى بنسخ بعض الأحكام من شرع متقدّم». ويطلق أيضا على: «من أتى بتأكيد شرع متقدّم، والحث عليه، ودعا إلى إحيائه».

- وقيل: «هو المتحمّل بالرسالة إلى الأمة».

وأما «المرسل»، فهو: «من له الرسالة، وهو الشارع».

وأما «المرسل إليه»، فهو من أُرْسِلَ إليه الرسول، وهو «العباد المكلفون».

وأما «المرسل به»، فهي «الرسالة».

و«الرسالة» هي «قول الله - تعالى - لمن اصطفاه من عباده: "أرسلتك وبعثتك، فبلغ عني"».

وقيل: «الرسالة» هي «إيصال خطاب الله إلى الرسول».

(1) بياض في (ق).

(2) ساقط من (م).

(3) في غير الأصل: في معناه.

وأما «الإرسال»؛ فهو «تحمل بالرسالة».

المسألة الثانية:

في النبوة

والكلام فيها في مدلولها لغة واصطلاحاً.

فأما مدلولها لغة، فالنبوة على وجهين: مهموزة، وغير مهموزة.

فأما في لغة من همز، فهي مأخوذة من النبأ، وهو الخبر. وقد لا تهمز⁽¹⁾ على هذا التأويل⁽²⁾ - تسهيلاً. والمعنى: أن الله أطلعه على غيبه، وأعلمه أنه نبيه، فيكون نبيه: منبأ؛ فعيل بمعنى مفعول، أو يكون مخبراً عما بعثه الله به، ومنبأ بما أطلعه الله - تعالى - ن: [206] عليه. ويكون فعيلًا بمعنى: / فاعل.

وأما في لغة من لم يهمز، فهي مأخوذة من النبوة، وهي ما ارتفع من الأرض، ومنه قولهم: "نبا الشيء عن الشيء"؛ إذا ارتفع عنه، ويكون معناه: أن له عند الله رتبة شريفة، ومكانة نبهية منيفة⁽⁴⁾، فالوصفان في حقه مؤتلفان.

وأما مدلول «النبوة» في الاصطلاح، فلهم فيها تعريفات:

- الأول: «أن النبي هو المخبر عن الله - تعالى -، المؤيد بالمعجز⁽⁵⁾ الدال على صدقه».

- والثاني: «أن النبي من يعلم كونه نبياً، والنبوة علمه بنبوته».

(1) (ر): ينهمز.

(2) (ر): القول.

(3) زاد في (ر): وقيل.

(4) سقطت من (م).

(5) (ق) و(م): بالمعجزات.

- والثالث: «أن النبي هو العالم بربه، والنبوة علمه بربه».

- والرابع: «أن النبوة سفارة العبد⁽¹⁾ بين الله - تعالى - وبين الخلق».

قال سيف الدين: «والحق ما ذهب⁽²⁾ إليه الأشاعرة من أن النبوة ليست راجعة إلى ذات النبي، ولا إلى عَرَض من أعراضه المكتسبة، ولا إلى علمه بربه، بل هي موهوبة من الله، ونعمة منه على عبده، وهي خَلْقُهُ متأهلاً للرسالة والنبوة؛ وحاصلها أنها راجعة إلى قول الله - تعالى - لمن اصطفاه من عباده: "قد نبأتك، وجعلتك رسولي إلى من أريد"⁽³⁾».

(1) سقطت الكلمة من (ر).

(2) (م): ذهبت.

(3) الأمدي، أبقار الأفكار: 4 / 12-13.

[الفصل الثاني:

في حكم البعثة عقلا]

قوله: «ومن الجائزات ابتعاث⁽¹⁾ الرسل»:

هذا هو الفصل الثاني من الفصول الخمسة⁽²⁾، ويشتمل الكلام فيه على ثلاث

مسائل:

المسألة الأولى:

في معنى الابتعاث لغة واصطلاحاً

فأما معناه لغة، فقال في «مختصر العين»⁽³⁾: «البعث: الإرسال»⁽⁴⁾، قال - تعالى -: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾⁽⁵⁾. والبعث الإرسال، وبعثته من نومه، فانبعث. ويقال: "بعث، وانبعث" بمعنى واحد؛ كما يقال: "كسب، واكتسب" بمعنى واحد.

وقال غيره: «"البعث": الإثارة، يقال: "بعث الشيء من مكانه؛ إذا أثاره، ومنه: بعث الموتى».

وأما مدلوله في الاصطلاح: «هو عبارة عن تكليف الرسل بتبليغ الأحكام الشرعية».

(1) (م): انبعاث.

(2) سقطت من (ر).

(3) في الأصل: الغير؟؟!

(4) الزبيدي، مختصر العين، تح: عبد العزيز الحميد، ص: 187.

(5) الجمعة/ 2.

وقيل: «هو تحريك الشيء بعد سكونه في إزعاج واستعجال، والبارئ - تعالى - هو الذي يحرك الرسل لدعاء الخلق إلى اتباعهم».

المسألة الثانية:

في حكم البعثة

اعلم أن المتكلمين اختلفوا في البعثة:

- فالذي ذهب إليه أهل السنة أنها جائزة.

- وذهب الفلاسفة إلى أنها واجبة عقلا.

- [وذهبت البراهمة والصابئة والتناسخية إلى أنها ممتنعة عقلا]⁽¹⁾.

وأما المعتزلة، فمنهم من قال بوجوب البعثة مطلقا.

ومنهم من فصل وقال: «إذا علم الله أنه لو بعث رسولا إلى أمة من الأمم آمنوا به، كان الإرسال واجبا عقلا، لما فيه من الاستصلاح. وإن علم أنهم لا يؤمنون به، فالإرسال إليهم يكون حسنا غير واجب».

ومنهم من فصل بين أن تكون شريعة المتقدم مندرسة أو غير مندرسة؛ فجوز في الأول، ومنع في الثاني.

احتج أهل السنة على الجواز العقلي بأن قالوا: «لا معنى للرسالة غير قول الله - تعالى - لمن اصطفاه من عباده: "أرسلتك، فبلغ عني!"، ولا يخفى جواز ذلك عقلا، ولهذا فإننا لو فرضنا وقوع ذلك أو عدمه، لم يلزم منه محال لذاته، ولا معنى للجواز إلا ذلك».

(1) هذا السطر ساقط من (م): .

واستدل بعض العلماء على الجواز بأن قال: إن الله - تعالى - أن يفعل في عباده ما يشاء لعموم قدرته، واطراد حكمته، ومن جملة ذلك إرسال الرسل بالمشروعات، والتكليف بالعبادات.

وإذا ثبت الجواز، بطل كونها واجبة بالعقل، أو ممتنعة بالعقل.

المسألة الثالثة:

في فوائد البعثة

اعلم أن الأشياء قسمان: منها ما يستقل العقل بإدراكه، ومنها ما لا يستقل به.

❖ والأول: كعلمنا بافتقار العالم إلى صانع حكيم، وفائدة بعثة الرسل في هذا النوع تأكيد لدليل العقل بدليل النقل، وقطع عذر المكلف من كل الوجوه على ما قال - تعالى -: ﴿لَيْتَلاً يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾⁽¹⁾.

والعلماء ذكروا وجوها ثلاثة في تلك⁽²⁾ الحجة:

- أحدها: أن يقولوا: إن كان الله - تعالى - كلفنا بالعبادة، فقد كان يجب أن يبين لنا العبادة التي يريدنا منها، ما هي؟ وكم هي؟ وكيف هي؟ فإنه وإن كان وجب [ص: 207] أصل/ الطاعة في العقل، لكن كيفيتها غير معلومة لنا. فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر، فإنه إذا بينوا الشرائع، زالت أعذارهم.

- وثانيها: أن يقولوا: "إنك ركبنا تركيب سهو وغفلة، وسلطت علينا الهوى والشهوة، فهلا أمددتنا"⁽³⁾ يا إلهنا بمن إذا سهونا نبهنا، وإذا مال بنا الهوى منعنا،

(1) النساء/ 165.

(2) في الأصل: ذلك؟.

(3) (ر): أمرتنا.

ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا وهوانا، كان ذلك إغراء⁽¹⁾ لنا على تلك القبائح".

- وثالثها: أن يقولوا: "هَبْ أنا بعقولنا علمنا حسن الإيمان وقبح الكفران، ولكن لا نعلم بعقولنا أن من فعل القبيح عذبت⁽²⁾، ومن فعل الحسن أثبتته، لاسيما وكنا نعلم أن لنا في فعل القبيح لذة ليس لك فيها مضرة".

فلا جرم لم يكن وجود⁽³⁾ العلم بالحسن والقبح داعيا ولا⁽⁴⁾ وازعا⁽⁵⁾، أما بعد البعثة فتندفع هذه الآثار⁽⁶⁾، وتكون البعثة قطعاً لعذر المعاندين من هذه الوجوه.

⊕ وأما فائدة البعثة فيما لا يستقل العقل بإدراكه: فقد ذكروا فيه وجوها:

- أحدها: أن المكلف يبقى خائفاً، فيقول: "لو اشتغلت بالطاعات [كنت]⁽⁷⁾ متصرفاً في ملك الله - تعالى - بغير إذنه. ولو لم نشتغل بها، فربما عُدِّبت"، فيبقى في الخوف على التقديرين. وعند البعثة، يزول هذا الخوف.

- وثانيها: أنه ليس كل ما كان قبيحاً عندنا كان قبيحاً في نفسه؛ فإن النظر إلى وجه العجوز قبيح، وإلى وجه الحسن⁽⁸⁾ حسن، وليس كذلك في الشرع.

(1) (ق): إقراراً.

(2) (ر): أدبته.

(3) (ر): مجرد.

(4) (ر): ولكن.

(5) (ق): وارعا.

(6) (ق): الإشارة.

(7) في الأصل: كيف.

(8) (ق): الحسناء.

- وثالثها: أن الأشياء المخلوقة في الأرض منها غذاء ودواء، ومنها سم. والتجربة لا تفي⁽¹⁾ بمعرفتها إلا بعد طول، ومع ذلك [ففيها]⁽²⁾ خطر على الأكثر. وفي البعثة فائدة معرفة طبائعها، ومنافعها، ومفاسدها من غير ضرر ولا خطر.

- ورابعها: أن الإنسان بطبعه يريد الاجتماع، وهو مظنة التنازع، والتنازع يفضي إلى القتال⁽³⁾. فلا بد من شريعة تكون مرغبة في الطاعات، وزاجرة عن السيئات.

- وخامسها: لو فرض كيفية العبادة إلى الخلق، فربما تأتي كل طائفة بوضع خاص، ويتعصبون لذلك، ويفضي إلى الفتن. أما وضع الشريعة فلا يتأتى ذلك فيه.

- وسادسها: أن العقول متفاوتة، والكمال نادر، والأسرار الإلهية عزيزة، فلا بد من بعثة الأنبياء، وإنزال الكتب عليهم؛ إيصالا لكل مستعد إلى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه.

- وسابعها: الهداية إلى الصناعات [النافعة]⁽⁴⁾، قال - تعالى - في داود - **﴿الْبَنِينَ﴾** -: **﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِيُخْصِنَكُمْ﴾**⁽⁵⁾. ولا شك أن الحاجة إلى الصناعة أشد من غيرها، فوجب بعثة الأنبياء لتعليمها.

- وثامنها: أنه لا بد في المعيشة من علمي: الأخلاق، والسياسة، فلا بد من البعثة لتعليمها، ولهذا قال الله - تعالى - لنبيه - **﴿يُنذِرُ﴾** -: **﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾**⁽⁶⁾.

(1) (م): تحكم.

(2) في الأصل: ففي؟؟.

(3) (م): والتنازع مظنة القتال؛ لأنه يفضي إلى الخصام؟؟؟.

(4) سقطت من الأصل، وأثبت من (ق) و(ر).

(5) الأنبياء/ 79.

(6) الأعراف/ 199.

- وتاسعها: أن كل جنس من الأجناس تحته أنواع، ولا بد أن يكون في تلك الأنواع نوع واحد هو أكملها⁽¹⁾، وكذلك الأنواع بالنسبة إلى الأصناف، [والأصناف بالنسبة إلى الأشخاص، والأشخاص بالنسبة إلى الأعضاء، والأعضاء رئيسها: القلب، وخليفته: الدماغ، ومنه تثبت⁽²⁾ القوى على سائر البدن]⁽³⁾. فهكذا الإنسان، لا بد فيه [من]⁽⁴⁾ رئيس، والرئيس إما أن يكون حكمه على الظاهر فقط؛ وهو السلطان، أو على الباطن؛ وهو العالم، أو عليهما جميعاً؛ وهو النبي، [أو من يقوم مقامه. فالنبي]⁽⁵⁾ يكون كالقلب في العالم، وخليفته كالدماغ، وهو أن القوى المذكورة إنما تفيض من الدماغ على الأعضاء، فكذا قوة البيان والعلم إنما تفيض بواسطة خليفة على جميع أهل العالم. فهذه فوائد البعثة.

قوله: «ومن الجائزات ابتعاث الرسل»:

الجائزات جمع جائز، وقد تقدّم أن الجائز هو «الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا فرض عدمه محال لذاته».

قوله: «ابتعاث الرسل»:

قد تقدم الكلام على "الابتعاث".

و«الرسل»؛ جمع رسول، والرسول/ هو من أمر بتبليغ الأحكام عن الله - تعالى -، [ص: 208] ووجب له الاتباع.

(1) (ر): أسفلها.

(2) في غير الأصل: تثبت، وفي (ر): تمت.

(3) الموجود بين معقوفتين سقط من (ق).

(4) ساقط من الأصل.

(5) سقطت من (ق).

انظر لأي شيء عبّر هنا بالرسل، وقال بعد هذا: «ومن أحكام الأنبياء - عليهم السلام-»؛ فعبر بالأنبياء، ولم يعبر بالرسل؟

وأجيب عنه من وجهين:

- أحدهما: أنه يحتمل أن يكون من مذهبه أن الرسالة والنبوة بمعنى واحد؛ [وهذه المسألة قد اختلف العلماء فيها على قولين:

- أحدهما: أن الرسالة والنبوة بمعنى واحد]⁽¹⁾.

- والثاني: أنهما متباينان من وجه، مجتمعان من وجه؛ إذ قد اجتمعا في النبوة التي هي الاطلاع على الغيب، واختلفا في زيادة الرسالة للرسول؛ وهي الأمر بالإندار.

- والوجه الثاني: أنه عبر في البعثة بالرسالة، وهي أخص من النبوة، ويلزم من وجود الأخص وجود الأعم، وعبر في باب العصمة بالنبوة، وهي أعم من الرسالة. والقاعدة أن كل ما ثبت للأعم من الأوصاف، فهو ثابت للأخص، وليس كل ما ثبت للأخص ثبت للأعم، وقد ثبتت العصمة للأنبياء، فيلزم ثبوتها للرسل؛ فلاجل هذا عبر بالرسالة في باب البعثة، وعبر بالنبوة في باب العصمة، ليجمع بين المعنيين في الذكر، فذكر في كل باب ما يناسبه من المعنى، والله اعلم.

قوله: «وتأييدهم بالمعجزات»:

«التأييد»: التقوية، يقال: "آد يئيد أيدا"⁽²⁾، قوي واشتد. ويقال: "أيدته تأيدا"؛ أي

قويته.

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) في الأصل: "أيدته أيدا"؟؟

[الفصل الثالث: في معنى المعجزة]

وقوله: «بالمعجزات»؛ جمع معجزة.

هذا هو الفصل الثالث من الفصول الخمسة المذكورة في معنى المعجزة⁽¹⁾، وما يتعلق بها من الأحكام، ويشتمل الكلام فيها وعلى ما يضاهاها على عشرة مسائل:

- المسألة الأولى: في مدلول المعجزة لغة واصطلاحاً.
- والثانية: في أقسامها.
- والثالثة: في أركانها.
- والرابعة: في شروطها.
- والخامسة: في وجه دلالتها على صدق الرسول.
- والسادسة: هل يجوز وقوعها على أيدي الكذابين أم لا.
- والسابعة: في الكرامة.
- والثامنة: في السحر.
- والتاسعة: في الكهانة.
- والعاشرة: في إثبات الجن والشياطين.

المسألة الأولى:

في مدلولها لغة واصطلاحاً

فأما مدلولها لغة، فقال صاحب «التذكرة»: «المعجزة مأخوذة من الإعجاز؛ وهي مصدر أعجز، يعجز، إعجازاً، واسم الفاعل منه: معجز؛ وهي عبارة جارية على⁽²⁾

(1) (م): النبوة.

(2) (ق) و(ر): جائزة في.

التجوّز؛ فإن "المُعْجَز": "فاعل العَجْز"، و"المُعْجَزَة" غير فاعلة العجز، وإنما المراد بذلك أن "الخلائق يمتنع عليهم معارضتها، كما يمتنع عليهم اكتسابها عند قيام العجز بهم".

ثم في تسمية المتحدّين بها: "عَجَزَة" مجاز آخر؛ لأن "العاجز": "من قام به العجز، وكان مقارنا للفعل المعجوز عنه"، ولو كان الاسم جاريا عليها حقيقة، وتسمية من امتنع عليه الفعل عاجزا حقيقة، لكانت المعجزة قد فعلت فيه عجزا كان به عاجزا، وكانت المعارضة قائمة به، وهو عاجز عنها؛ لأن⁽¹⁾ من ضرورة ثبوت العجز، مقارنة الفعل المعجوز عنه. ولما كان الأمر بخلاف ذلك، علّم منه صحّة ما بيّناه؛ وهو أن المعجز حقيقة هو "فاعل العجز"، وهو الله - تعالى -، وأن إطلاق العجز على انتفاء القدرة، مجاز.

وقال سيف الدين: «"المعجز" مأخوذ من العجز. وفي الحقيقة إنما يطلق على الله - تعالى -؛ لكونه خالق العجز، وتسمية الفعل الخارق للعادة "معجزا"؛ إنما هو بطريق المجاز؛ حيث ظهر تعذر المعارضة من المبعوث إليهم عند ظهوره، وإن لم يكن هو الموجب لذلك العجز؛ تسمية للشيء بما يدانيه؛ وهو منه بسبب»⁽²⁾.

وقال أبو إسحاق بن دهاق: «واعلم أن الفرق بين كون العبد عاجزا على الحقيقة، وبين كونه عاجزا مجازا حتى يقطع⁽³⁾ بأن العاجز على الحقيقة عاجز بعجز قائم به يتعلق بالمعجوز عنه، والمعجوز عنه إنما يكون من مقدورات العبد، ومقدوره⁽⁴⁾ يكون في محل قدرته. فيجب على هذا الأصل أن يكون المعجوز عنه في محل العجز، ومن قواعد

(1) (ر): إلا من .

(2) الأمدي، غاية المرام، ص: 333.

(3) (م): يقع.

(4) (ق): ومقدورات.

المقدور للعبد أن يقارن القدرة من غير تقدّم ولا تأخر. [وإذا كان كذلك، فينبغي أن يكون العجز مع المعجوز عنه من غير تقدّم ولا تأخر]⁽¹⁾. فلو عجز المتحدّون عن المعارضة، / لُوْجِدَت المعارضة منهم⁽²⁾، والعجز متعلّق بها، وتسمية المتحدّين [ص: 209] عاجزين؛ إنما هو على سبيل المجاز.

هذا إن كان الذي وقع عليه⁽³⁾ الإعجاز من مقدور البشر، وأما إن كان مما لا تتعلّق به قدرة العبد، فلا يجوز أن يتعلّق العجز به، كما لا يجوز تعلّق القدرة به؛ فإن العجز إنما يتعلّق بما تتعلّق القدرة به على [البدل؛ إذ]⁽⁴⁾ لا واسطة بين القدرة والمعجزة.

ووجه تسمية الآية معجزة مجازاً، هو أن العرب قد تسمي الشيء باسم ما كان من سببه. ولما كانت الآية التي تحدى بها الرسول يمتنع على غيره أن يأتي بها على حكم المعارضة، سمّيت: "معجزة"، وعلى الحقيقة المعجزة هو الله - تعالى -؛ بأن يخلق عجزاً يكون المحل به عاجزاً، فنقول: "الله - تعالى - أعجزه"، كما نقول: "أعلمه"⁽⁵⁾.

وأما مدلولها في الاصطلاح، فللعلماء فيه تعريفات:

- الأول: قال الإمام فخر الدين: «المعجز أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي، [مع عدم المعارض]».

قال: «وإنما قلنا: «أمر»؛ لأن المعجز قد يكون إتياناً⁽⁶⁾ لا بالمعتاد، وقد يكون منعاً من المعتاد.

(1) ساقط من الأصل و(ر).

(2) (م): بينهم.

(3) (ق) و(ر): به.

(4) (ر): على القول أنه؟؟؟.

(5) أبو إسحاق بن دهاق، شرح الإرشاد: 73 / 4.

(6) (م): إثباتاً؟؟؟!

وقولنا: «مقرون بالتحدي»⁽¹⁾، لئلا يتخذ الكاذب⁽²⁾ معجزة⁽³⁾ من مضى حجة⁽⁴⁾ لنفسه، وليتميز عن الكرامة، والإرهاص.
 وقولنا: «مع عدم المعارض»؛ ليطمئن عن السحر والشعبذة⁽⁵⁾.
 وقال أبو إسحاق الشيرازي: «"المعجز": "كل أمر دل على صدق من ادعى النبوة"».

وقيل: «"المعجز": "كل أمر ناقض للعادة، يظهر على يدي مدعي النبوة زمن التكليف، مقترنا بالتحدي في دعوى النبوة على جهة الابتداء، متضمنا لتصديقه"».

المسألة الثانية:

في أقسام المعجزة

وهي عند العلماء تنقسم قسمين:

- أحدهما: وجود غير المعتاد؛ كاليد البيضاء، وقلب العصا، وفلق البحر، وإحياء الموتى.

- والثاني: المنع من المعتاد؛ مثل أن يقول المدعي للنبوة: "آيتي أن لا يتحرك أحد في هذا الإقليم"، مع سلامتهم وقدرتهم على الحركة.

ومن هذا القبيل ما وُجد في التيه، وهو المنع من قطع الطريق، ومنه المنع من العساكير يوم بدر، ومنع السحر من التخيل.

وقد جرت⁽⁶⁾ العادة به، وإذا تقرر بأنها قسمان، ففي المعرفة بوجودها طريقان:

(1) الموضوع بين المعقوفتين سقط من الأصل: وأضفناه من (ق) و(ر).

(2) زاد في (ر): بعض.

(3) في الأصل: بعجز وما أثبتناه من (ق) و(ر).

(4) في الأصل: بحجة.

(5) الفخر الرازي، المحصل، ص: 301.

(6) (م): تقرر.

- أحدهما: المشاهدة والإدراك بالحس.
 - والثاني: النقل بالتواتر إلى من [لا]⁽¹⁾ يدركها بالمشاهدة؛ لأنهم لا يعرفونها إلا بالنقل إليهم.

وقد حُصِّت معجزة نبينا محمد - ﷺ - بأن يعرفها كل عصر كما عرفها العصر الأول بالسمع، واستوى فيها العدو، والولي، والشاهد، والغائب، إلى يوم القيامة.

المسألة الثالثة:

في أركان المعجزة

قال أبو إسحاق بن دهاق: «دلالة المعجزة تنبني على ثمانية أركان؛ منها استدلالية، ومنها ضرورية متواترة، ومنها [محسوسة، ومنها ما يُدْرَكُ]⁽²⁾ بضرورة العقل من ارتباط الشرط بالمشروط.

فأما النظريات الاستدلالية؛ فمنها:

▪ العلم بحدث العالم: وقد تقدمت الدلالة على حدوثه؛ والغرض من ارتباط حدث العالم بتحقيق دلالة المعجزة هو: أن المعجزة لا بد أن تكون فعلا، فما⁽³⁾ لم يكن الناظر عالما⁽⁴⁾ بحدث العالم، لم يعتقد في الوجود فعلا أصلا؛ وهؤلاء هم الفلاسفة القائلون بقدم العالم، فهؤلاء [انسد]⁽⁵⁾ عليهم طريق النظر في المعجزات.

▪ ومنها: النظر في أن العبد لا يخلق أفعاله، وأنه لا فاعل إلا الله: والغرض من ارتباط هذا بدلالة المعجزة، هو أن من اعتقد أن غير الله يفعل ويوجد، ثم نظر إلى

(1) سقطت من الأصل و(ق).

(2) سقطت من (ق).

(3) (ر): فمتى.

(4) (ر): قائل.

(5) في الأصل: انسد؟؟.

المعجزة التي تظهر على يد المتحدّي بها، يتوهم أن من ظهر على يديه، أنه صدر عنه، وأنه فاعله - كما زعم أهل القدر -، فلا بد من العلم بأن المعجزة مخترعة لله - تعالى - بقدرته.

▪ ومنها: العلم بأن العوائد مرتبطة في جميع خلق الله، وأن الله - تعالى - قادر على نقض تلك العوائد وخرقها: ومهما لم يَحْصُلِ العلمُ بذلك، لم يُعْلَمِ انخراقُ العوائد. ⊕ وأما ما يعلم ضرورة بالتواتر:

▪ فهو أن النبي إذا ادعى النبوة، وتحدى بها، وظهرت المعجزات على يديه موافقة لدعواه، وأن غيره عجز عن الإتيان بمثلها، عُلم صدقه ضرورة.

▪ ومنها أن يعلم أن ما ظهر على يديه أنه ثابت حقاً، وليس تخيلاً بالسحر؛ [21] / وذلك كنبع الماء وغيره.

▪ ومنها إثبات كلام الباري - تعالى - قديماً⁽¹⁾ بطريق الشرطية؛ فإنه حيٌّ، والحي لا يعرى عن الكلام، ولا بد للعالم [أن يخبر]⁽²⁾ عن معلومه.

▪ ومنها أن كلامه لا بد أن يكون صدقاً حقاً، متعلّقاً بالمخبر عنه على ما هو به، على حسب تعلق العلم به.

فإذا انكملت هذه العلوم في حق شخص، لم يبق له مُضْطَرَبٌ يدخل عليه الشك منه⁽³⁾.

المسألة الرابعة:

في شروط المعجزة

وهي سبعة:

(1) في جميع النسخ: قديم؟؟.

(2) سقطت من (ر).

(3) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 94 / 4.

- أن تكون فعلا لله - تعالى -.
- وخارقا للعادة.
- وأن يقع التحدي بها.
- [وأن تكون مقترنة بالتحدي.
- [وأن تكون موافقة لدعواه]]⁽¹⁾.
- وأن يعجز المتحدون عن المعارضة بها.
- وأن تكون في زمن التكليف.

وإنما اشترطوا: «أن تكون فعلا لله - تعالى -»؛ لأنها تدل على صدقه من جهة نزولها منزلة التصديق بالقول من الله - تعالى -، ولو لم تكن فعلا لله - تعالى -، لما كانت متعلقة به، فلا تكون نازلة منه منزلة التصديق له بالقول - قاله سيف الدين -⁽²⁾.

وقال الباجي: «يصح أن يحترز بهذا الشرط من فعل العبد؛ لأنه إذا قال: "آية رسالتي أني أحرك يدي"، فحرّكه، كان ذلك تصديقا للعبد؛ لا لله - تعالى -، والآية الخارقة إنما هي تصديق لله - تعالى -؛ لأنها تنزلت منزلة قوله: "هذا نبي"، فصّدّقوه"⁽³⁾.

(1) سقط هذا الشرط من (ق)، والذي قبله من (م).

(2) الآمدي: أبحاث الأفكار: 4/ 65-66.

(3) ورد هذا نص قريب من هذا للباجي في كتابه: "تحقيق المذهب"، بهذا اللفظ: «وإنما قلنا: "إن من صفاته المشتركة في كونه معجزا أن يكون من فعل الله؛ لأن ظهور المعجزة على يد مدعي الرسالة بمنزلة قوله تعالى: "صدق، هذا رسول". فيجب أن يكون المعجز من فعله ليكون تصديقا له؛ لأنه متى ادعي على زيد أمر فقال عمرو: "صدق"، لم يكن في ذلك تصديق للمدعي من زيد حتى يقول: "صدق"، فيجب أن يكون التصديق من قبل المدعي عليه الرسالة، ومن فعله»، راجع الكتاب بتح: أبي عبد الرحمن ابن عقل الظاهري، ص: 176-178.

وقال أكثر المتكلمين: «إنما احترز بهذا عن الواجب والمستحيل؛ لأنه لو جاء نبي وقال: "آية رسالتي أن الله تعالى واجب الوجود"، أو "أنه قديم"، أو "أن الضدين لا يجتمعان"، أو "أن الشريك لا يتصور"، لكان من جواب المعارض له: "وأنا أقول ذلك!"، [فلا يكون له فيه اختصاص، بل الخلق كلهم في ذلك سواء.

وإنما اشترطوا: «أن تكون خارقة للعادة»؛ لأنها تنزل من الله - تعالى - منزلة التصديق بالقول. وما لا يكون⁽¹⁾ خارقا للعادة، بل هو معتاد، لا يكون دالا على الصدق؛ لأنه يستوي فيه الخلق كلهم؛ فيبطل الاختصاص؛ وذلك⁽²⁾ كما لو قال: "آية رسالتي أن تطلع الشمس بالنهار"، فإن هذا يقابل بمثل دعواه.

وإنما اشترطوا: «أن يقع التحدي بها»؛ لأنه لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت، فلا تكون له معجزة، وإنما تكون كرامة. فلأجل ذلك اشترطوا فيها: التحدي.

[والكلام في «التحدي»]⁽³⁾، في مدلوله⁽⁴⁾ لغة واصطلاحا

أما مدلوله لغة: فقال الجوهري: «"التحدي" هو سوق الحادي إبله بحدوه، والغناء لها. يقال: تحدى الإبل [؟]، وحداها؛ أي ساقها. ويقال لريح الشمال⁽⁵⁾: "حدواء"؛ لأنها تحدو السحاب؛ أي تسوقها»⁽⁶⁾.

وتحدي الأنبياء بالمعجزات، هو سوقهم إياها دالين بها على صدقهم.

(1) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق).

(2) زاد في (ق): لا يكون دالا على الصدق.

(3) سقطت من (ق).

(4) سقطت من (ر).

(5) (ق) و(م): الشمول.

(6) انظر: الجوهري، الصحاح، 6/2310.

وقال القاضي أبو بكر بن العربي: «التحدي في اللغة يطلق ويراد به المنازعة في المغالبة»⁽¹⁾. تقول العرب: "فلان يتحدى فلانا"؛ أي ينازعه الغلبة. ويقال أيضا: "فلان حُديّ الناس"؛ أي يتعرض لهم. وإلى الأول يرجع، ويقال أيضا: "الحدي"؛ المثل. وهذه المعاني الثلاثة موجودة في غرضنا.

أما "المنازعة في المغالبة"، فهو مقصود المعجزة، وأما التعرض فظاهر، وأما الحُديّ⁽²⁾: المثل؛ فيخرج على أن الرسول يطالب الناس بالإتيان بمثل ما جاء⁽³⁾ به⁽⁴⁾.

وأما مدلوله في الاصطلاح، فللعلماء فيه تعريفات:

- الأول: أن التّحدّي هو «قوله: "أنا نبي، وهذه معجزتي والدلالة على صدقي"».

- والثاني: أن التّحدّي هو «قوله: "أنا نبي، هذه معجزتي، ولا يأتي أحد بمثلها"». وزعموا أن التّحدّي مأخوذ من الاتحاد.

- والثالث: أن التّحدّي «عبارة عن الدعوى المؤيدة بالخارق للعادة، على وجه يمنع وقوع مثله من غير النبي، إذا كان ينبغي معارضة النبي».

وإنما اشترطوا: «أن تكون مقترنة بالتحدي»؛ فلأن وجه دلالتها على التصديق لا يكون إلا مع الاقتران بالتّحدّي، لما قدمناه من أنها تنزل منزلة التصديق بالقول، وحكم التصديق أن يقترن بالقول.

(1) (م): المبالغة؟!.

(2) (م): الحدي.

(3) (ق): أتى.

(4) ابن العربي، المتوسط، ص: 100.

وإنما اشترطوا: «أن تكون موافقة لدعواه، غير مكذبة»؛ لأنها لو وقعت مخالفة
س: [211] لدعواه / لم تدل على صدقه؛ لأنها إنما تدل من حيث إنها⁽¹⁾ تنزل منزلة التصديق
بالقول، فلو وقعت مكذبة له؛ مثل أن يقول: "إنني على دعواي النبوة أن يحيي الله لي
هذا الميت"، فأحياء، ونطق بتكذيبه. فقد اختلف في ذلك:

فقال القاضي أبو بكر: «هذه آية مكذبة»⁽²⁾.

وقال إمام الحرمين: «الآية إنما هي إحياء الميت، وهو الخارق للعادة. وأما تكذيب
الميت بعد إحيائه، فليس خارقا للعادة»⁽³⁾؛ لاحتمال أن يكون مات على تكذيب
الرسول، وقد قال - عليه السلام -: (يموت المرء على ما عاش عليه، ويُبعث على ما مات
عليه)⁽⁴⁾. ولو قال الرسول: "آية صدقي أن يحيي الله لي هذا الميت، ويشهد لي
بالصدق"، فلما حيي شهد بتكذيبه، فهذه آية مكذبة، بمثابة نطق اليد والرجل
وغيرهما من الأعضاء؛ فلو نطقت، وقالت: "هو كاذب فيما يدعيه"، لم يكن ذلك
دليلا على صدقه، بل على كذبه؛ لأن المكذب هو نفس الخارق.

وإنما اشترطوا: «أن يعجز المتحدون عن المعارضة»؛ لأنها لو أمكنت المعارضة
فيها، لم تكن دالة⁽⁵⁾ على صدقه، ولم يقع بها التخصيص لدعيها. ويخرج بذلك السحر،

(1) زاد في (ر): أنها لو وقعت مخالفة تنزل.

(2) انظر: الجويني، الإرشاد، ص: 266.

(3) الجويني، المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(4) لم أقف عليه بهذا اللفظ، ولعل الرواية بمعنى الحديث، فقد أخرج مسلم عن جابر بن عبد الله قال: قال
رسول الله - ﷺ -: (يُبعث كل عبد على ما مات عليه). (كتاب الجنة وصفة نعيمها، باب الأمر بحسن
الظن بالله تعالى عند الموت)، رقم: 2878 / 4 / 2066. وقد قال المناوي في: "التيسير بشرح الجامع
الصغير": «أي يموت على ما عاش عليه ويبعث على ذلك»: 978 / 2.

(5) (ق): آية.

والسيميا، والطلسمات، والخواص، والعزائم؛ لأن هذه كلها خوارق، ولكنها يمكن فيها المعارضة.

وأما اشتراط: «أن تكون في زمن التكليف»؛ فقال ابن العربي: «الذي عندي، أنه ليس من شروط المعجزة، ولا من حقيقتها؛ لأنه لا فائدة له»⁽¹⁾.

فهذه شروط المعجزة التي إذا حصلت حصل العلم للخلق بكونه رسولا نبيا لا يتطرق إليه ريب.

المسألة الخامسة:

في معرفة دلالة المعجزة على صدق الرسول

قال القاضي أبو بكر: «جملة أبواب المعجزات سهلة المدرك، والأسئلة فيها آيلة إلى محض التمويه⁽²⁾»، وهذه المسألة مما اعترف المحصلون من كل فئة بصعوبة مدركها، وليس للقادحين في أصل المعجزات فيها سؤال، وإنما عظم الطلب فيها من بعض الإسلاميين. والكلام في هذه المسألة في أمور ثلاثة:

- الأول: في بيان الأدلة.
- الثاني: في معرفة المعجزة من أي الأدلة هي.
- الثالث: في وجه دلالتها على الصدق.

[الأمر الأول: في بيان الأدلة]

أما الأدلة⁽³⁾، فهي على ضربين: عقلية ووضعية، والوضعية على ضربين: سمعية

(1) في مخطوطة "المتوسط": «والذي عندي، أنه من متمات القول لا من شروط المعجزة وحقيقتها»، ص:

(2) (م): التسوية؟؟.

(3) (م): الدلالة.

وعرفية، والسمعية ضربان: شرعية ولغوية، والعرفية ضربان: صريح - كما يأتي بيانه -، وضمني - وسيأتي بيانه⁽¹⁾ بالمثال -.

الأمر الثاني: في اختلاف [الأئمة في]⁽²⁾ المعجزة

فمنهم من قال: «إن دلالتها عادية»؛ وهو الذي ذهب إليه القاضي والمحققون - قاله سيف الدين -⁽³⁾.

ومنهم من قال: «إن دلالتها عقلية».

احتج القاضي ومن قال بقوله بوجوه:

- الأول: أن المعجزة لا تدلّ دلالة الأدلة العقلية، من حيث إنه يتصور وجود الخارق بدون دلالة النبوة. والدليل العقلي لا يصحّ أن يوجد عرياً عن دلالاته كالحادث؛ لما دلّ على المحدث لم يتصور وقوعه غير دالّ عليه، وكذلك دلالة الفعل على الفاعل إلى غير ذلك. ودلالة المعجزة على صدق المدعي للرسالة ليس كذلك، وإلا لما تصوّر وجودها إلا وهي دالة على صدق الرسول، وليس كذلك؛ فإنه يجوز خرق العوائد عند انصرام الدنيا؛ كانفطار السماوات، وتذكك⁽⁴⁾ الجبال، وغير ذلك، مع عدم دلالتها على صدق الرسول؛ فإنه ليس هناك إرسال ولا رسول⁽⁵⁾.

- والثاني: أن دلالة المعجزة ليست سمعية ولا عقلية، أما أنها ليست سمعية؛ فلأن

(1) (م): تبيانه.

(2) (ق) و(م): دلالة.

(3) الأمدي، أبعاد الأفكار: 25 / 4.

(4) (ق) و(ر) و(م): تذكك.

(5) راجع: الأمدي، أبعاد الأفكار: 25 / 4.

دلالة السمع متوقفة على صدق الرسول، فلو⁽¹⁾ توقف صدق الرسول عليها، لزم الدور⁽²⁾.

وأما أنها ليست عقلية، فلما تقدّم في الدليل الأول.

- والثالث: على أنها عادية، أن دلالتها كدلالة قرائن الأحوال الدالة على خَجَلِ الحَجَلِ، وَجَلِ الوجَلِ، قالوا: فإن خلق الله - تعالى - له هذا الخارق على هذا الوجه المفروض يدل على صدقه ضرورةً عادةً.

واحتج من قال بأنها «عقلية» بوجوه:

- أحدها: أن تخصيص وجود الخارق بحالة دعوى المتحدي على وجه يقع إجابة له، يدل على التخصيص على قصد الفاعل إلى تصديق المدعي / المجاب إلى ما دعا إليه، [ص: 212] كما أن تخصيص الممكنات كلها بوجه من وجوه الجواز يدل على قصد الفاعل إلى تخصيصها بالوجه الذي وقعت عليه.

- وثانيها: أنها تدلّ على الصدق من حيث إنها لو لم تدل عليه، لأدى ذلك إلى انقلاب الممكن محالا.

وبيانه: أن العلم بصدق الرسول يصح أن يقع اضطرارا من فعل الله، ويصح أن يقع اكتسابا بالنظر في دليل الصدق، وذلك ينحصر في الآيات. والآية لا تكون من جنس المعتاد؛ إذ ليس له اختصاص بدعوى النبوة، وإنما يتحقق ذلك في الخارق إذا وقع على وفق دعوى النبي، وتكاملت شروطه. فلو لم يدل - والحالة هذه - لأدى إلى انقلاب الممكن محالا، وهو أنه لا يكون في الإمكان ما يُعلم به صدق الرسول من جهة النظر، ومعلوم إمكانه.

(1) (ر): فلما.

(2) الأمدي، أبحاث الأفكار: 25 / 4.

- وثالثها: أن العلم بصدق الرسول من الممكنات، فلو لم تكن المعجزة دليلاً على صدقه، لكان فيه تعجيز الرب - تعالى - عن نصب دليل على تصديق الرسول، وهو محال.

الأمر الثالث: في وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول.

قال أبو المعالي: «هذا مما كثر فيه خبط من لا تحصيل عنده بهذا⁽¹⁾ الباب، والمرضيُّ عندنا أن المعجزة [تدل من حيث]⁽²⁾ تنزل منزلة التصديق بالقول⁽³⁾».

قال الشريف أبو يحيى زكرياء: «تقرير هذه الطريقة التي ذكرها الإمام أبو المعالي، وهي التي أشار إليها أبو الحسن في «الأمالي»، وارتضاها القاضي أبو بكر، ومما تنبني عليه هذه الطريقة تقرير الدلالة الوضعية. والدلالة الوضعية في ذلك منقسمة إلى ما يُعلم بصريح المقال، وإلى ما يُعرف بقرائن الأحوال.

فأما المواضعة⁽⁴⁾ المصرح بها، فنحو أن يقول القائل للمخاطبين: "إذا رأيتم فلانا يدعي أنني أرسلته، ورأيتموني أني أفعل الفعل الفلاني مقارناً لدعواه أنه رسولي، فاعلموا أنني أريد به تصديقه في دعواه الرسالة". فإذا وقع كذلك تُنزل منزلة قوله: "صدقت بلا امتراء"، وليست المعجزات من هذا القبيل؛ إذ لم يسمع كلام الله - تعالى - من عدا الأنبياء والمرسلين من خلقه، ولكن المعجزات تُعلم منها قضية المواضعة على قطع، وإن لم يسبق تصريح بها.

(1) في (ق) و(م): في هذا.

(2) سقطت من الأصل.

(3) الجويني، الإرشاد، ص: 273.

(4) في غير الأصل المنقول منه: المواضعة.

وأما المواضعة التي تدلّ بقرائن الأحوال، فكما لو عزّ أمر عظيم بتشويش بعض الملوك وإفساد دولته، فأمر بجمع الناس، وجلس على سرير مملكته، وقام واحد من خواص الملك، وقال: "أيها الناس، قد حل بكم أمر عظيم، وأنا رسول من⁽¹⁾ المَلِك إليكم في كذا"، والملك حاضر سامع، "وآيتي في صدقي أني قلت له: نم⁽²⁾، ثلاث مرات، واقعد، فَفَعَلَ ذلك الملك على وفق دعواه، استيقن الحاضرون على الضرورة بتصديق الملك إياه، ويتنزل الفعل الصادر منه منزلة القول المصرّح بالتصديق، فهذه هي العمدة في ضرب المثال.

فخرج من هذا أن المعجزة من الدلالات الوضعية بالقرائن دون القسم الأول، ولكنها غامضة المدرك، ولذلك خفي أمرها على كثير من أرباب التحصيل.

وتحرير القول فيه - حتى يعثر على موضعها - أن يقال:

الأدلة على ضربين: عقلية ووضعية. وليست المعجزة من العقلية.

والوضعية ضربان: سمعية وعرفية، والسمعية ضربان شرعية ولغوية، والعرفية ضربان: صريح؛ كالمثال الأول، وضمن؛ كالمثال الثاني.

وهذا موضع النكتة والمعجزة من هذا القبيل⁽³⁾.

المسألة السادسة:

هل يجوز وقوع المعجزة على أيدي الكذابين أم لا؟

اعلم أن ظهور المعجزة لا يخلو إما أن تقتن به الدعوى أولا:

(1) في غير الأصل: هذا.

(2) في غير الأصل: قم.

(3) الشريف أبو يحيى زكرياء، شرح الإرشاد، ص: 288.

فإن اقترنت به الدعوى، فلا يخلو إما أن تكون دعوى "الربوبية"، أو دعوى "النبوّة"، أو دعوى "الولاية"، أو دعوى "السّحر"، فهذه أربعة أقسام. وإن لم تقترن به دعوى؛ فذلك الإنسان إما أن يكون صالحاً مرضياً عند الله، وإما أن يكون خبيثاً مذنباً:

والأول: ما ظهر على يديه هو المسمّى بـ "الكرامة".

والثاني: هو المسمّى بـ "الاستدراج".

[ص: 213] فأما «دعوى الربوبية»، / فقد اختلف [فيه علماؤنا:

فمنهم من قال: «لا يجوز أصلاً [ظهور المعجزة على يد مدعي الربوبية]⁽¹⁾، لما يبيّن أنه من أن المعجزة تدل على صدق الصادق لعينها، ولا يجوز أن تكون دالة على ضدها، وما رُوِيَ في شأن الدجال⁽²⁾ أخبار آحاد لا يقضى بمثلها على هذا الأصل».

ومنهم من قال: «إن ذلك جائز من غير معارضة، كما نقل عن فرعون أنه كان يدّعي الإلهية، وتظهر خوارق العادة على يديه، وكما نقل أيضاً عن الدجال أنه يدّعي الربوبية، ويفعل الأفعال الخارقة للعادة؛ من الغرس والأكل من حينه، ويحيي ويميت، ويمشي⁽³⁾ الأرض بسرعة. وقالوا: إن ما ظهر على يديه تكذبه صورته وحيلته، فيعلم أن ذلك فتنة».

وأما القسم الثاني: وهو «دعوى النبوّة»: وذلك على وجهين:

♦ أحدهما: أن يكون صادقاً.

(1) سقطت من (ر) و(م).

(2) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) بدءاً من قوله: (فيه علماؤنا).

(3) زاد (ق): على.

♦ والثاني: كاذبا.

- فإن كان صادقا، وجب ظهور المعجزة الصادقة على يده، وهذا متفق عليه من كل من أقر بنبوة الأنبياء.

- وأما إن كان كاذبا في دعواه النبوة، فهذا مما اختلف فيه أئمتنا:

♦ فذهب شيخنا أبو الحسن في «الموجز»⁽¹⁾، وغيره من التصانيف، إلى أن ظهور المعجزة على وفق دعوى الكاذب غير ممكن⁽²⁾.

♦ وذهبت طائفة إلى أنه من قبيل المقدورات، وإليه مال القاضي أبو بكر والأستاذ أبو إسحاق⁽³⁾، وأجروه مجرى خلاف المعلوم؛ فإن ما علم الله أنه لا يقع، فلا يقع، وإن كان من جنس الممكنات؛ لتعلق العلم بعدم وقوعه.

احتج أبو الحسن على امتناع ذلك عقلا بوجوه:

- أحدها: أن الفعل الخارق للعادة، إنما يسمى معجزة إذا اقترن بدعوى النبي، ووقع على وفق الدعوى. وإذا كان كذلك تنزل من الله منزلة التصديق بالقول، وتصديق الكاذب محال، فإذا ظهر المعجزة على يد الكاذب محال؛ لأنها لو ظهرت على يده، لأدى إلى انقلاب الممكن محالا.

- والثاني: أن مصدق الكاذب كاذب، ولا يجوز على الله أن يصدق الكاذب، والعقل يقضي بإحالة ذلك على الله - تعالى -.

(1) صنف أبو الحسن الأشعري بعد رجوعه من الاعتزال "كتاب الموجز"، وهو في ثلاث مجلدات. وهو مفقود الآن.

(2) راجع: الأمدي، أباكار الأفكار: 62 / 4.

(3) راجع: الأمدي، الأباكار: 63 / 4.

- والثالث: أن ذلك يؤدي إلى تعجيز الرب - تعالى - عن إقامة دليل على صدق الرسول، وتخصيص قدرته إذا لم يصحّ منه إقامة الدليل على صدق الصادق.

واحتج من قال بجواز وقوعها على يد الكاذب بأن المعجزة دلالتها عادية يجوز أن يعقبها العلم بالتصديق في مجرى العادة كسائر ما أجرى الله - تعالى - العادة به من وقوع العلم عند خبر التواتر وغيره من العادات، وخرق العادة يجوز في المقدور، فيجوز صدورها على أيدي الكذّابين، غير أنه لا يلزم منه محال.

قال الشريف زكرياء: «أما ما تخيّل من يقول: إن الدلالة⁽¹⁾ العادية يجوز وقوعها على يد الكاذب، إنما تخيّل ذلك من جواز تخلف العلم، ولا يلزم من جواز تخلف العلم، تخلف المدلول عن دليله⁽²⁾، لما بينهما من الارتباط العقلي، علم الناظر، أو لم يعلم.

وقول القائل: "دلالة عادية"، فيه إيهام أن ارتباط الدليل والمدلول عادي، وليس كذلك، وإنما العادي حصول العلم بالمدلول عند وجود الدليل⁽³⁾. فإذا حصلت قرائن الأحوال، دلّت على مدلولها قطعاً، علم الناظر أو لم يعلم، فهذا تحقيق ما وقع من الخيال لمن زعم أن دلالتها إن كانت عادية، جاز وقوعها⁽⁴⁾ على يد الكاذب⁽⁵⁾.

وأما القسم الثالث: وهو «دعوى الولاية»، والقسم الرابع: وهو «دعوى السحر»، فسيأتي الكلام عليهما عن قريب - إن شاء الله تعالى - في المسائل المرتبة في هذا الفصل.

(1) في الأصل: الأدلة، والمثبت من الأصل المنقول منه.

(2) في الأصل المنقول منه: "تخلف الدليل عن مدلوله".

(3) ساقط من (ق) و(م).

(4) في الأصل: وقوع؟؟.

(5) الشريف أبو يحيى زكرياء، شرح الإرشاد، ص: 291.

المسألة السابعة:

في الكرامة

اعلم أن الموجب لهذه⁽¹⁾ المسألة وما بعدها من المسائل اشتباهها بالمعجزة في بعض أوصافها، ويُشكّل ذلك على كثير من الضّعفة. وإذا تقرر هذا، فالكلام في الكرامة شتمل على مقدمة، وأمرين:

- الأمر الأول: في الفرق بين الكرامة وبين المعجزة.
 - والأمر الثاني: في إقامة الدليل على جوازها / ووقوعها.
- فأما الكلام في:

المقدمة

فاعلم أن «الكرامة» إنما تظهر على يد الولي، و«الولي» مأخوذ من الولاية، فاقترضى هذا معرفة الكرامة، ما هي لغة واصطلاحاً؟ [وكذلك معرفة «الولي» و«الولاية» لغة واصطلاحاً]⁽²⁾.

فأما «الكرامة» في اللغة؛ فقال ابن فارس: «هي طبق يوضع على الرأس، وأكرم الرجل: أتى بولد كريم، وكرم السحاب: إذا جاء بالغيث، وأرض مكرومة: [جيدة النبات]⁽³⁾».

وقال الجوهري: «التكريم» و«الإكرام» بمعنى، والاسم: «الكرامة»⁽⁴⁾ [5].

(1) زادوا في غير الأصل: «في ذكر هذه».

(2) سقطت من الأصل و(ر)، وأثبتت من (ق) و(م).

(3) انظر: ابن فارس، مجمل اللغة، ص: 782.

(4) الجوهري، الصحاح، 5/ 2021.

(5) سقط ما بين المعقوفتين من (ق) و(م).

وأما معناها في الاصطلاح، فهي: «عبارة عن كل فعل خارق للعادة، ظهر على يدي عبد صالح⁽¹⁾ في دينه، مستمسك⁽²⁾ بسنة الله في جميع أحواله من غير دعوى النبوة».

وأما «الولي» في اللغة، فهو: «القريب».

و«الولاية»: «القرب»؛ يقال: «وليه كذا»؛ إذا قرب منه.

وأما في الاصطلاح، فهو: «الذي يتقرب إلى الله - تعالى - بفعل الطاعات، ويقربه⁽³⁾ إليه بالهداية والتوفيق والإحسان»؛ فإذا كان في العبد اجتماع هذه الأوصاف، حصلت الولاية له.

انتهى الكلام في المقدمة.

الأمر الأول: في الفرق بين الكرامة والمعجزة، والفرق بين الكرامة والاستدراج

فأما الفرق بين «الكرامة» و«المعجزة»، فمن وجوه:

- الأول: أن دلالة المعجزة مشروطة بسابقة الدعوى والتحدي، والكرامة غير مشروطة بذلك.

- الثاني: أن المعجزة لازمة الدوام، حتى تقوم حجة الله على من أرسل إليه النبي، ويرتفع اللبس والإشكال، ولا يشترط ذلك في كرامة الولي.

- الثالث: أن النبي يدعي المعجزة، ويقطع بوقوعها على وفق دعواه، والولي لا يدعي الكرامة، ولا يقطع بوقوعها على وفق دعواه، وإن ادعاها لا يقطع بوقوعها؛ لجواز أن يكون ذلك مكرًا.

(1) في غير الأصل: ظاهر الصلاح.

(2) في الأصل: سك؟؟ وفي (ق) و(م): تمسك، والتصحيح من (ر).

(3) في الأصل: بقربه.

- والرابع: أن ما كان معجزة للنبي، لا يجوز وقوعه كرامة للولي.

وأما الفرق بين «الكرامة» و«الاستدراج»، فهو أن صاحب الكرامة لا يستأنس بها، بل عند ظهورها يكون خوفه من الله أشد؛ لأنه يخاف أن يكون ذلك استدراجا.

وأما صاحب الاستدراج، فإنه يستأنس بذلك الذي يظهر على يديه، ويظن أنه كرامة، حيثئذ يستحقر غيره، ويحصل له أمنٌ من مكر الله وعقابه، ولا يخاف سوء العاقبة.

الأمر الثاني: في إقامة الدليل على جوازها ووقوعها

أما الجواز، فاتفق أهل السنة على جواز انخراق العادات في حق الأولياء، ومنعت المعتزلة من ذلك.

والدليل على جوازها: أن ما من أمر تنخرق العادة به، إلا وهو مقدور لله - تعالى - ابتداء، ولو لم يكن مقدورا لله - تعالى -، لما ظهر على يد الأنبياء، ووقوع⁽¹⁾ أمثالها معجزة لهم. وإذن، ثبت جوازها.

قال أبو إسحاق بن دهاق: «وتحزب أصحابنا حزبين:

فقال حزب: "يجوز وقوع الكرامة على حسب اختيار الولي، لكن لا يجوز أن يتحدّى بها بأن يقول: "آية ولايتي أن يفعل الله لي كذا وكذا"، وزعم أن ذلك فرق بينها وبين المعجزة".

وقال آخرون: "يجوز وقوعها مع تحدّيها، ودعوته الولاية"⁽²⁾. وهي في الحقيقة آية⁽³⁾ على صدق النبي؛ فإنها ما ظهرت إلا لصحة اتباع هذا الولي للنبي، فدلّت على

(1) (ر): ووقوع.

(2) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 81 / 4.

(3) في الأصل: دلالة.

صدق المتَّبِع، وصحة الاتِّباع من هذا التابع، وهذا التابع لا يدعي النبوة، ولو ادعاها واستشهد⁽¹⁾ بهذه الكرامة لم تظهر له بوجه، وإنما ظهرت له الكرامة لصدقه في الاتِّباع. «ثم هؤلاء الذين جوزوا وقوع الكرامة، مع دعوى الولاية والتَّحدي بها، تحزبوا حزبين:

- أحدهما: قال: "إنه لا يقع له من الكرامات ما كان معجزة للنبي؛ مخافة أن يقع اللَّبس بين الولي والنبي، والكرامة والمعجزة".

- وقال حزب: "يجوز وقوع الكرامة فيما وقع معجزة للنبي، قياساً منهم على المعجزة؛ حيث تقع لنبي بعد نبي من جنس واحد".

ثم قال: «والصحيح في هذا الباب أن الكرامة لا تفارق المعجزة إلا في التَّحدي [ص: 215] بالنبوة فحسب، وهو أن المعجزة تشهد/ بصدق النبي في دعواه، فلا بد له من تقدُّم الدعوى والتَّحدي، والولاية لا يُشترط فيها ذلك، ولكن لا يمتنع وقوعها مع التَّحدي بالولاية.

والسر في [ذلك: أن المعجزة تُراد ليعلم الناس صدق من ظهرت على يديه، ويلزمه تصديقه في]⁽²⁾ دعواه النبوة، وليس ظهور الكرامة مراداً⁽³⁾ للناس، بل هي علامة للولي على استقامته.

وأما الحزب الثاني من الحزبين الأولين، فإنهم قالوا: "لا يجوز وقوع الكرامة من الولي، إلا وهو كاره لها"⁽⁴⁾. وقالوا: "إن بهذا الوجه تفارق المعجزة".

(1) (ر): استظهر.

(2) ما بين المعقوفين سقط من (ق) و(م).

(3) في الأصل: مراد؟.

(4) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 81/4.

وإذا ثبت جوازها، فالدليل على وقوعها: الكتاب، والأخبار، والآثار.

✽ أما الكتاب، فمن وجوه:

- الأول: ما أخبر الله - تعالى - به عن مريم وزكرياء - عليهما السلام -، حيث كان يصادف عندها فاكهة الشتاء في الصيف، وفاكهة الصيف في الشتاء، فيقول لها متعجبا: ﴿أَبْنَىٰ لَكَ هَٰذَا قَالَتَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾⁽¹⁾.

- والثاني: قصة أهل الكهف؛ لأن الله - تعالى - أبقاهم في النوم أحياء سالمين عن الآفات ثلاث مائة سنين، وازدادوا تسعا، وهم ما كانوا من الأنبياء. فوجب أن يكون هذا من باب الكرامة.

- والثالث: ما أخبر الله - تعالى - به عن أم موسى من قوله: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ إِذَا خِفَتْ﴾ إلى قوله: ﴿فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَمَا تَفَرَّقَ عَنْهَا وَلَا تَحْزَنَ وَتَعْلَمَنَّ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾⁽²⁾، وكل ذلك واقع بالوحي الذي هو الإلهام.

- والرابع: ما حكى الله - تعالى - عن أم إسحاق من رؤيتها للملائكة والبشرى به⁽³⁾، وهي على ما وصفت به نفسها بقوله: ﴿وَقَالَتْ عَبْجُورٌ عَفِيمٌ﴾⁽⁴⁾.

✽ وأما الأخبار فمن وجوه:

- أحدها: ما خرّجه أهل الصحة أن النبي - ﷺ - [قال: (رُبَّ⁽⁵⁾ أَشْعَثَ أَغْبَرُ⁽⁶⁾)،

(1) آل عمران/ 37.

(2) القصص/ 6-12.

(3) في الأصل: والبشر آية؟؟.

(4) الذاريات/ 29.

(5) زاد في (ق): رجل.

(6) أشعث من صفات الشعر، وشعره أشعث؛ يعني: ليس له ما يدهن به الشعر، ولا ما يُرجله، وليس يهتم بمظهره، وأغبر؛ يعني: أغبر اللون، أغبر الثياب، وذلك لشدة فقره.

ذي طمرين لا يؤبه له⁽¹⁾، لو أقسم على الله لأبره⁽²⁾ (3).

- والثاني: ما روي عنه - ﷺ - [4] قال - حكاية عن ربه -: (ما تقرب إليَّ عبد بمثل أداء ما افترضته عليه، ولا يزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت له سمعا وبصرا ولسانا وقلبا ويدا ورجلا، فبي يسمع، ويبصر، وينطق، ويمشي)⁽⁵⁾. وهذا الخبر يدل على أنه لم يبق في سمعهم نصيب لغير الله، لقوله: (أنا سمعه وبصره).

(1) (ذي طمرين لا يؤبه له)؛ طمرين بكسر فسكون، أي صاحب ثوبين خلقين، (لا يؤبه به) بضم الياء وسكون واو، وقد يهمز، وفتح موحدة وبهاء، أي لا يُبالى به، ولا يُلتفت إليه.

(2) (لو أقسم على الله لأبره): لو قال: "والله لا يكون كذا"، لم يكن، أو قال: "والله ليكون كذا"، لكان. (لو أقسم على الله لأبره): لِكْرَمِهِ عند الله - ﷻ - ومنزله.

(3) أخرج مسلم عن أبي هريرة، أن رسول الله - ﷺ -، قال: «رب أشعث، مدفوع بالأبواب لو أقسم على الله لأبره»، (كتاب البر والصلة، باب فضل الضعفاء والخاملين)، رقم: 2622 / 4 / 2024.

(4) سقط من (م).

(5) (5) رواه البخاري في "صحيحه" من حديث أبي هريرة: (كتاب الرقاق، باب التواضع)، رقم: 6502:

8 / 105، وفي "مجمع الزوائد": «عن عائشة قالت: قال رسول الله - ﷺ -: (من آذى لي وليا فقد استحل

محاربي، وما تقرب إلى عبدي بمثل الفرائض، وما يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه؛ إن سألتني

أعطيت، وإن دعاني أجبت، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن وفاته؛ لأنه يكره الموت وأكره

مساءته...): رواه أحمد، وفيه عبد الواحد بن قيس مولى عروة، وثقه أبو زرعة، والعجلي، وابن معين في

إحدى الروايتين وضعفه غيره، وبقية رجاله رجال الصحيح. ورواه الطبراني في "الأوسط" وزاد: (فإذا

أحببته كنت عينه التي يبصر بها وأذنه التي يسمع بها ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها). والباقي

بنحوه، ورجاله رجال الصحيح خلا شيخه هارون بن كامل. رواه البزار بنحوه. قلت: وبقية طرقه في

كتاب الزهد في باب من آذى وليا». رقم: 3498 / 2 / 513، وذكر أيضا: «عن أبي أمامة عن رسول الله

- ﷺ - قال: (إن الله - تعالى - يقول: (ما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فأكون أنا سمعه

الذي يسمعه وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، وقلبه الذي يعقل به، فإذا دعاني أجبت، وإذا

سألني أعطيت، وإذا استصرني نصرته، وأحب ما تعبدني عبدي به النصيح لي). رواه الطبراني في

"الكبير". المجمع: رقم: 3499 / 2 / 514.

إذا ثبت هذا، فنقول: لا شك أن هذا المقام أشرف من إعطاء رغيف وعنقود من العنب وشربة من ماء، فإذا وصل إلى هذه الدرجات العالية، فأَيُّ بُعد في أن يعطيه الله - تعالى - شربة من ماء، أو رغيف في مفازة من الأرض.

- والثالث: ما خرّجه البخاري، «عن عبد الرحمن بن أبي بكر، أن أصحاب الصُفة كانوا ناسا فقراء، فأَتى أبو بكر بثلاثة منهم، فصنع لهم طعاما، فما كانوا يأخذون منه لقمة⁽¹⁾، إلا ربا⁽²⁾ من أسفلها أكثر منها، فأكلوا حتى شبعوا. فنظر أبو بكر إلى امرأته، فقال: ما هذا؟ فقالت: والله إنها لهي الآن أكثر مما كانت قبل ذلك بثلاث مرات⁽³⁾».

(1) (ق) و(م): زادا.

(2) (ق): زكا.

(3) روى البخاري: «عن عبد الرحمن بن أبي بكر، أن أصحاب الصفة، كانوا أناسا فقراء وأن النبي - ﷺ - قال: (من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث، وإن أربع فخامس أو سادس). وأن أبا بكر جاء بثلاثة، فانطلق النبي - ﷺ - بعشرة، قال: فهو أنا وأبي وأمي - فلا أدري قال: وامرأتي وخدام - بيننا وبين بيت أبي بكر، وإن أبا بكر تعشى عند النبي - ﷺ -، ثم لبث حيث صليت العشاء، ثم رجعت، فلبث حتى تعشى النبي - ﷺ -، فجاء بعد ما مضى من الليل ما شاء الله، قالت له امرأته: وما حبسك عن أضيافك - أو قالت: ضيفك - قال: أو ما عشتيهم؟ قالت: أبوا حتى نجيء، قد عرضوا فأبوا، قال: فذهبت أنا فاخبتأت، فقال يا غثر فجذع وسب، وقال: كلوا لا هنيئا، فقال: والله لا أطعمه أبدا، وأيم الله، ما كنا نأخذ من لقمة إلا ربا من أسفلها أكثر منها - قال: يعني حتى شبعوا - وصارت أكثر مما كانت قبل ذلك، فنظر إليها أبو بكر فإذا هي كما هي أو أكثر منها، فقال لامرأته: يا أخت بني فراس ما هذا؟ قالت: لا وقره عيني، لهي الآن أكثر منها قبل ذلك بثلاث مرات، فأكل منها أبو بكر، وقال: إنها كان ذلك من الشيطان - يعني يمينه - ثم أكل منها لقمة، ثم حملها إلى النبي د فأصبحت عنده، وكان بيننا وبين قوم عقد، فمضى الأجل، ففرقنا اثنا عشر رجلا، مع كل رجل منهم أناس، الله أعلم كم مع كل رجل، فأكلوا منها أجمعون، أو كما قال:» (كتاب مواقيت الصلاة، باب السمر مع الضيف والأهل)، رقم: 602.

❁ وأما الآثار: فمن وجوه:

- أحدها: ما روي أن أبا بكر - رضي الله عنه - لما حُمِلت جنازته إلى قبر النبي - صلى الله عليه وسلم - نادى ⁽¹⁾ [مناد] ⁽²⁾: "السلام عليك يا رسول الله، هذا أبو بكر بالباب". فإذا الباب قد انفتح، فسمعوا هاتفا من القبر يقول: "أَدْخِلُوا الْحَبِيبَ عَلَى الْحَبِيبِ" ⁽³⁾.

- وثانيها: ما روي عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -، أنه بعث جيشا وأمر عليهم سارية بن الحصين ⁽⁴⁾، فبينما عمر يخطب يوم الجمعة، فإذا هو يقول: "يا سارية، الجبل، الجبل". [فسمعه وأحرز جيشه إلى الجبل] ⁽⁵⁾. وقد سمع جميع الجيش ذلك، كما سمعه أهل المسجد. فكتبوا تاريخ ذلك، فلما قدم رسول ذلك الجيش، قال: "يا أمير المؤمنين، غزونا يوم الجمعة وقت الخطبة، فهزمونا. فإذا بإنسان يقول: يا سارية، الجبل، الجبل. فانسدنا" ⁽⁶⁾ إلى الجبل، فهزم الله الكفار، وأخذنا الغنائم ببركة صوت ذلك الرجل ⁽⁷⁾.

(1) (ر): قال.

(2) سقطت من الأصل، وأثبتت من (ق) و(م).

(3) انظر: وصية أبي بكر عائشة - رضي الله عنها - بأن يدفن بجواره - صلى الله عليه وسلم - عند: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 157/3، وليس فيها خبر المنادي، ولكن فيها عن: «عروة والقاسم بن محمد يقولان: أوصى أبو بكر عائشة أن يدفن إلى جنب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلما توفي حفر له وجعل رأسه عند كتفي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وألصق اللحد بقبر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقبر هناك».

(4) بل هو سارية بن زعيم بن عبد الله بن جابر بن محمية بن عبد بن عدي بن الدئل بن بكر بن عبد مناة ابن كنانة الدلي، قال ابن عساكر: «له صحبة». وقال العسكري: «روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يلقه». وذكره ابن حبان في التابعين. انظر: ابن حجر، الإصابة، رقم: 3041: 4/3.

(5) سقطت من (ق) و(م).

(6) في الأصل: فانسدنا؟؟ وفي (ق) و(م): فصعدنا، والتصحيح من (ر).

(7) ذكر ابن حجر في "الإصابة" هذه القصة، قال: «وأمره عمر على جيش، وسيره إلى فارس سنة ثلاث وعشرين، فوقع في خاطر عمر وهو يخطب يوم الجمعة أن الجيش المذكور لاقى العدو وهم في بطن واد =

- وثالثها: ما روي/ أن نيل مصر كان في الجاهلية يقف في كل سنة مرة واحدة، [ص: 216] وكان لا يجري حتى تُلقَى فيه جارية حسنة، فلما جاء الإسلام، كتب عمرو بن العاصي بهذه الواقعة إلى عمر بن الخطاب، فكتب عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - على خرقة: "أيها النيل، إن كنت تجري بأمر الله، فاجر، وإن كنت تجري بأمرك، فلا حاجة بنا إليك". **فَالْقِيَتِ الْخِرْقَةُ فِي النَّيْلِ، فَجَرَى، وَلَمْ يَقِفْ بَعْدَ ذَلِكَ⁽¹⁾.**

= وقد هَمَّوا بالهزيمة وبالقرب منهم جبل، فقال في أثناء خطبته: "يا سارية، الجبل، الجبل"، ورفع صوته، فألقاه الله في سمع سارية، فأنحاز بالناس إلى الجبل، وقاتلوا العدو من جانب واحد ففتح الله عليهم. قلت: هكذا أخرج القصة الواقدي عن أسامة بن زيد بن أسلم، عن أبيه، عن عمر، وأخرجها سيف مطولة عن أبي عثمان وأبي عمرو بن العلاء، عن رجل من بني مازن، فذكرها مطولة. وأخرجها البيهقي في "الدلائل" واللالكائي في "شرح السنة" والزين عاقولي في "فوائده"، وابن الأعرابي في "كرامات الأولياء" من طريق ابن وهب، عن يحيى بن أيوب، عن ابن عجلان، عن نافع، عن ابن عمر، قال: "وجه عمر جيشاً ورأس عليهم رجلاً يدعى سارية، فبينما عمر يخاطب جعل ينادي: يا سارية، الجبل - ثلاثاً، ثم قدم رسول الجيش، فسأله عمر، فقال: يا أمير المؤمنين، هزمنا، فبينما نحن كذلك إذ سمعنا صوتاً ينادي: يا سارية، الجبل - ثلاثاً، فأسندنا ظهرنا إلى الجبل، فهزمهم الله تعالى. قال: قيل لعمر إنك كنت تصيح بذلك". وهكذا ذكره حرمله في "جمعه لحديث ابن وهب"، وهو إسناد حسن. وقد تقدّم أنهم كانوا لا يؤثرون إلا الصحابة.

وروى ابن مردويه، من طريق ميمون بن مهران، عن ابن عمر، عن أبيه - أنه كان يخاطب يوم الجمعة، فعرض في خطبته أن قال: "يا سارية، الجبل، من استرعى الذئب ظلم"، فالتفت الناس بعضهم إلى بعض، فقال لهم: ليخرجن مما قال. فلما فرغ سألوه، فقال: "وقع في خلدي أن المشركين هزموا إخواننا، وأنهم يمزون بجبل، فإن عدلوا إليه قاتلوا من وجه واحد، وإن جاوزوا هلكوا، فخرج مني ما تزعمون أنكم سمعتموه". قال: فجاء البشير بعد شهر، فذكر أنهم سمعوا صوت عمر في ذلك اليوم، قال: "فعدلنا إلى الجبل، ففتح الله علينا". وقال خليفة: افتتح سارية أصبهان صلحا وعنوة فيما يقال". ابن حجر: الإصابة: 3 / 4 وما بعدها.

(1) أخرج هذه القصة أبو الشيخ في "العظمة"، رقم: 3-79373: 4/1424، والقصة واهية لعلتين: الأولى: تتعلق بالراوي عبد الله بن هبة عده ابن حبان من المجروحين. انظر: كتاب "المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين"، تح: محمود زايد: رقم: 538: 2/11، والعلة الثانية: تتعلق بالرواية =

- ورابعها ما روي عن عثمان - رضي الله عنه - أن أنسا قال: «مررت في الطريق، ف وقعت عيني على امرأة، فدخلت على عثمان، فقال: "مالي أراكم تدخلون عليّ، وأثر الزنا ظاهر عليكم؟". فقلت له: "أَوْحِي بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -؟". فقال: "لا، ولكن فِرَاسَةٌ صَادِقَةٌ" ⁽¹⁾.

وهذا من الصحابة لا يحصى كثرة .

المسألة الثامنة:

في السحر

ويشتمل الكلام فيه على أمور أربعة:

- الأول: في حقيقته.
- الثاني: في إقامة الدليل على جوازه ووقوعه.
- الثالث: في حُكْم من فعَلَه.
- الرابع: في الفرق بينه وبين المعجزة والكرامة.

= من طريق ابن لهيعة عن قيس بن الحجاج عن من حدثه قال: "لما فتح عمرو بن العاص مصر... " القصة؛ حيث نجد أن هذا الخبر فيه راو مبهم لم يروه عن هذا المبهم المجهول إلا قيس بن الحجاج تفرد به ابن لهيعة.

(1) لم أجد هذه الخبر في كتب الحديث المعتمدة، ولكنه جاء عند: الرازي في: "مفاتيح الغيب": 434 / 21، وعند المحب الطبري في "الرياض النضرة في مناقب العشرة" بصيغة التمريض؛ ولكن يباهم الراوي صاحب القصة أنس - رضي الله عنه - في ترجمة سيدنا عثمان عند ذكر فراسته، وعزاه للملاء في "سيرته"، وتوجد القصة عند ابن فرحون في: "تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام": 136 / 2، وعند: علاء الدين الطرابلسي في: "معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام"، ص: 168 بإهمال الراوي أيضاً. واحتج ابن القيم بهذه القصة في كتابه "مدارج السالكين"، تح: محمد حامد الفقي: 486 / 2 مع ذكر اسم أنس - رضي الله عنه -.

الأمر الأول: في حقيقته

قال بعض العلماء: «السحر عبارة عن قلب صورة [إلى غير صفتها]⁽¹⁾ في رأي العين، حتى تشاهد على غير حالتها الأولى؛ كالذي يقلب صورة⁽²⁾ إنسان إلى صورة حيوان، أو يقلب صورة حيوان إلى صورة إنسان، وكما فعلته السحرة مع موسى عليه السلام - من قلب الجبال والعصا ثعبانا».

وقال أبو القاسم الأنصاري⁽³⁾ في «شرح الإرشاد»⁽⁴⁾: «أما حقيقة السحر، فقد ذكر أهل الصنعة أنه على ضرب:

فمنه ما هو كلام يحفظ، ورقى من أسماء الله - تعالى -، وقد يكون من عهود الشياطين.

ومنه ما يكون بالأدوية.

ومنه ما يرجع إلى الشعبة⁽⁵⁾، والتمويه⁽⁶⁾، وخفة اليد، والتخيل⁽⁷⁾.

(1) (ق) و(م): هيأتها.

(2) ساقط من (ر).

(3) أبو القاسم الأنصاري، قال الذهبي: «إمام المتكلمين، سيف النظر، سلمان بن ناصر بن عمران النيسابوري الصوفي الشافعي، تلميذ إمام الحرمين. روى عن فضل الله الميمني، وعبد الغافر الفارسي، وكان يتوقد ذكاء، له تصانيف وشهرة وزهد وتعبد، شرح كتاب "الإرشاد" وغير ذلك. مات سنة إحدى عشرة وخمسة [511 هـ / 1118 م]». انظر: سير أعلام النبلاء، رقم: 4660 / 14 / 315.

(4) لم أستطع الوصول إلى هذا الشرح، وقرأت في بعض المواقع على الشبكة الإلكترونية بأن الكتاب يُحقق الآن من قبل الدكتور خالد العدواني في دولة الكويت.

(5) (ق) و(م): الشعوذة.

(6) سقطت من (م).

(7) (م): التحيل.

وقد صار بعض علمائنا إلى أنه لا يثبت من السّحر، إلا رقى أجرى الله العادة بها، أن يخلق عندها افتراق المتحايين، ولا يقع غير ذلك، كما قال - تعالى -: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾⁽¹⁾. وذكر أن الله - تعالى - إنما ذكر ذلك تعظيما لما يكون عنه، وتهويلا له في حقنا. فلو كان يقع عنه ما هو أعظم منه لذكره؛ إذ لا يضرب المثل عند المبالغة، إلا بأعلى أحوال المذكور⁽²⁾.

قال المازري: «ومذهب الأشعرية أنه يجوز أن يقع عنه ما هو أكثر من ذلك، وهو الصحيح»⁽³⁾.

وقال الشهاب القرافي: «السحر اسم لثلاثة أنواع:

- الأول: السيمياء.
- والثاني: الهيمياء.
- والثالث: اسم لبعض خواص الحقائق من الحيوانات.

فأما «السيمياء»؛ فهي عبارة عما يرّكب من خواص أرضية؛ كدهن خاص، أو مائع خاص، أو كلمة خاصة [توجب تخیلات خاصة]⁽⁴⁾، أو إدراك الخواص الخمس أو بعضها لحقائق خاصة من المأكولات، والمشمومات، والمبصرات، والملموسات، والمسموعات، وقد يكون ذلك وجودا يخلقه الله - تعالى - عند تلك المحاولات، وقد يكون تخیلا لا حقيقة له. وقد يستولي ذلك على الأوهام حتى يتخيل⁽⁵⁾ الوهم مضى

(1) البقرة/ 101.

(2) الأنصاري، شرح الإرشاد...

(3) المازري، المهاد في شرح كتاب الإرشاد...

(4) سقطت من (ر).

(5) في الأصل: تخيل.

سنين في الزمن اليسير، وتصير أحوال الإنسان مع تلك المحاولات كحالة النائم،
فيختص ذلك لمن عمل له.

وأما «الهمياء»؛ فامتيازها عن السيمياء، أن ما تقدم من الخواص تضاف للآثار
السماوية، تحصل من الاتصالات⁽¹⁾ الفلكية، فخصّصوا هذا النوع بهذا الاسم تمييزاً
بين الحقائق.

وأما النوع الثالث، فقالوا: مثاله كما إذا أخذ سبعة أحجار، فيرجم بها نوعاً من
الكلاب، شأنه إذا رُجم بحجر عَصَه، فإذا رُمي بهذه السبعة أحجار، وعضها كلها
سقط بعد ذلك وطرحت في ماء، فمن شرب منه ظهر فيه آثار خاصة نص عليها
لشجرة.

ثم هذه الأنواع الثلاثة، قد تقع بلفظ: هو كفر، أو اعتقاد كفر، أو فعل هو كفر.
الأول: كالسبِّ المتعلّق بمن سبّه كفر، والثاني: كاعتقاد انفراد الكواكب بالربوبية،
والثالث: كإهانة ما أوجب الله - تعالى - تعظيمه/ من الكتاب العزيز.

[ص: 217]

فهذه الثلاثة مَنْ وَقَعَ بشيء منها في السّحر، فذلك السّحر كُفْرٌ لا مِرْيَةَ فيه.

وقد يقع السّحر بشيء مباح، كما تقدم في وضع تلك الأحجار في الماء، فإنها
مباحة⁽²⁾.

قال الشهاب: «ومن المباح: ما رأيت لبعض⁽³⁾ السّحرة، يسحر الحيات العظام
بكلام، فتقبل إليه، وتموت بين يديه ساعة، ثم تفيق، ثم يعاود ذلك الكلام، فيعود حالها

(1) (ر): الانتقالات.

(2) انظر: القرافي، الفروق: 4/ 137 - 141.

(3) في الأصل سقطت اللام.

كذلك أبدا. وكان يقول في ذلك الكلام: "موسى بعصاته، ومحمد بفرقانه، يا معلم الصغار، علمني كيف آخذ الحية والحية⁽¹⁾". وكانت له قوة نفس، يحصل منها مع هذه الكلمات ليس فيها كفر. وقوة نفسه هذه ليس من كسبه، فلا يكفر بها، فالإطلاق بكفر كل ما يسمى سحرا صعب مشكل على أصولنا⁽²⁾.

الأمر الثاني: في جوازه ووقوعه

فقال بعض علمائنا: «أما ما كان من مقدور البشر، كالحركات والسكنات في الجهات، فلا يمتنع عقلا أن يفعل الله - تعالى - للساحر عند ارتياده من ذلك ما يشاء بالاقتدار عليه؛ فإن كل ما هو مقدور للعبد فهو واقع بقدرة الله - تعالى - عندنا. وأما ما كان خارجا عن مقدور البشر، مثل الترقى في الهواء، والولوج في السماء، وتبدل الصور حقيقة، أو ما يقع في الأعين والقوة تخيلا، وذلك مثل أن يسرق⁽³⁾ حتى يلج الكوة⁽⁴⁾، أو يعظم فوق قدره، أو يخرج عن صورته إلى صورة حسنة، أو قبيحة، فذلك كله جائز لا استحالة فيه، والله - تعالى - أن يفعل من ذلك⁽⁵⁾ ما يشاء، على أي صفة شاء، في أي وقت شاء، على يد من شاء».

والذي يدل أيضا على جوازه ووقوعه، ودليل الوقوع: الكتاب، والسنة، والإجماع:

✽ أما الكتاب: فآيات:

- الآية الأولى: قوله - تعالى -: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٌ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ

(1) سقطت من (ق).

(2) انظر: القرافي، الفروق، 4/ 141-187.

(3) (ق): يستدق.

(4) (ق): الكوى، وفي الأصل: الكوا.

(5) زاد (م): في ملكه.

السِّحْرِ⁽¹⁾ الآية. ووجه الاستدلال منها: أنه قال: ﴿يَعْلَمُونَ النَّاسَ﴾، وما لا حقيقة له، لا يعلم، وهذا خبر، وخبر الله حق.

- الآية الثانية: قوله - تعالى -: ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ⁽²⁾﴾، وما وصفه الله - تعالى - بأنه عظيم، فهو ثابت.

- الآية الثالثة: قوله: ﴿يُخَيِّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى⁽³⁾﴾.

❖ وأما السنة: فأحاديث:

- الأول: ما خرّجه البخاري عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: «كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - سحر، كان يرى أنه يأتي النساء، ولا يأتيهن. فقال: (يا عائشة، أعلمت أن الله - تعالى - قد أفتاني فيما أسفّيته فيه، أتاني رجلان، فقعد أحدهما عند رأسي، والآخر عند رجلي. فقال الذي عند رأسي للآخر: "ما بال الرجل؟".

قال: "مطبوب".

قال: "ومن طبه؟".

قال: "لبيد بن الأعصم"⁽⁴⁾.

قال: "وفي أي شيء؟".

قال: "في مشط ومشاقة"⁽⁵⁾.

(1) البقرة/ 101.

(2) الأعراف/ 115.

(3) طه/ 65.

(4) في البخاري ولم يذكره اليفري: «رجل من بني زريق حليف لليهود كان منافقا».

(5) في (ق) و(م): مشاطة. قال البخاري: «وقال: الليث، وابن عينة، عن هشام: (في مشط ومشاقة) يقال: المشاطة: ما يخرج من الشعر إذا مشط، والمشاقة: من مشاقة الكتان»: الصحيح، رقم: 5763 / 7 / 136.

قال: "وأين؟".

قال: "في جف" ⁽¹⁾ طلعة ذكر تحت راعوفة ⁽²⁾ في بئر دروان".

قال: فأتى [النبي] ⁽³⁾ البئر، حتى استخرجه، قال: (هذه البئر التي أُرِيْتُهَا كَأَنَّ مَاءَهَا نَقَاعَةُ الْحَنَاءِ، وَكَأَنَّ نَخْلَهَا رُؤُوسَ الشَّيَاطِينِ) ⁽⁴⁾.

- الحديث الثاني: ما روي عن عائشة - رضي الله عنها - أنها كانت دبرت جارية، فسحرتها الجارية، فأمرت ابن أخيها أن يبيعها من الأعراب، وقالت لها: «والله لا تعتقين أبدا» ⁽⁵⁾.

- الحديث الثالث: ما روي عنه - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: (لا يجتمع السحر والإيمان في

(1) في (م): جب.

(2) (راعوفة): هي حجر يوضع على رأس البئر، يقوم عليه المستقي، وقد يكون في أسفل البئر أيضا، يجلس عليه من يقوم بتنظيفها.

(3) هذه الإضافة عند البخاري.

(4) أخرجه البخاري بالفعل في: (كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده)، رقم: 3268 / 4 / 122، وفي: (كتاب الطب، باب السحر)، رقم: 5763 / 7 / 136، وفي: (كتاب الطب، باب هل يستخرج السحر؟)، رقم: 5765 / 7 / 137، وفي: (كتاب الأدب، باب قول الله تعالى: (إن الله يأمر بالعدل والإحسان...))، رقم: 6063 / 8 / 18.

(5) ذكر أبو القاسم البغوي في "حديث مصعب بن عبد الله الزبيري": «حدثني مالك عن أبي الرجال محمد ابن عبد الرحمن عن أمه عمرة بنت عبد الرحمن، عن عائشة، أنها كانت أعتقت جارية لها عن دبر منها، ثم إن عائشة مرضت بعد ذلك ما شاء الله، فدخل عليها سندي [نسبة إلى السند]، فقال: "ها أنت مطبوبة". فقالت عائشة: "من طبنني؟". قال: "امرأة من نعتها كذا وكذا" فوصفها. فقالت عائشة: "ادعوا لي فلانة" لجارية لها، فوجدوها في بيت جيران لها في حجرها صبي قد بال. فقالت: "حتى أغسل بول الصبي". فغسلته، ثم جاءت فقالت لها عائشة: "أسحرتيني؟". قال: "نعم". قالت: "لم؟". قالت: "أحببت العتق". قالت عائشة: "والله لا تعتقين أبدا". فأمرت عائشة ابن أخيها أن يبيعها في الأعراب ممن يسيء ملكتها. قالت: "ثم ابتع لي بثمنها رقبة حتى أعتقها"، ففعل ذلك....: البغوي، حديث مصعب الزبيري، تح: صالح عثمان اللحام، ص: 123، وانظر كذلك: مجد الدين بن الأثير، الشافي في شرح مسند الشافعي، تح: أحمد بن سليمان، وأبو تميم ياسر بن إبراهيم: 5 / 515.

قلب واحد⁽¹⁾.

- وروي أن ابن عمر - رضي الله عنهما - سُحِرَ، فتوَكَّفت⁽²⁾ رِجلاه⁽³⁾ -⁽⁴⁾.

قوله في حديث البخاري: (مطبوب): أي مسحور.

وقوله: (في مشط ومشاقة):

«المشط»: ما يخرج من الشعر إذا مشط، و«المشاقة»: مشاقة الكتان.

وقيل: «المشاقة»: ما يخرج من الشعر إذا مشط.

وقوله: (في جف طلعة ذكر): قال المهلب⁽⁵⁾: «الجف غشاء الطلع».

(1) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وربما أخذ من معاني أحاديث صحيحة مثل حديث: (من أتى عَرَّافاً فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة)، رواه مسلم عن بعض أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - في "صحيحه": (كتاب السلام، باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان)، رقم: 1751 / 4 : 2230، وحديث: (من أتى كاهناً... فصدقه بما يقول... فقد برىء مما أنزل الله على محمد - صلى الله عليه وسلم -)، رواه أبو داود في "سننه" عن أبي هريرة: (كتاب الطب، باب في الكهانة)، رقم: 3904 : 2 / 408، وصححه الألباني.

(2) في (ق) و(ر): توكتت.

(3) توكتت بمعنى سالت، والوَكَفُ: الفسادُ والضعفُ.

(4) روى أحمد عن يزيد بن هارون، قال: «أخبرنا الحجاج بن أرطاة عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - دفع خير إلى أهلها بالشرط، فلم تزل معهم حياة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كلها، وحياة أبي بكر، وحياة عمر حتى بعثني عمر لأقسامهم، فسحروني، فتكوعت يدي [كَوَعُ اليَدِ: اغْوَجَّجَهَا مِنْ قِبَلِ الْكُوعِ أَوْ إِقْبَالِهَا عَلَى الْيَدِ الْآخَرَى] فانتزعها عمر منهم». انظر: المسند، رقم: 4854 : 8 / 462. والحجاج ابن أرطاة: «صدوق كثير الخطأ والتدليس»، كما يذكر ابن حجر في "تقريب التهذيب"، ص: 152.

(5) هو المهلب بن أبي صفرة التميمي المالكي الأندلسي (ت. 435 هـ / 1044 م) مختصر صحيح البخاري المسمى: "المختصر النصيح في تهذيب الكتاب الجامع الصحيح"، هذبه بتحرير الأسانيد وجمع الروايات دون إخلال بالفاظه وأسانيده، مع شرح أحاديثه وبيان فقهها، وبيان أماكنها في الصحيح. كان أحد الأئمة الفصحاء، الموصوفين بالذكاء.

أخذ عن: أبي محمد الأصيلي، وفي الرحلة عن أبي الحسن القاسبي، وأبي الحسن علي بن بندار القزويني، وأبي ذر الحافظ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 523 : 5 / 225.

وقوله: (تحت راعوفة): «الراعوفة»: حجر ناتئ⁽¹⁾ في أسفل البئر، ويقال: هو على رأس البئر.

[ص: 218] * وأما / الإجماع: فهو أنه ما من عصر، من الأعصار من عهد الصحابة إلى ظهور المخالفين إلا ويتعاطون السّحر، وتأثيراته من غير نكير. فكان ذلك إجماعاً. فهذه الأدلة تدل على إثبات السّحر، وأن له حقيقة في نفسه، وليس بتخييل، [كما قالته القدريّة]⁽²⁾.

قال الإمام المازري: «وهو مذهب أهل السنة وجمهور العلماء من الأئمة»⁽³⁾.

قال أبو الحسن بن القصار: «وهو مذهب مالك، وأبي حنيفة، والشافعي».

قال القاضي أبو بكر بن العربي: أقول: «السحر حقيقة، ولا أقول السحر حق، وإن أريد بذكر الحق فيه معنى الحقيقة، فيشكل بالحق الذي هو ضد الباطل»⁽⁴⁾.

احتج القدريّة بقوله - تعالى -: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾⁽⁵⁾، فوصفه بأنه تخييل، لا أنه حقيقة. وأيضاً لو كانت له حقيقة لأمكن الساحر أن يدّعي به النبوة؛ فإنه يأتي بالخوارق.

والجواب عن الأول: أنه حجة لنا؛ لأنه - تعالى - أثبت السحر، وإنما لم ينهض بالخيال إلى السعي، ونحن لا ندّعي أنه كله ينهض إلى كل المفاصد.

وعن الثاني: أن إضلال الله - تعالى - للخلق ممكن، لكن الله - تعالى - أجرى عادته

(1) الناتي: الظاهر البارز، وفي الأصل: نات؟؟، وفي: (ق) و(م): شجر نابت.

(2) سقط من (ق).

(3) المازري، المهاد في شرح كتاب الإرشاد..

(4) ابن العربي، المتوسط، ص: 111.

(5) طه / 65.

تصبط مصالحهم، فما يَسِّر ذلك على الساحر، [وكم من ممكن يمنعه الله - تعالى - من الدخول في الوجود لأنواع من الحكم]⁽¹⁾.

الأمر الثالث: في حكم من فعل السحر

قال الطرطوشي في «تعليقته»: «قال مالك وأصحابنا⁽²⁾: الساحر كافر، فيقتل، ولا يستاب، سحر مسلماً أو ذمياً كالزنديق»⁽³⁾.

وقال: «ومن قول علمائنا القدماء: لا يقتل حتى يثبت أنه من السحر الذي وصفه - تعالى - بأنه كفر».

قال أصبغ: «يكشف عن ذلك من يعرف حقيقته، ولا يلي قتله إلا السلطان، وتعلمه تعليمه كُفر»⁽⁴⁾.

وقال الشافعي: «لا يقتل الساحر إلا أن يقتل بسحره، فإن عمل السحر وقتل به قتل، فإن قال: "تعمدت القتل به"، قُتل. وإن قال: "لم أتعمد القتل به"، كانت فيه نية»⁽⁵⁾.

وللشافعي فيه قول آخر: أنه لا يُقتل إلا أن يُقتل بسحره، دون تفصيل⁽⁶⁾.

(1) ماقط من (ق).

(2) (ق) و(ر): وأصحابه.

(3) انظر: عياض، المعلم بفوائد مسلم: 44 / 7، والقرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق: 4 / 151، والذخيرة: 32 / 12.

(4) انظر: القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق: 4 / 151، والذخيرة: 32 / 12.

(5) انظر: عياض، المعلم بفوائد مسلم: 44 / 7.

(6) قال الشافعي في الأم: «السحر اسم جامع لمعان مختلفة فيقال للساحر: "صف السحر الذي تسحر به". فإن كان ما يسحر به كلام كفر صريح، استتيب منه. فإن تاب، وإلا قتل وأخذ ماله فيئا. وإن كان ما يسحر به كلاماً لا يكون كفراً، وكان غير معروف، ولم يضر به أحداً، نهى عنه. فإن عاد، عزر. وإن كان =

وروي عنه أيضا أنه يصف سحره؛ فإن وجدنا فيه ما هو كفر، كالتقرب للكواكب، ويعتقد أنها تفعل، ويلتمس منها، [فهو كفر، فيستتاب منه. وإن لم يوجد فيه كفر، فإن اعتقد إباحته، فهو كفر.

وأما الحنفية⁽¹⁾، فقالوا: «إن اعتقد أن الشياطين تفعل له ما يشاء، فهو كافر. وإن اعتقد أنه تمويه، وتخييل، لم يكفر»⁽²⁾.

وروي أيضا عن أبي حنيفة، أنه قال: «إن قال: "قتلت بسحري"، لم يجب عليه القود»⁽³⁾.

قال القاضي عياض: «ويقول مالك قال أحمد بن حنبل، وروي عن جماعة من الصحابة والتابعين»⁽⁴⁾.

وروي قتل الساحر عن عمر، وعثمان، وابن عمر، وحفصة، وأبي موسى، وهو قول الحسن، والزهري، وقول الفقهاء السبعة.

قال الطرطوشي: «احتج المالكية بقوله - تعالى -: ﴿وَمَا يُعَلِّمَنَّ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾⁽⁵⁾؛ أي بتعليمه، ولأنه لا يتأتى، إلا ممن يعتقد

= يعلم أنه يضر به أحدا من غير قتل، فعمد أن يعمل به: عَزَّر. وإن كان يعمل عملا إذا عمله قتل المعمول به، وقال: "عمدت قتله": قُتِلَ به قودا، إلا أن يشاء أولياؤه أن يأخذوا ديتة حالة في ماله. وإن قال: "إنما أعمل بهذا لأقتل فيخطئ القتل ويصيب، وقد مات مما عملت به: ففيه الدية، ولا قود. وإن قال: "قد سحرته سحرا مرض منه، ولم يمته منه": أقسم أولياؤه مات من ذلك العمل، وكانت لهم الدية، ولا قود لهم في مال الساحر، ولا يغم إلا في أن يكون السحر كفرا مصرحا": 256 / 1.

(1) ساقط من (ق) و(م).

(2) انظر: القرافي، الذخيرة: 34 / 12.

(3) القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق: 153 - 152 / 4.

(4) القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تح: يحيى إسماعيل، 90 / 7.

(5) البقرة / 101.

فه يقدر به على تغيير الأجسام، والجزم بذلك كفر»⁽¹⁾.

قال: «فهذا معنى قول أصحابنا: "السحر كفر؛ أي دليل الكفر، لا أنه كفر في نفسه"»⁽²⁾.

وروي عن حفصة - أم المؤمنين - أنها كانت لها جارية، فسحرتها، فأمرت بقتلها⁽³⁾.
وروي عن الحسن عن سمرة، أنه قال: «قال رسول الله - ﷺ -: حد الساحر: ضربة السيف»⁽⁴⁾.

وقال الأحنف بن قيس: «أتانا كتاب عن ابن الخطاب قبل موته بسنة، وفيه: "اقتلوا كل ساحر وكاهن"»⁽⁵⁾.

واحتج الشافعي بأنه لا يُقتل إلا أن يُقتل أحدا بسحره، بترك رسول الله - ﷺ - قتل سيد بن الأعصم اليهودي الذي سحره⁽⁶⁾.

(1) انظر: القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق: 4/ 151، والذخيرة: 12/ 32.

(2) القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق: 4/ 152-153.

(3) أخرجه البيهقي في: "السنن الكبرى" عن ابن عمر، أن حفصة بنت عمر - رضي الله عنها - سحرتها جارية لها فأمرت بالسحر وأخرجته، فقتلتها. فبلغ ذلك عثمان - رضي الله عنه - فغضب. فأتاه ابن عمر - رضي الله عنهما - فقال: جاريتها سحرتها، أقرت بالسحر وأخرجته، قال: "كف عثمان - رضي الله عنه -". قال: "وكأنه إنما كان غضبه لقتلها إياها بغير أمره": (كتاب القسامة، باب تكفير الساحر وقتله إن كان ما يسحر به كلام كفر صريح)، رقم: 16499: 8/ 234.

(4) الصحيح أنه موقوف على جندب بن عبد الله البجلي الأزدي. أخرجه الترمذي عن طريق الحسن عنه: (كتاب الحدود، باب حد السارق)، رقم: 1460: 4/ 60، وقال الترمذي: «هذا حديث لا نعرفه إلا مرفوعاً من هذا الوجه»، وضعفه الألباني، وأخرجه الحاكم عن جندب الخير أيضاً، (كتاب الحدود)، رقم: 8073: 4/ 401، وقال - أي الحاكم -: «هذا حديث صحيح الإسناد وإن كان الشيخان تركا حديث إسماعيل بن مسلم فإنه غريب صحيح وله شاهد صحيح على شرطهما جميعاً في ضد هذا». وعلق عليه الذهبي بالقول: «صحيح غريب».

(5) مسند عبد الرحمن بن عوف لأبي العباس البرقي، تح: صلاح بن عايض الشلاحي، رقم: 36، ص: 82.

(6) تقدم تخريجه.

قال بعض أئمتنا: «ولا حجة لهم فيه، لثلاثة أوجه:

- أحدها: أنه يحتمل أن يكون قبل أمره بقتل الساحر.

- والثاني: يحتمل أن يكون قبل كون اليهودي في ذمة المسلمين؛ بحيث تجري عليه أحكامهم.

- والثالث: وهو الصحيح؛ أنه قيل له: "هلا قتلته، وقد فعل بك ما يوجب قتله؟!".

فقال: (كرهت أن أثير عليّ الناس شراً)⁽¹⁾. فأخبر بوجوب القتل عليه، وذكر العلة الصارفة له عن ذلك.

[ص: 219] قال الشهاب القرافي: «وهذه المسألة في غاية الإشكال على أصولنا؛ فإن السحرة يفعلون⁽²⁾ أشياء تأبى قواعد الشريعة تكفيرهم⁽³⁾ بها، كفعل الحجارة المتقدم ذكرها، وكذلك يجمعون عقاقير⁽⁴⁾، ويجعلونها في الآبار أو في القبور، ويعتقدون أن تلك الآثار يحدث عندها ما يريدونه من الأمور بالتجربة. وهذه الأمور لا يمكن تكفيرهم بها؛ لأنها كاعتقاد الأطباء حصول الآثار عند شرب العقاقير. والذي يستقيم في هذه المسألة، ما حكاه الطرطوشي عن قدماء الأصحاب: أنا لا نكفره، حتى يثبت أنه من السحر الذي كفر الله - تعالى - به، أو يكون مشتملاً على الكفر، - كما قاله الشافعي -.

(1) أخرجه البخاري: (كتاب الدعوات، باب تكرير الدعاء)، رقم: 6391؛ 8/ 83.

(2) في المصدر: "يعتمدون" بدل: "يفعلون".

(3) في الأصل و (ر): بكفرهم.

(4) في الأصل: "عقائد"؟؟.

[وأما قول مالك⁽¹⁾: «تعلّمه وتعليمه كفر»؛ ففي غاية الإشكال.

وقد قال الطرطوشي - وهو من سادات العلماء -: إنه إذا وقف إلى برج الأسد، حكى القضية إلى آخرها، فهذا سحر، فقد تصوره، وحكم عليه بأنه سحر. وهذا هو علمه، فكيف يتصور شيئاً لم يعلم؟!⁽²⁾.

الأمر الرابع: في الفرق بين السحر والمعجزة والكرامة

وهذه المسألة عظيمة الموقع في الدين، وقد أشكلت على جماعة من الأصوليين. الفرق بين «المعجزة» و«السحر» من خمسة أوجه:

- أحدها: في نفس الأمر باعتبار الباطن، والباقي⁽³⁾ باعتبار الظاهر.

فأما الفرق باعتبار الباطن: فهو أن السحر ليس فيه شيء خارق للعادة، بل هي عادة حوت من الله - تعالى - بترتيب مسببات عن أسبابها، غير أن تلك الأسباب لم تحصل إلا لليل من الناس، كالعقاقير التي يعمل منها الكيمياء، والحشائش التي يعمل منها الخمر الذي يُحرق الحصون وغير ذلك، وهذه غريبة⁽⁴⁾ الوجود، فإذا وُجدت أسبابها، حوت على العادة فيها. وكذلك السحر إذا وُجدت أسبابه التي أجرى الله - تعالى - عادة به، حصل. غير أن الذي يعرف تلك الأسباب قليل.

- وأما المعجزة، فليس لها سبب في العادة أصلاً، فلم يجعل الله في العالم عقاراً ينفلق به بحر ونحوه. فنحن نريد بالمعجزة ما خلقه الله - تعالى - في العالم تحديداً للأنبياء عليهم السلام - على هذا الوجه. وهنا فرق عظيم⁽⁵⁾.

(1) سقطت من (ر).

(2) انظر: القرافي، الفروق، 4 / 154 - 164.

(3) في غير الأصل: والثاني.

(4) في الأصل وغيره باستثناء (ر): غريبة؟؟.

(5) (ق): صحيح.

والفرق الثاني بحسب الظاهر: أن السّحر وما يجري مجراه، يختصّ بمن عمل له، بخلاف المعجزة؛ فإنها عامة للناس كافة.

والثالث: أن السّحر لا يتأتى على وَفْقِ السّاحر، إلا بعد محاولة واكتساب، والنبي لا يحتاج في المعجزة إلى ذلك.

والرابع: أن المعجزة إنما تقع مع دعوى النبوة، [والسحر لا يقع مع دعوى النبوة]⁽¹⁾.

والخامس: من قرائن الأحوال، المفيدة للعلم الضروري، المختصة بالأنبياء - عليهم السلام - من كونهم أفضل الناس نشأة، ومولداً، وخُلُقاً، وأدباً، وصدقا، وأمانة، ونزاهة، وإشفاقاً، ورفقا، وبُعْداً عن الدناءة والكذب، وهذه مفقودة في حق غيرهم.

أما السّاحر، فلا تجده أبداً إلا محموتا، حقيراً بين الناس، لا بهجة عليه، ولا طلاوة، والنفوس تنفر منه⁽²⁾.

والفرق السادس: ذكره سيف الدين، قال: «السّحر لا يخلو: إما ألا ينتهي إلى حد المعجزة؛ كفلق البحر، وإحياء الموتى، وغيره، كما هو مذهب جميع العقلاء، أو⁽³⁾ أنه ينتهي إلى حد الإعجاز.

فإن كان الأول، فقد تحقّق الفرق بين المعجزة والسحر.

وإن كان الثاني، فإما ألا يتحدّى معه السّاحر بالنبوة، أو يتحدّى.

(1) ساقط من (ق).

(2) انظر: القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق: 4 / 168-170.

(3) (ر): وإما.

فإن لم يتحدّ، فقد حصل الفرق أيضا.

وإن تحدّى بالنبوة، فعندنا أنه لا بد من أحد أمرين: إما ألا يخلقه الله - تعالى - على يده؛ لأننا بينّا أنه لا خالق إلا الله، وإما أن يخلق مثله على يد غيره معارضا له. وإلا كان خلقه على يده، مع تحدّيه بالنبوة وإعجازه من غير معارضة، يتنزل منزلة التصديق من الله - تعالى -، وهو محال⁽¹⁾.

المسألة التاسعة:

في الكهانة

قال السهيلي في «الروض الأنف»: «روي في مآثور الأخبار، أن إبليس كان يخترق سموات قبل عيسى، فلما بُعث عيسى - ﷺ - حُجب عن ثلاث سموات، فلما بُعث محمد - ﷺ - / حُجب عنها كلها، وقُذفت⁽²⁾ الشياطينُ بالنجوم. فقالت قريش: [ص: 220] قد قامت القيامة". فقال عتبة بن ربيعة⁽³⁾: "انظروا إلى العَيُوق"⁽⁴⁾، فإن كان رُمي به، قد آن قيام الساعة، وإلا فلا"⁽⁵⁾.

وقد سئل رسول الله - ﷺ - عن الكُهّان، فقال: ⁽⁶⁾ليسوا بشيء).

(1) الأمدي: أبتكار الأفكار: 4 / 56.

(2) (ر): حرقت ٩٩.

(3) من سادات قريش، قتل كافرا في بدر، وكان راجح العقل، نصح قريشا باجتنباب حرب النبي - ﷺ - فلم ينصت إلى نصيحته أبو جهل، فأورده الهلاك، وهو والده هند بنت عتبة، زوج أبي سفيان (قتل: 3هـ / 624م).

(4) في الأصل: "العيون"؟؟ والعَيُوقُ: نجم أحمر مضيء في طرفِ المجرةِ الأيمن، يتلو الثريا لا يتقدمها، ويطلُعُ قبلَ الجُوزاء.

(5) الروض الأنف: 2 / 194.

(6) زاد (ق): إنهم ليس.

فقليل له: "إنهم يتكلمون بالكلمة، فتكون كما قالوا".

فقال: (تلك الكلمة من الحق، يخطفها الجني، فيقرأها في أذن وليه، فيخلط فيها أكثر من مائة كذبة).

ومعنى: (يقرأها): يصبها.

ونحو هذا في حديث «البخاري»⁽¹⁾.

فإن قيل: "قد كان صاف بن صياد⁽²⁾ - يتكهن⁽³⁾، وخبأ⁽⁴⁾ له النبي - ﷺ - خبيثاً⁽⁵⁾، فعلمه⁽⁶⁾. فأين انقطاع الكهانة في ذلك الزمان؟".

(1) متفق عليه عن عائشة، أخرجه البخاري: (كتاب الأدب، باب قول الرجل للشيء: ليس بشيء، وهو ينوي: ليس بحق)، رقم: 5745 / 19 / 209، وفي: (كتاب التوحيد، باب قول الفاجر والمنافق وأصواتهم وتلاوتهم لا تجاوز حناجرهم)، رقم: 7006 / 23 / 101، وأخرجه مسلم في: (كتاب السلام، باب تحريم الكهانة وإتياء الكهان)، رقم: 4135 / 11 / 271.

(2) (ق): الصياد.

(3) "ابن صياد" وفي بعض النسخ: "ابن الصياد" معرفاً. في القاموس: ابن صائد أو صياد الذي كان يُظن أنه الدجال، وقال الأكمّل: ابن صائد اسمه عبد الله، وقيل: صياف. ويقال: ابن صائد؛ وهو يهودي من يهود المدينة. وقيل: هو دخيل فيهم، وكان حاله في صغره حال الكهان يصدق مرة ويكذب مراراً، ثم أسلم لما كبر، وظهرت منه علامات من الحج والجهاد مع المسلمين، ثم ظهرت منه أحوال، وسمعت منه أقوال تشعر بأنه الدجال. وقيل: إنه تاب ومات بالمدينة. وقيل: بل فقد يوم الحرة.

(4) كلمة غير مفهومة في الأصل.

(5) في (ق) و(م): خبيثاً، وسقطت من (ر).

(6) عن عبد الله بن عمر أن عمر بن الخطاب انطلق مع رسول الله - ﷺ - في رهط من أصحابه قبل ابن الصياد حتى وجده يلعب مع الصبيان في أطم بني مغالة، وقد قارب ابن صياد يومئذ الحلم، فلم يشعر حتى ضرب رسول الله - ﷺ - ظهره بيده ثم قال: (أتشهد أني رسول الله؟). فقال: أشهد أنك رسول الأمين. ثم قال ابن صياد: "أتشهد أني رسول الله؟". فرصه النبي - ﷺ - ثم قال: (أمنت بالله وبرسوله). ثم قال لابن صياد: (ماذا ترى؟). قال: "يأتيني صادق وكاذب". قال رسول الله - ﷺ -: (خلط عليك الأمر). قال رسول الله - ﷺ -: (إني خبأت لك خبيثاً). وخبأ له: ﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ =

قلنا: الجواب عنه: أن شيطانه كان يأتيه ويخبره بما هو خفي من أخبار الأرض، ولا آتية بخبر عن السماء لما كان (1) القذف والرجم.

وروى أبو جعفر العقيلي في «كتاب الصحابة»، عن رجل من بني هيب، قال: حضرت مع رسول الله - ﷺ -، فذكرت عنده الكهانة، فقلت: بأبي وأمي يا رسول الله، نحن أول من عرف حراسة السماء، وزجر الشياطين منها بقذف النجوم. وذلك ما اجتمعنا إلى كاهن، يقال له خطر بن مالك، وكان شيخا كبيرا قد أتت عليه مائة سنة تمانون سنة، وكان من أعلم كهاننا، فقلنا له: "يا خطر، هل عندك شيء من علم هذه النجوم التي يرمى بها؛ فإننا قد فزعنا لها؟".

فقال لهم:

«إيتني وني» ————— حر

أخبركم الخبر

يُدْحَايْ مُبِيسَ [الدخان/ 9]. فقال: "هو الدخ". فقال: (اخسأ فلن تعدو قدرك). قال عمر: "يا رسول الله، أتأذن لي في أن أضرب عنقه؟". قال رسول الله - ﷺ -: (إن يكن هو لا تسلط عليه، وإن لم يكن هو، فلا خير لك في قتله). قال ابن عمر: انطلق بعد ذلك رسول الله - ﷺ - وأبي بن كعب الأنصاري يؤمان النخل التي فيها ابن صياد فطفق رسول الله - ﷺ - يتقي بجذوع النخل وهو يختل أن يسمع من ابن صياد شيئا قبل أن يراه، وابن صياد مضطجع على فراشه في قطيفة له فيها زمزمة، فرأت أم ابن صياد النبي - ﷺ - وهو يتقي بجذوع النخل. فقالت: أي صاف - وهو اسمه - هذا محمد. فتناهى ابن صياد. قال رسول الله - ﷺ -: (لو تركته بين). قال عبد الله بن عمر: قام رسول الله - ﷺ - في الناس فأثنى على الله بما هو أهله ثم ذكر الدجال فقال: (إني أنذركموه وما من نبي إلا وقد أنذر قومه لقد أنذر نوح قومه، ولكنني سأقول لكم فيه قولاً لم يقله نبي لقومه: تعلمون أنه أعور، وأن الله ليس بأعور). التبريزي، مشكاة المصابيح، رقم: 5494/3: 1518. والحديث متفق عليه، أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات، فهل يصلى عليه؟)، رقم: 1354/2: 93، وأخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الفتن وأشرار الساعة، باب ذكر ابن صياد)، رقم: 2924: 2240/4.

في الأصل: لمكان.

بغـير أم ضـرر⁽¹⁾

أم لأمـن أم حـذر

قال: فلما كان من الغد، أتياه وقت السحر، فإذا هو قائم على قدميه، شاخص بعينه.

فناديناه: "أخطر! يا خطر!".

فأوما إلينا، فانقض نجم عظيم من السماء.

وصرخ الكاهن رافعا صوته:

أصـابـه إصـابـه

خـامره عقابـه

عاجله عذابـه

أحرقـه شهابـه

زايـله جوابـه

يا ويلـه ما حالـه

بلبلـه بلبالـه

عـاوده خبالـه

تقطعت جبالـه

وغـيرت أحوالـه

(1) (ر) و(م): ضمير.

ثم سكت طويلا، وقال:

يَا مَعْشَرَ بَنِي قَهْطٍ أَنْ
أَخْبِرْكُمْ بِالْحَقِّ وَالْبَيِّنِ أَنْ
أَقْسَمْتُ بِالْكَعْبَةِ وَالْأَرْكَانِ
لَقَدْ مَنَعَ السَّمْعَ عَتَاةُ الْجَانِ
[بِثَّقِيبٍ بِكَفٍّ ذِي سُلْطَانٍ⁽¹⁾]
مَنْ أَجَلَ مَبْعُوثٍ عَظِيمِ الشَّانِ
بَعَثَ بِالتَّنْزِيلِ وَالْقُرْآنِ
وَبِالْهُدَى وَفَاضِلِ⁽²⁾ الْفَرْقَانِ
تَبْطُلُ بِهِ عِبَادَةُ الْأَوْثَانِ

قال: فقلت: له: "ويلك يا خطر! إنك لتذكر⁽³⁾ أمرا عظيما. فماذا ترى
ومك؟

قال:

أَرَى لِقَوْمِي مَا أَرَى لِنَفْسِي
أَنْ يَتَّبِعُوا خَيْرَ نَبِيِّ الْإِنْسِ
بِرَهَانِهِ مِثْلَ شُعَاعِ الشَّمْسِ

(1) سقط من الأصل.

(2) (ق): حاصل، وسقطت من (م).

(3) (ق): لتذكر، (ر): لتدعي.

يبعث في مكة دار الخمس

فقلنا له: "يا خطر، ومن هو؟".

والحيـاة والعيش

فقلنا: "من أي قریش؟".

والبيـت ذى العـنـاق

(1) أي ليس في خلقه حدة أو سرعة غضب، وليس في طبيعته وسجيته قول قبيح.

ثم قال: "هذا هو البيان، أخبرني به رئيس الجان".

ثم قال:

الله أكبر، جاء الحق وظهـر

وانقطع عن الجان الخـبر

[ثم سكت]⁽¹⁾، فأغمي عليه، ثم أفاق، فقال: "لا إله إلا الله".

فقال رسول الله - ﷺ -: (لقد⁽²⁾ نطق عن مثل نبوة، وإنه لِيُبْعَثَ يوم القيامة أُمَّة
تُخَلِّدُهُ)⁽³⁾.

قال السهيلي: «"إصابه": الثاني بكسر الهمزة، جمع وصب. والهمزة بدل من الواو،
"مثل رشاح".

و"آل قحطان": الأنصار.

و"آل أيش": "يحتمل أن تكون قبيلة من الجن المؤمن، ويحتمل أن يكون المراد: من⁽⁴⁾
قحطان، ومن المهاجرين.

و"أيش": في معنى: أي شيء، على الحذف. وفيه مدح غريب، معناه⁽⁵⁾: أي شيء
عظيم؟ وأراد: من آل قحطان وآل هاشم.

(1) سقطت من (م).

(2) ق: إنه.

(3) انظر: السهيلي، الروض الأنف، تح: عمر السلامي: 2 / 195-206، وإسناد هذا الخبر ضعيف، انظر
تعليق المحقق.

(4) زاد في (ق): من أم.

(5) سقطت من (م).

وقوله: "والركن والأحائم"⁽¹⁾: أراد الأحاوم بالواو، فهمز الواو لانكسارها. ص: 221 والأحاوم: جمع أحوام، وهو الماء. وأراد به ماء زمزم. ويجوز أن يريد بها: / الطير وحام مكة التي تحوم على الماء"⁽²⁾.

وقوله: "دار الخمس": والخمس: العسكر. ويروى "الخمس" بالحاء المهملة، وهو موضع.

وإذا تقرر هذا، فالكلام بعد ذلك في الكهانة في أمرين:

- أحدهما: في طريق التكهين.
- والثاني: في الفرق بين الكهانة والمعجزة.

[الأمر الأول: في طريق الكهانة]

فأما الأمر الأول، فمن وجوه:

- أحدها: الخدس والتخمين؛ فيُخْبِرُ عن الأمر بصفته على رذالته، كما يُخْبِرُ الْمَلْهُمُّ عن الْمَغِيبِ بجلالته.

ومنها: إلقاء الولي من الجن ذلك إليه، ويعرفه الجنى بطريقتين:

- فإن كان من الأمور المشاهدة⁽³⁾ في أقطار⁽⁴⁾ الأرض والسموات، [علمه الجنى]⁽⁵⁾، فقدفه إلى وليه.

(1) (ق): الأخائم؟؟.

(2) انظر: السهيلي، الروض الأنف: 2/ 195-206.

(3) (ق): الحاضرة.

(4) (ق): أقصى.

(5) سقطت من (ر).

- وإن كان من الأمور الغائبة، استرق فيه السمع - كما ورد في الخبر-، فما خبره غيره، فقفذه إلى صاحبه.

وقد تظاهرت الآثار بأنباء الكهانة عن النبي - ﷺ - قبل مبعثه، وتحدثها بالغائبات، معلومات الله وحكمته.

الأمر الثاني: في الفرق بين الكهانة والمعجزة

والمشابهة بينهما: أن صاحب الكهانة يخبر بالمغيبات كما يخبر بها صاحب معجزة، والفرق بينهما: أن المعجزة من شرطها التحدي، والكهانة لا يشترط فيها ك.

المسألة العاشرة:

في إثبات الجن والشیاطین

وقد أنكرهما الفلاسفة، وكثير من المعتزلة. وَوَجْهُ مناسبة ذِكْرِ⁽¹⁾ هذه المسألة مع ما لها، أنه قد تقدم أن مِنْ طُرُقِ الكهنة إخبار الجن إلى وليه من الأنس، فاستدعى ذلك نعمة الجن والشیاطین.

وإذا تقرر، فالكلام بعد ذلك في هذه المسألة في أمور ثلاثة:

- الأول: في حقيقة الجن والشیاطین.
- الثاني: في الاستدلال على ثبوتهما.
- الثالث: هل الجن والشیاطین جنس واحد أو أجناس متباينة؟

فأما الأمر الأول: [في حقيقة الجن والشياطين]⁽¹⁾

فقال الإمام فخر الدين: «اتفق الكل على أنه ليس الجن والشياطين عبارة عن أشخاص جسمانية كثيفة، تجيء وتذهب، مثل الناس والبهائم. وإذا كان ذلك كذلك، فالقول المحضّل فيهما قولان:

- أحدهما: أنها أجسام هوائية، قادرة على التشكّل بأشكال مختلفة، ولها عقول، وأفهام، وقدرة، وأعمال شاقة.
- والقول الثاني: أن كثيرا من الناس أثبتوها لا متحيزة، ولا حالة في التحيز، وأنها موجودات مجردات عن الجسمية»⁽²⁾.

الأمر الثاني: في إثباتهما

واحتج أهل السنة على ذلك بالكتاب، والسنة، والإجماع.
 ❊ أما الكتاب؛ فأيات:

- الأولى: قوله - تعالى -: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْفُرْقَانَ﴾⁽³⁾، إلى آخر الآية.

- الآية الثانية: [قوله - تعالى -: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ﴾⁽⁴⁾.

- الثالثة: [قوله - تعالى -: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾⁽⁶⁾.

(1) سقط هذا الأمر من (م).

(2) مفاتيح الغيب: 79 / 1.

(3) سورة الأحقاف آية 28

(4) البقرة/ 101.

(5) الموجود بين معقوفتين سقط من الأصل.

(6) سورة الذاريات آية 56

والآيات في هذا كثيرة.

❖ وأما السنة؛ فأخبار:

- الأول: ما رواه مالك في «موطئه» عن خالد بن الوليد، أنه قال: «يا رسول الله، في أروغ في منامي. فقال رسول الله - ﷺ -: (قل أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه، عقابه، وشر عذابه، ومن همزات الشياطين أن يحضرون)»⁽¹⁾.

- الخبر الثاني: ما خرّجه أهل الصّحة، عن أبي هريرة، قال: «قال رسول الله - ﷺ -: (إن عفريتاً من الجن، تقلّت البارحة ليقطع عليّ صلاتي، فأمكنني الله منه، أخذته، فأردت أن أربطه إلى سارية من سواري المسجد، حتى تنظروا إليه، فذكرت دعوة أخيه سليمان: ﴿رَبِّ اغْنِهِ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ عِدِّيَّ﴾»⁽²⁾ فأطلقته»⁽³⁾.

- الخبر الثالث: ما رواه جابر بن عبد الله، أنه قال: «سمعت النبي - ﷺ - يقول: إذا دخل الرجل بيته، فذكر الله عند دخوله، وعند طعامه، قال الشيطان: "لا بيتَ" ⁽⁴⁾ لكم، ولا عشاء". فإذا دخل، ولم يذكر الله، قال: "أدرستم المبيت العشاء"»⁽⁵⁾.

والأحاديث في إثبات الجن والشياطين كثيرة.

(1) الموطأ: (كتاب الشعر، باب ما يؤمر به من التعوذ)، رقم: 1704 / 2 / 950.

(2) ص / 34.

(3) أخرجه البخاري في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب الصلاة، باب الأسير أو الغريم يربط في المسجد)، رقم: 461 / 1 / 99، و(كتاب: تفسير القرآن، باب: ﴿رب هب لي ملكاً...﴾)، رقم: 4808 / 124 / 6.

(4) (ق): لا سبيل.

(5) أخرجه مسلم: (كتاب الأشربة، باب آداب الطعام والشراب وأحكامها)، رقم: 2018 / 3 / 1598.

[ص: 222] / وأما الإجماع، فقال أبو العباس الطلمنكي⁽¹⁾ في «كتابه»⁽²⁾: «أجمع المسلمون من أهل السنة على الإيمان بالجن، وعلى أن لهم ثوابا، وعليهم عقابا، وعلى أنهم مأمورون».

الأمر الثالث: [هل الجن والشياطين جنس واحد أو أجناس متباينة]

اختلف العلماء في الجن والشياطين.

ف قيل: «هما جنسان».

وقيل: «جنس واحد».

احتج الأولون بقوله - تعالى -: ﴿سَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ ⁽³⁾ إِلَّا إِبْلِيسَ⁽³⁾، فاستثناه من الملائكة. والأصل في الاستثناء أن يكون من الجنس، فدل هذا على أنه ليس من الشياطين.

(1) أبو عمر (وليس أبا العباس) الطلمنكي، هو أحمد بن محمد بن عبد الله بن أبي عيسى لب بن يحيى المعافري، الطلمنكي (340هـ - 429هـ / 952 - 1038م) سكن قرطبة، الفقيه، المقرئ، المحدث. ألف "كتاب الدليل إلى معرفة الجليل"، و"كتاب رجال الموطأ"، و"كتاب فضائل مالك"، و"كتاب في تفسير القرآن"، و"كتاب الوصول إلى معرفة الأصول في مسائل العقود في السنة"، والرسالة المختصرة في مذاهب أهل السنة"، و"كتاب الرد على ابن مسرة" وغيرها. قال القاضي عياض: ورحل إلى المشرق... واتسعت روايته، وتفنن في علوم الشريعة، وغلب عليه القرآن والحديث، وألف تأليف نافعة كثيرة كبارا ومختصرة احتسابا». وكان عارفا بأصول الديانات، مظهرا للكرامات، سيفا مجردا على أهل الأهواء والبدع، قامعا لهم، غيورا على الشريعة، شديدا في ذات الله - تعالى -. سكن قرطبة، وأقرأ الناس بها محتسبا، وأسماهم الحديث... ثم خرج إلى الثغر فتجول فيه، وانتفع الناس بعلمه، وقصد طلمنكة بلده في آخر عمره، فتوفي بها. انظر: الضبي، بغية الملتمس، ص: 49، عياض، ترتيب المدارك: 32 / 8.

(2) يبدو أنه يقصد كتاب الطلمنكي الموسوم بـ "كتاب الوصول إلى معرفة الأصول في مسائل العقود في السنة"، الذي ظل موجودا إلى حدود القرن الثامن ثم فُقد، وقد نقل عنه ابن تيمية والذهبي وغيرهما - كما لا يخفى -.

(3) الحجر / 30 - 31.

والجواب عنه: أن الاستثناء من غير الجنس كثير في القرآن، فيكون هذا منه.
وقال بعض العلماء: «الجن منهم أخيار و⁽¹⁾أشرار، والشياطين اسم لأشرارهم».
قوله: «ولها شرائط⁽²⁾»:

وفي رواية الجماعة: «شروط⁽³⁾»؛ قال الجوهري: «جمع الشرط: شروط، شرائط⁽⁴⁾»، فيكون شرائط جمع شروط؛ لأن "فعلي" لا يجمع على فعائل.
و«الشرط» في اللغة: الربط؛ لأنه يربط المشروط. ومنه الشريط؛ لأنه يربط به.
وأما في الاصطلاح، فقد تقدمت حقيقته.

قوله: «منها أن تكون فعلا لله - تعالى -»:

زاد أبو الحسن الأشعري: «أو ما هو في معنى الفعل»⁽⁵⁾؛ وذلك كما إذا قال شي⁽⁶⁾: "آيتي ألا يقوم أحد في هذا الإقليم"، مدة ضربها⁽⁷⁾. فلا شك في صحة كونها معجزة، وإن لم تكن فعلا، بل انتفاء فعل. وقد تقدم الاحتراز من هذا الشرط.
قوله: «خارقة للعادة»:

هذا شرط ثان. واحترازه من الأفعال المعتادة؛ كطلوع الشمس وغيرها، فإنها لا تكون دليلا على صدقه؛ لعدم اختصاصه بها.

(1) زاد (ر): منهم.

(2) في الأصل: شرائطه؟؟.

(3) في الأصل: شروطه؟؟.

(4) الجوهري، الصحاح، 3/ 1137.

(5) انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 183.

(6) سقطت من (ق) و(ر).

(7) في الأصل: طربها.

قوله: «وأن يقع التحدي بها»:

هذا شرط ثالث، [وقد تقدّم الكلام فيه، فليُنظر هنالك].

قوله: «موافقة لدعواه»:

هذا شرط رابع⁽¹⁾، وقد تقدم.

قوله: «وأن يعجز المتحدون عن المعارضة»:

هذا شرط خامس⁽²⁾. وقد تقدم.

قوله: «والإتيان بمثلها»:

هذا تكرار؛ لأن المعارضة هي الإتيان بالمثل، فيصير معنى الكلام: وأن يعجز المتحدون عن الإتيان بمثلها، وهو تكرار.

(1) ساقط من (ق) و(م).

(2) (ق): رابع؟؟ وسقط من (ر).

[الفصل الرابع: في عصمة الأنبياء]

قوله: «ومن أحكام الأنبياء - عليهم السلام - وجوب العصمة عقلا».

اعلم أن هذا هو الفصل الرابع من الفصول المذكورة في "النبوة" في "عصمة الأنبياء".

ويشتمل الكلام فيها على خمس مسائل:

المسألة الأولى:

في مدلول "العصمة" لغة واصطلاحاً.

فأما مدلولها لغة، فقال الجوهري: «العصمة هي الحفظ والحراسة من المعاصي.

والعصمة أيضاً: المنع. يقال: "اعتصمت بالله"؛ إذا امتنعت بلطفه من معصيته.

يقال: "عصمه الطعام"؛ إذا منعه من الجوع. فالعصمة اسم موضوع للمنع عما
غيره، دون ما⁽¹⁾ ينفع⁽²⁾.

وهي تكون من أربعة أشياء:

- أحدها: من سائر الحيوانات، حتى لا يصل إليه منها شيء، وهذا معنى قوله

تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾⁽³⁾؛ أي يمنعك من ضررهم.

- والثاني: من الكفر وأسبابه.

- والثالث: من المعاصي والبدع.

(1) بياض في (ق).

(2) الجوهري في "الصحاح" (مع بعض التصرف): 264 / 6.

(3) سورة المائدة آية 69

- والرابع: من الإصرار على الذنوب كلها.
- وأما مدلولها في الاصطلاح، فهي: «عبارة عن الإمساك عن الرذائل، والاشتغال بما ينافيها من الخصال المحمودة».
- و«العاصم» هو: الذي يجرس المكلف من الوقوع في المعاصي.
- و«المعصوم» هو: الذي لا يمكنه الإتيان بالمعصية لقوله - ﷺ -: (ومن العصمة ألا تقدر)⁽¹⁾.

المسألة الثانية: /

[ص: 223]

في أسباب العصمة

وهي أربعة:

- أحدها: أن تكون لنفسه وبدنه خاصية تمنعه من الإقدام على الفجور⁽²⁾.
- وثانيها: أن يجعل له العلم بمثالب المعاصي، ومناقب الطاعات؛ فيكون ذلك سبب عصمته.
- وثالثها: تأكيد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله - تعالى -.
- ورابعها: أنه متى صدر عنه أمر من باب ترك الأولى أو النسيان لم يترك مهملاً، بل يضيق الأمر عليه فيه.

فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة، كان الشخص معصوماً عن المعاصي لا محالة.

(1) أورده الهروي القاري في: "المصنوع في معرفة الحديث الموضوع" (الموضوعات الصغرى)، وقال: «من

كلام السادة الصوفية»، انظر: تح: عبد الفتاح أبو غدة، رقم: 67، ص: 69.

(2) (ر): الفحش.

المسألة الثالثة:

في أقسامها

وهي ثلاثة:

- ما يتعلق بالمعارف.
 - وما يتعلق بالأقوال.
 - وما يتعلق بالأفعال.
 - فأما ما يتعلق بالمعارف:
- فهو أن يختص النبي بعلم ما يجب لله - تعالى - من صفات الكمال، وما يستحيل عليه من صفات النقص، وما يجوز عليه في أحكامه وأفعاله.
- وأما ما يتعلق بالأقوال:
- فهو أن يختص النبي بالصدق في المقال، والوفاء بالعهود، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.
- وأما ما يتعلق بالأفعال:
- فهو أن يختص النبي بفعل ما حسنه الشرع من الأفعال الجميلة. وبالجملية: فإنها تحصر في القضايا الشرعية، والأمور المحمودة، وهي مضافة إلى الله خلقا واختراعا، مضافة إلى النبي اكتسابا. فإذا أراد الله تخصيص نبيه بالرسالة، حبب إليه فعل الخيرات، وكرهه إليه ما يناقضها، فانصان واعتصم.

المسألة الرابعة:

في وقت وجوب عصمة الأنبياء - عليهم السلام -

قال سيف الدين: «للأنبياء - صلوات الله عليهم - حالتان:

- الأولى: ما قبل النبوة.

- والثانية: ما بعد النبوة.

❊ فأما ما قبل النبوة؛ فقد قال القاضي أبو بكر: "لا يمتنع عقلا ولا سمعا، أن يصدر من النبي قبل نبوته معصية، وسواء كانت صغيرة أو كبيرة؛ إذ لا دلالة للمعجزة على عصمته فيما قبل ظهورها على يده، بل لا يمتنع عقلا إرسال من أسلم بعد كفره".

ووافقه على ذلك أكثر أصحابنا، وكثير من المعتزلة⁽¹⁾.

وقال أبو إسحاق بن دهاق: «والأنبياء - عليهم السلام - معصومون من الكفر وأبوابه⁽²⁾ قبل النبوة. وهذا مما اتفق عليه [جميع]⁽³⁾ أهل الإسلام، وأن الله - تعالى - ما ابتعث رسولا من الكافرين، إلا أن يكون منهم في الحسب، لا في الكفر والضلال»⁽⁴⁾.

وقالت الروافض: "لا يجوز أن يبعث الله - تعالى - من صدرت منه كبيرة، وإن تاب عنها؛ لأن ذلك مما يوجب في النفس احتقاره، والنفرة من اتباعه، وهو خلاف ما تقتضيه الحكمة".

وزاد الروافض: "وجوب عصمته عن الصغائر".

والصحيح ما ذهب إليه القاضي؛ لأن السمع لا دلالة له على العصمة قبل البعثة. ❊ وأما بعد النبوة: فقد اتفق أهل الملل، وأرباب الشرائع، على وجوب عصمة الأنبياء

(1) الآمدي، أباكار الأفكار: 4 / 143.

(2) زاد في الأصل المنقول منه: "قبل الابتعاث".

(3) وردت زائدة في الأصل المنقول منه.

(4) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 4 / 150.

عليهم السلام - عن الكذب عمداً، وعن كل ما يُحِلُّ بصدقهم فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه من دعوى الرسالة، والتبليغ عن الله - تعالى - . وإلا، فلو جاز التقوُّل ليهم في ذلك عقلاً⁽¹⁾، لأفضى إلى إبطال دلالة المعجزة، وهو محال.

واختلفوا في جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان:

فمنع منه الأستاذ أبو إسحاق، وكثير من الأئمة؛ نظراً إلى أن المعجزة دالة على صدق، وملازمة الحق في التبليغ. فلو تُصوِّر الخُلف⁽²⁾ في ذلك، لكان ذلك نقصاً⁽³⁾ لدلالة المعجزة، وهو ممتنع.

وذهب القاضي أبو بكر إلى جواز ذلك؛ مَصِيراً منه إلى أن ما كان من النسيان، فهو داخل تحت التصديق بالمعجزة.

وأما الإمام فخر الدين، فقال: «أجمعوا على أنه لا يجوز التحريف والخيانة، فيما يتعلق بالمعجزة والأحكام عن الله - تعالى -، لا عمداً ولا سهواً، وإلا لم يبق لنا / وثوق [ص: 224] شيء من الشرائع»⁽⁴⁾.

وأما ما يتعلّق من المعاصي بأفعالهم وأقوالهم، مما لا دلالة للمعجزة على صدقهم به، فإما أن يكون كفراً، أو لا يكون كفراً.

[فإن كان كفراً]⁽⁵⁾، فلا نعرف خلافاً بين أرباب الشرائع على عصمتهم عنه، إلا ما دل عن الأزارقة من الخوارج؛ فإنهم قالوا بجواز بعثة نبي علّم الله منه أن يكفر بعد

(1) زاد (ق) و(م): (بطريق الغلط والنسيان في ذلك عقلاً).

(2) (ق): الخلاف.

(3) (ق): نقضا.

(4) كتاب الأربعين، ص: 319.

(5) سقطت من (ق).

نبوته، وحكاه الإمام فخر الدين عن "الفضلية"⁽¹⁾ من الخوارج، وقال: «إنهم جوزوا صدور الذنب عنهم، وكل ذنب عندهم كفر»⁽²⁾. فبهذا الطريق جوزوا صدور الذنب عنهم، ثم قال: «وأما الروافض، فإنهم جوزوا عليهم إظهار كلمة الكفر على سبيل التقية»⁽³⁾؛ كما يجوز ذلك إذا أكره على النطق بها.

وما قالوه باطل؛ فإن الأنبياء قد صَبَرُوا على ما كُذِّبُوا وأُوذُوا، ولم ينقل عن أحد منهم النطق بذلك.

وأما ما ليس بكفر، فإما أن يكون من الكبائر، أو لا.

فإن كان من الكبائر، فقد اتفق المحققون من الأئمة على وجوب⁽⁴⁾ عصمتهم في العمد دون النسيان والتأويل. ولم يخالف في ذلك غير الحشوية [ومن جوز الكفر عليهم]⁽⁵⁾.

ثم اختلف القائلون بوجوب العصمة عن الكبائر، هل ذلك مستفاد من العقل، أو السمع؟

فذهب القاضي أبو بكر، والمحققون من أصحابنا، إلى أن العصمة فيما وراء التبليغ

(1) في الأصل: "الفضلية"، ونسب ابن حزم فرقة "الفضلية" إلى الخوارج الصفرية، وهي الفضلية عند الأشعري، ومن أقوالهم أن من تلفظ بقول وهو يريد به خلافه في قرارة نفسه فإنه لا يكفر ولو كان هذا الكلام الذي أضمر المقصود منه يؤدي إلى الكفر في حقيقته. وقد بين الملطي اسم صاحب هذه الفرقة وذكر بأنه يسمى فضلاً أو فضيلاً كما قال بعضهم. انظر: ابن حزم، الفصل: 4/145، وراجع: الأشعري، المقالات: 1/105.

(2) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 319.

(3) نفسه.

(4) سقطت من (ق).

(5) ساقط من (م).

رواجبة عقلا، لعدم دلالة المعجزة عليه، وإنما هو مستفاد من السمع والإجماع من أمة، قبل ظهور⁽¹⁾ المخالفين على ذلك⁽²⁾.

وذهب المعتزلة إلى امتناع ذلك منهم عقلا⁽³⁾.

وأما إن كان فعل الكبيرة عن نسيان أو تأويل خطأ، فقد اتفقوا على جوازه، سوى إفضة⁽⁴⁾.

وأما ما ليس بكبيرة، فإما أن يكون من قبيل ما يوجب الحكم على فاعله بالخسة، بقاء الهمة، وسقوط المروءة؛ كسرقة حبة، أو كسرة، فالحكم فيه كالحكم في الكبيرة.

وأما ما ليس من هذا القبيل؛ كنظرة، أو كلمة سَفَه نادرة في خصام، ونحو ذلك، فلما اتفق أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة على جوازه، عمدا وسهوا، خلافا شيعية⁽⁵⁾.

وذهب الجبائي إلى أن ذلك لا يجوز، إلا بطريق السهو، أو الخطأ في التأويل⁽⁶⁾.

المسألة الخامسة:

في الاستدلال على وجوب العصمة للأنبياء - عليهم السلام -

وذلك من وجوه:

(أ) زاد في (م): البدع.

(أ) انظر: الأمدي، أبكار الأفكار: 4/ 145.

(أ) نفسه.

(أ) نفسه.

(ق) و(م): الشافعية؟؟ ولا معنى لذلك.

(أ) الأمدي: الأبكار: 4/ 145.

- أحدها: في حق إبراهيم - عليه السلام -: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾⁽¹⁾، والإمام هو الذي يُقتدى به، فلو صدر الذنب من إبراهيم - عليه السلام -، لكان اقتداء الخلق به في ذلك الذنب واجبا، وذلك باطل.

- والثاني: لو جاز صدور الذنب من الأنبياء، لكانوا أقل درجة من عصاة الأمة، لكنه لا يجوز أن يكون أقل درجة من عصاة الأمة، فلا يجوز صدور الذنب عنهم. بيان الملازمة: أن أعظم نعمة من الله على العباد: إعطاء الرسالة والنبوة. وكل من كانت نعمة الله عليه أكثر، كان صدور الذنب عنه أفحش، وصريح العقل يدل عليه. ومن النقل وجوه:

- ♦ أحدها: قوله - تعالى -: ﴿يَنْسَاءَ النَّبِيُّ مَنْ يَأْتِي مِنْكَ بِغِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ يُضْلَعُ لَهَا أَلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾⁽²⁾.
- ♦ وثانيها: أن المُخَصَّن يُرْجَم، والبكر يُجْلَد.
- ♦ وثالثها: أن العبد يُجْلَد نصف حد⁽³⁾ الحر.

وأما أنه لا يجوز أن يكون النبي أقل حالا من الأمة، فبالإجماع.

والثالث: لو صدر الذنب على الأنبياء، لوجب زجرهم، لدلالة الدليل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لكن زجر الأنبياء - عليهم السلام - غير جائز، لقوله - تعالى -: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾⁽⁴⁾.

(1) البقرة/ 123.

(2) سورة الأحزاب آية 30

(3) (ق): جلد.

(4) سورة الأحزاب آية 57

الرابع: لو صدرت المعصية عن الأنبياء - عليهم السلام -، لوجب أن يكونوا رعودين بعذاب جهنم، لقوله - تعالى -: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، بَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾⁽¹⁾. ولما كان ذلك باطلا / بإجماع الأمة، كان صدور [ص: 225] معصية عنهم باطلا.

والخامس: لو صدرت المعصية عن النبي - ﷺ -، لَكُنَّا⁽²⁾: إما أن [نكون]⁽³⁾ أمورين بالافتداء به، وهو باطل؛ لأن الأمر بالفسق لا يجوز على الحكيم، أو لا نكون أمورين بالافتداء به، وهو أيضا باطل، لقوله - تعالى -: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ تَتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾⁽⁴⁾. ولما كان صدور المعصية يؤدي إلى هذين القسمين باطلين، كان صدور المعصية عنه محالا، وفيه الجمع بين الحرمة والوجوب.

واعلم أن المخالفين أوردوا على عصمة الأنبياء شُبهًا كثيرة، تركتها خوف التطويل، من أراد الاطلاع عليها، فلينظرها في الكتب المبسوطة، كـ«الأربعين» لابن الخطيب وغيرها.

قوله: «ومن أحكام الأنبياء - عليهم السلام - وجوب العصمة»:

رتب الشيخ أبو عمرو - رحمه الله - وجوب العصمة على النبوة، [ومفهوم كلامه]⁽⁵⁾: أن العصمة قبل النبوة غير واجبة. وهل هي ثابتة لهم أو غير ثابتة؟ مسكوت عنه. وقد قدم بيانه.

(1) سورة الجن آية 23

(2) (ر): لقلنا.

(3) في جميع النسخ: نكونوا؟؟.

(4) سورة آل عمران آية 31

(5) في الأصل و(ر): ومفهومه.

قوله: «عما يناقض مدلول المعجزة عقلا، وعما سوى ذلك من الكبائر إجماعا»:

اعلم أنه جعل ما تجب عصمة الأنبياء منه على ضربين: ضرب يدل عليه العقل، وضرب يدل عليه السمع.

⊕ فأما ما يدل عليه العقل: فهو كل ما يناقض مدلول المعجزة. ومدلول المعجزة: الصدق فيما يبلغونه عن الله - تعالى - من الأحكام والشرائع.

والذي يناقض الصدق: الكذب⁽¹⁾، والفجور، وكل قول ينافي الصدق. فهذا الضرب دلّ على وجوب العصمة فيه العقل.

قال أبو إسحاق بن دهاق: «إنما دلّ العقل على ذلك من حيث دلّت المعجزة على صدق من ظهرت على يده، فلو أتى بكذب عن⁽²⁾ الله - تعالى -، [افتراءً عليه]⁽³⁾ فيما أمره بتبليغه، لانتقضت دلالة المعجزة [الدالة]⁽⁴⁾ على صدقه، وذلك باطل، وبطل إعجازها⁽⁵⁾»⁽⁶⁾.

⊕ وأما الضرب الثاني: وهو الذي دل عليه النقل⁽⁷⁾: فهو الفواحش، والكبائر.

قوله: «وعما سوى ذلك من الكبائر إجماعا»:

(1) سقطت الكلمة من (ق) و(م).

(2) في الأصل المنقول منه: "على".

(3) زيادة ثابتة في الأصل المنقول منه.

(4) زيادة ثابتة في الأصل المنقول منه.

(5) زيادة ثابتة في الأصل المنقول منه.

(6) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 4/150.

(7) (ق): السمع.

مفهومه: أن الصغائر غير معصومين منها، كيف ما كانت، وليس كذلك. وقد تقرر ذلك في كلام سيف الدين، واستدعى هذا المنطوق والمفهوم الكلام في: «الكبائر»، لصغائر».

[في حقيقة «الكبائر» وعددها]

فأما «الكبائر»، فالكلام في حقيقتها، وفي عددها.

❖ فأما الكلام في حقيقتها:

ف قيل: «الكبائر»: «كل ما نهى الله - تعالى - عنه».

وقيل: «كل ما أوجب الله - تعالى - عليه الحد في الدنيا».

وقيل: «هي كل ما يُكفر به مستحلُّها».

وقيل: «هي كل ما لا يغفر الله لفاعلها، إلا بعد التوبة».

وقيل: «كل ما توعد الله - تعالى - عليه بعذاب، أو نار، أو لعنة».

❖ وأما عددها:

فاختلف العلماء فيه أولاً على قولين:

- أحدهما: أنه لا كبيرة بالنسبة إلى سعة رحمة الله.
 - والقول الثاني: أن الكبائر موجودة، والقائلون بأنها موجودة، اختلفوا على
- بين:

- أحدهما: أنها مبهمة غير معلومة؛ كَلَيْلَةُ الْقَدَرِ، وَالْوَلِيِّ فِي الْمُؤْمِنِينَ.
- والقول الثاني: أنها معلومة.

والقائلون بأنها معلومة، اختلفوا فيها اختلافا كثيرا، من ثلاث إلى سبع مائة، [عبار ثمانية أقوال:

▪ الأول: أنها ثلاثة: حكى هذا القول ابن عطية عن ابن مسعود⁽¹⁾، وحكاه مسلم عن⁽²⁾ أنس⁽³⁾، وحكاه البخاري عن ابن عمرو⁽⁴⁾. فأما ابن مسعود فقال: هي:

- القنوط من رحمة الله.
- والإياس من رَوْحِ الله.
- والأمن من مكر الله.
- وأما أنس، فروى عنه مسلم، أنه قال: «سئل رسول الله - ﷺ - عن الكبائر، فقال:
- (الشرك بالله.
- وقتل النفس.
- وعقوق الوالدين)⁽⁵⁾.

[وأما ابن عمرو، فروى البخاري عنه، عن النبي - ﷺ - أنه قال: (الكبائر:

- الإشرak بالله.
- وعقوق الوالدين)⁽⁶⁾.
- واليمين الغموس) «.

فهذه الأحاديث تدل على أن الكبائر ثلاثة، ولكنها مختلفة المعنى.

(1) ابن عطية، المحرر الوجيز، 43 / 2.

(2) ساقط من (ق) و(م).

(3) صحيح مسلم: (كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها)، رقم: 91 / 1: 144.

(4) صحيح البخاري: (كتاب الأيمان والتذور، باب اليمين الغموس)، رقم: 137 / 8: 6675.

(5) المحرر الوجيز: 476 / 1.

(6) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل وأثبت من بقية النسخ.

■ القول الثاني: إن الكبائر أربعة: روي أيضا عن ابن مسعود:/ [ص: 226]

- الإشراف بالله.

- والقنوط من رحمة الله.

- واليأس من روح الله.

- والأمن من مكر الله.

■ القول الثالث: إن الكبائر سبع، نقله ابن عطية⁽¹⁾، عن علي بن أبي طالب

رضي الله عنه⁽²⁾، ونقله الغزالي، عن ابن عمر⁽³⁾، ورواه البخاري ومسلم، عن أبي هريرة، أنه

قال رسول الله - ﷺ -: (اجتنبوا السبع الموبقات، قيل: "يا رسول الله، وما

؟" قال:)

- الشرك بالله.

- والسحر.

- وقتل النفس التي حرم الله - إلا بالحق -.

- وأكل مال اليتيم.

- وأكل الربا.

- والتولي يوم الزحف.

- وقذف المحصنات المؤمنات⁽⁴⁾.

■ القول الرابع: أن الكبائر تسع: نقله الغزالي، عن عبد الله بن عمرو

⁽¹⁾ ابن عطية، المحرر الوجيز، 2 / 43.

⁽²⁾ ابن عطية، المحرر الوجيز: 2 / 53.

⁽³⁾ الغزالي، إحياء علوم الدين، 4 / 17.

⁽⁴⁾ صحيح البخاري: (كتاب الوصايا، باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِيَتَمِيمٍ

ظُلْمًا...﴾ [النساء/ 10]، رقم: 2766 / 4 / 10.

ابن العاص⁽¹⁾، وعدّ فيها السبع المذكورة في حديث أبي هريرة، وزاد إليها:

- الإلحاد في المسجد الحرام.
- وبكاء الوالدين من العقوق.
- القول الخامس: أن الكبائر إحدى عشرة كبيرة، ونسبه بعض الأشياخ⁽²⁾ علي بن أبي طالب، وزاد على التسع:
 - السرقة.
 - وشرب الخمر.
 - القول السادس: لأبي طالب المكي⁽³⁾؛ أن الكبائر سبع عشرة كبيرة، جمعها الأحاديث. وهي:
 - ♦ أربع في القلب:
 - الشرك بالله.
 - والإصرار على معصية الله.
 - والقنوط من رحمة الله.
 - والأمن من مكر الله.
 - ♦ وأربع في اللسان، وهي:
 - شهادة الزور.
 - وقذف المحصنات.
 - واليمين الغموس، وهي التي يحق بها باطلا، ويبطل بها حقا؛ وسميت غموس لأنها تغمس صاحبها في النار.

(1) الغزالي، إحياء علوم الدين، 4/ 17.

(2) (ق): العلماء..

(3) أبو طالب المكي، قوت القلوب، تح: عاصم الكيالي، 2/ 249.

- والسَّحر⁽¹⁾.
- ♦ وثلاث في البطن، وهي:
- شرب الخمر وكل مسكر.
- وأكل مال اليتيم ظلماً.
- وأكل الربا وهو يعلم.
- ♦ واثنان في الفرج:
- الزنا.
- و[اللواط]⁽²⁾.
- ♦ واثنان في اليدين:
- القتل.
- والسرقه.
- ♦ وواحدة في الرجلين، وهي:
- الفرار من الزحف، الواحد من الإثنين، والعشرة من العشرين.
- ♦ وواحدة في جميع الجسد، وهي:
- عقوق الوالدين.
- القول السابع: لابن عبد البر، أن الكبائر عشرون، وهي: ثمان في الفم،
ربع في القلب، واثنان في اليدين، واثنان في الفرج، وأربع في سائر البدن.
- ♦ فأما التي في الفم:
- فالغيبة.

(1) سقطت من (م).

(2) في غير (ق): الفاعل.

- والنميمة.
- وأيَّمان الغموس.
- وقذف المحصنات.
- وشهادة الزور.
- وشرب الخمر.
- وأكل الربا.
- وأكل أموال اليتامى.
- ♦ والتي في القلب:
- الرياء.
- والكبر.
- والحسد.
- والعجب.
- ♦ والتي في اليدين:
- القتل.
- والسُّحر.
- ♦ والتي في الفرج:
- الزنا.
- واللواط.
- ♦ [والتي في سائر البدن:
- الفرار من الزحف.
- والعقوق.

- وترك الصلاة⁽¹⁾.
- والغضب وما في معناه⁽²⁾.
- القول الثامن: روي عن ابن عباس، أنه سأل رجل عن الكبائر السبع، فقال: هي إلى السبعين أقرب». وروي عنه أنه قال: «إلى السبع⁽³⁾ مائة أقرب»⁽⁴⁾. وقد روي عَنُّ هذا.

[«الصغائر»: حقيقتها وحكمها]

- وأما الصغائر، فالكلام فيها، في حقيقتها، وفي حكمها.
- ❖ فأما حقيقتها: فاختلف العلماء فيها:
- فقالت طائفة: «هي ما لا يؤذن في ارتكابها، ولا تسقط العدالة والشهادة بفعلها، فلك مثل ما يصدر عن الإنسان عند الحرج والغضب، ثم يندم على ما صدر منه، هذا هو السريع الفَيَّاءة⁽⁵⁾».
- وقال القاضي أبو بكر: «الصغائر: هي ما نهى عنه نهى كراهة؛ وذلك:
- كالأكل بالشمال.
- والاستنجاء باليمين.
- وخلع اليمين قبل الشمال.

(1) ساقط من (ق) و(م).

(2) انظر: ابن عبد البر، التمهيد: 67/5.

(3) (ق): التسع.

(4) تفسير عبد الرزاق، تح: محمود محمد عبده: 447/1.

(5) (م): الغضبة.

- ولُبَس النعل الشمال قبل اليمين، إلى غير ذلك».
 - وذهبت طائفة أخرى إلى أن الصغائر هي: مُقَدِّمَات المحرَّمات؛
 - كالنظرة.
 - والقبلة.
 - والغمزة.
 - والمباشرة، واللمس.
- التي استثنى الله - تعالى - من الكبائر والفواحش من قوله: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ الْأَثَمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾⁽¹⁾. وقد اختلف المفسرون فيها اختلا كثيرا، فلتنظر في كتب العلماء.
- ⊗ وأما أحكام الصغائر بالنسبة إلى الأنبياء، فقد تقدّمت.

[الفصل الخامس:]

[في إثبات نبوة محمد - ﷺ -]

قوله: «وقد تحدى سيد الأولين والآخرين محمد - ﷺ - [بضروب من المعجزات]:

اعلم - وفقك الله - أن هذا هو الفصل الخامس من الفصول المذكورة في أول

نبوة" في إثبات نبوة نبينا / محمد - ﷺ -⁽¹⁾. ويشتمل الكلام في هذا الفصل على [ص: 227]

لغة، وثلاث مسائل:

- الأولى: في إثبات نبوة النبي - ﷺ -.

- والثانية: في نسبه.

- والثالث: في أسمائه.

[المقدمة]

فأما المقدمة، فهي أن أصحاب التواريخ من المسلمين، أجمعوا على أن عدد الأنبياء عليهم السلام - مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، كما وردت به الأحاديث الصحيحة⁽²⁾. أولهم آدم - عليه السلام -، وآخرهم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب - ﷺ -.

مسقط الكلمة من (ق) و(م).

أذكر ابن كثير أنه اختلف في عدد الأنبياء والمرسلين، والمشهور في ذلك حديث أبي ذر الطويل وذلك فيما رواه ابن مردويه في "تفسيره" عن أبي ذر قال: "يارسول الله كم الأنبياء؟". قال: (مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً). قلت: "يارسول الله، كم الرسل منهم؟ قال: (ثلاثمائة وثلاثة عشر - جم غفير). قلت: "يارسول الله من كان أولهم؟". قال: (آدم). قلت: "يارسول الله نبي مرسل؟". قال: (نعم، خلقه الله بيده ثم نفخ فيه من روحه ثم سواه قبيلًا). ثم قال: (يا أبا ذر أربعة سريانيون: آدم، وشيث، ونوح، ويونس، وهو إدريس، وهو أول من خط بالقلم، وأربعة من العرب: هود، وصالح، وشعيب، ونبيك يا أبا ذر. وأول نبي من بني إسرائيل موسى، وآخرهم عيسى، وأول النبيين آدم، وآخرهم نبيك). قال ابن كثير: «وقد روى هذا الحديث بطوله الحافظ أبو حاتم بن حبان البستي في كتابه "الأنواع =

وأجمعوا على أن الرسل منهم: ثلاث مائة وثلاثة عشر.
 فخمسة منهم أولو العزم المذكورون في القرآن: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى
 ومحمد، - عليهم السلام أجمعين -.
 وخمسة منهم من العرب: هود، وصالح، وإسماعيل، وشعيب، ومحمد - ﷺ -.
 انتهى الكلام في المقدمة.

المسألة الأولى:

في إثبات نبوة نبينا محمد - ﷺ -

والدليل على ذلك أن نقول:

إن محمدا - ﷺ - كان موجودا، وادعى الرسالة، وظهرت المعجزات على وف
 دعواه، وأنه تحدّى بها، وأنه لم يُوجد له مُعارض، وكل مَنْ كان كذلك كان رسو
 صادقا حقا. فصح من هذا أن محمدا رسول حقا.

فهذه أربع مقدمات لا بد من تقريرها:

- أما المقدمة الأولى: وهي أن محمدا كان موجودا، وادعى الرسالة؛ فالاعتماد
 إثباتها على الأخبار المتواترة.

وبيان ذلك؛ وهو أننا إذا سمعنا أهل التواتر في عصرنا أنهم قالوا: "(1) سمعنا أه

= والتقسيم "وقد وسمه بالصحة. وخالفه أبو الفرج بن الجوزي فذكر هذا الحديث في كت
 "الموضوعات" واتهم به إبراهيم بن هشام هذا، ولا شك أنه قد تكلم فيه غير واحد من أئمة الج
 والتعديل من أجل هذا الحديث والله أعلم"، تفسير القرآن العظيم: 2 / 417 وما بعدها. وللحد
 شواهد ذكرها الألباني في "السلسلة الصحيحة" رقم: 2668 / 6 / 170، وعد الحديث صحيحا لغ
 بها.

(1) زاد (ق) و(م): إذا.

واتر في عصرنا، إلى أن يصل هذا النقل ⁽¹⁾ بقوم، قالوا: "إنا شهدنا محمداً بن عبد الله، أن يقول: إني رسول الله إليكم". وهذا الخبر يفيد العلم الضروري، فعلمنا بهذا الطريق، أن محمداً - ﷺ - كان موجوداً، وادعى الرسالة.

- وأما المقدمة الثانية: وهو أنه - ﷺ - ظهرت المعجزات على وفق دعواه. ويرها ما نبّه عليه الشيخ أبو عمرو من معجزاته - ﷺ - وسيأتي بسطها في ضمه.

- وأما المقدمة الثالثة: وهو أنه - ﷺ - تحدّى بالقرآن العرب [الذين هم النهاية في صاحبة، فعبزوا عن معارضته والإتيان بمثله. قال - تعالى -: ﴿فَلْيَسِّرْ لِّجَمْعَتِ نَفْسٍ وَالْجِسْرِ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْفُرْعَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ مِنْهُمْ لَبَغِضَ ظَهِيرًا﴾] ⁽²⁾ ⁽³⁾.

- وأما المقدمة [الرابعة] ⁽⁴⁾: وهي أنه لم يوجد لمعجزاته معارض؛ فالدليل عليه الآية مقدمة، وأيضاً فلأنه تحدّى العرب العرباء مع شدة بأسها، وعظيم منعتها، عن أن حلوا في حُكْمِهِ، منهم من أجاب إلى الدخول في حُكْمِهِ، ومنهم من أبى إلا القتال حرب، فاستنزل بالعنف عن رتبته، وأخذ بالقهر مع نبوّته. ولو أن لهم سبيلاً إلى بوضته، مع أنهم أهل اللسان وفصحاء الزمان، لأبدوا ذلك. ولما لم يقدروا عليه، على عدم المعارضة.

وإذا تقررت هذه المقدمات، لزم عنها أن يكون محمد - ﷺ - رسولا صادقاً حقاً.

(ق) و(م): القول نصاً.

الإسراء/ 88.

ماقت من (م).

ماقت من الأصل.

المسألة الثانية:

في ذكر نسب النبي - ﷺ -

وقد قال بعض العلماء: «إن معرفة ذلك مما يتعلق بالاعتقادات».

وإذا ثبت هذا، فاعلم أن أبا القاسم هو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ابن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك ابن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان قال أبو الوليد بن رشد: «رُوي هذا عن النبي - ﷺ -، واتفق أهل العلم بصحته، ولم يختلفوا في شيء منه»⁽¹⁾.

س: 228 قال ابن مسعود: «كل من زاد على ذلك من النساين، / فهو كاذب»⁽²⁾.

واختلفوا فيما بين عدنان وإسماعيل بن إبراهيم، وفيما بين إبراهيم وآدم - صلوات الله عليهم - اختلافا كثيرا لا يقطع بصحته.

المسألة الثالثة:

في أسمائه

روى مالك في «موطئه»، ومسلم في «صحيحه» أن النبي - ﷺ - قال: (لي خمس أسماء: أنا محمد، وأنا أحمد، وأنا الماحي؛ - الذي يمحو الله به الكفر -، وأنا الحاشم - الذي يحشر الناس على قدمي -، وأنا العاقب؛ - والعاقب الذي ليس بعده نبي -)⁽³⁾.

(1) ابن رشد، المقدمات الممهدة، تح: محمد حجي، 3/ 348.

(2) عن قول ابن مسعود، انظر: السهيلي، الروض الأنف: 1/ 34.

(3) الموطأ: (كتاب أسماء النبي...)، رقم: 1823/ 2: 1004، ومسلم، الصحيح: (كتاب الفضائل، باب أسمائه ﷺ)، رقم: 1428/ 4: 2354.

وروى النقاش، عن النبي - ﷺ - أنه قال: (لي في القرآن سبعة أسماء: محمد، عد، وطه، ويس، والمدثر، والمزمل، وعبد الله)⁽¹⁾.

وأسماء النبي - ﷺ - في الكتب المنزلة كثيرة جداً، وقد تكلم [العلماء عليها]⁽²⁾.

قوله: [«وقد خدى سيد الأولين والآخرين»؛ أما «التحدي»]، فقد تقدم الكلام فيه.

وأما كونه «سيد الأولين والآخرين»؛ فالدليل عليه ما خرّجه مسلم من حديث أبي برة، قال: «قال رسول الله - ﷺ -: (أنا سيد ولد آدم يوم القيامة)⁽³⁾. وهو سيدهم الدنيا والآخرة، وسيد العالمين.

وأما «السيد»، فقال الجوهري: «هو الجليل»⁽⁴⁾.

وقال الهروي: «هو الذي يفوق قومه في الخير»⁽⁵⁾.

وقال غيره: «هو الذي يفزع إليه القوم في النوائب والشدائد، فيقوم بأمرهم حمّل عنهم مكارهم».

وهذه الصفات⁽⁶⁾ كلها موجودة في النبي - ﷺ -.

قوله: «محمد»:

وزنه مفعّل، مبالغة من كثرة الحمد؛ فهو - ﷺ - محمود الأقوال والأفعال. وقد جم الكلام فيه.

عياض، الشفا في التعريف بحقوق المصطفى، تق: كمال بسيوني زغلول المصري: 1/ 178.

سقطت من (ر).

"صحيح مسلم": (كتاب الفضائل، باب تفضيل نبينا...)، رقم: 2278 / 4 / 1782.

الجوهري، الصحاح: 1 / 14.

أبو عبيد الهروي، الغريبين: 3 / 947..

سقطت من (ر).

قوله⁽¹⁾: «بضروب من المعجزات»:

يريد بأنواع من الآيات المعجزات.

اعلم أن معجزات النبي - ﷺ -، وإن كثرت، وقد ألف الناس فيها مجلدات، فهي على أربعة أقسام:

- أحدها: ما ثبت بنقل متواتر يُقَطَّعُ به؛ كالقرآن؛ فإنه ثبت بخبر مقطوع به، فكا معجزا مقطوعا به، وهو أقوى معجزاته - ﷺ -، ومنكره معاند جاحد.

- والثاني: ما لم يبلغ مبلغ الضرورة، وهو على قسمين:

♦ قسم روي أنه وقع بمشهد جماعة متوافرين، ولم ينكروا عليه، وذلك كنبى الماء من بين أصابعه - ﷺ -، وإشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير.

♦ والقسم الثالث⁽²⁾: ما ثبت بخبر مستفيض تلقته الأمة بالقبول. فهذا يوجب انعقاد الإجماع على صحته؛ وذلك يوجب علما مكتسبا⁽³⁾.

♦ والقسم الرابع: ما ثبت بأخبار الآحاد، ونقله العدد اليسير، لكنه تواتر المعنى كشجاعة عليٍّ، وكرم حاتم. فهذا يرجح به الكلام في الإعجاز.

قوله: «منها القرآن العظيم»:

اعلم أن المراد بـ«القرآن» إنما هو القراءة لا المقروء؛ لأن المقروء هو الكلام القديم والقديم لا يصح⁽⁴⁾ أن يكون معجزا - على ما تقدم -؛ لأن الإعجاز إنما هو في نظم القرآن خاصة.

(1) مجموع ما وضع بين المعقوفتين ساقط من (ق) و(م).

(2) في غير (ق): الثاني.

(3) أضاف النساخ هنا خطأ: "القسم الثالث".

(4) (ق): لا يعد.

وإذا تقرر هذا، فالكلام بعد ذلك في القرآن⁽¹⁾ في مسألتين:

المسألة الأولى:

في مدلوله لغة واصطلاحاً

أما مدلوله لغة، فقال الجوهري: «هو الجمع والضم، يقال: "قرأت قرآناً"؛ أي: تمة وضممت بعضه إلى بعض»⁽²⁾.

وأما مدلوله اصطلاحاً، فقال أبو عمرو بن الحاجب: «القرآن هو الكلام المنزل معجّاز بسورة منه»⁽³⁾.

فقوله: «هو الكلام»؛ بمنزلة الجنس.

وقوله: «المنزل»؛ خرج به: كلام النفس الذي هو القديم، وكلام البشر؛ لأنه ليس تنزل.

وقوله: «للإعجاز»؛ أخرج به السنة؛ لأنها كلام [غير]⁽⁴⁾ منزل للإعجاز.

وقوله: «بسورة منه»⁽⁵⁾؛ احترز به عن الآية وبعض السورة.

المسألة الثانية:

في وجهه⁽⁶⁾ إعجاز القرآن

/ قال القاضي أبو الفضل عياض: «القرآن ينطوي على وجوه كثيرة من الإعجاز، [ص: 229]

مقط من (ر).

انظر: الجوهري، الصحاح، 1/ 65.

ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل، 1/ 372.

مقطت من الأصل.

ساقط من (م).

(ق): وجوه.

تحصيل ضبطها في أربعة أوجه:

✽ أحدها: حُسن تأليفه، والتثام كَلِمِهِ، وفصاحته، ووجوه إيجازه الخارق لعا. العرب؛ لأنهم أرباب هذا الشأن، وفرسان الكلام، قد خُصُّوا من البلاغة والحكم ما يُخَصُّ به أحدٌ [من الأمم]⁽¹⁾. منهم البدوي؛ ذو اللفظ الجزل، والقول الفصل، والطبري، والجزيري، والمنزعي القوي. ومنهم الحضري؛ ذو البلاغة البارعة، والألفاظ الناصعة والكلمات الجامعة، فما راعهم إلا رسول كريم، بكتاب عزيز، ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَلْطُ مِنْ بَئِيسٍ يَدِيهِ وَلَا مِنْ خَلْقِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾⁽²⁾. ولم يخف على أهـ الميز منهم أنه ليس من فصاحتهم، ولا من جنس بلاغتهم. ولهذا لما سمع المغيرة مـ النبي - ﷺ -: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ إلى آخر الآية⁽³⁾، قال: "والله إن حللاوة، وإن له لطلاوة، وإن أسفله لمغدق، وإن أعلاه لمثمر. ما يقول هذا بشر"⁽⁴⁾. وذكر أبو عبيد⁽⁵⁾، أن أعرابيا سمع رجلا يقرأ: ﴿قَاصِدَعٍ بِمَا تُؤْمَرُ﴾⁽⁶⁾، فسج لفصاحته.

(1) (ق): سقطت: من الأمم.

(2) فصلت/ 41.

(3) النحل/ 90.

(4) الكلام للوليد بن المغيرة، رواه البيهقي في "الشعب" في حديث ابن عباس، رقم: 133/ 1: 87 وذكره ابن إسحاق في السيرة، تح: محمد حميد الله: 2/ 132، وذكره ابن عبد البر في "الاستيعاب" م غير إسناد: 2/ 433 وغيرهم.

(5) في الأصل: "أبو عبيدة"، وفي (م): أبو عبد الله، والمقصود بأبي عبيد، الحافظ القاسم بن سلام بتشد اللام البغدادي (157-224هـ/ 774-839م) أخذ عن الشافعي الفقيه. كان أبوه سلام عبدا روم لرجل من أهل هراة روى عنه ابن أبي الدنيا وغيره. وصنف التصانيف المونقة التي سارت بها الركبا له: "كتاب الأموال"، و"كتاب الغريب"، و"كتاب فضائل القرآن"، وكتاب "الطهور"، و"كتا الناسخ والمنسوخ". انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 1701: 8/ 500.

(6) الحجر/ 94.

رُحِكي أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - جاءه رجل من بطارقة الروم ممن يحسن م العرب، وأخبره أنه سمع ⁽²⁾ أسارى من المسلمين يقرءون آية من كتابهم ⁽³⁾، لها، فإذا فيها جميع ما أنزل ⁽⁴⁾ على عيسى ابن مريم من أحوال الدنيا والآخرة، ب قوله - تعالى - : ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقِهِ، فَإِنَّكَ هُمْ أَجْزُونَ﴾ ⁽⁵⁾.

وَحُكي عن الأصمعي «أنه سمع كلام جارية، فقال لها: "ما أفصحك"! فقالت: "أو يُعَدُّ هذا فصاحة بعد قوله - تعالى -: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ مُوسَىٰ أَنْ يُعِيبِهِ فَإِذَا خَفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْفِيهِ فِي الْيَمِّ﴾ الآية ⁽⁶⁾، فجمع في آية واحدة بين: [وَنَهَيْنِ، وَخَبَرْنِ،] ⁽⁷⁾ وبشارتين".

وهذا كثير في القرآن جدا.

❖ الوجه الثاني من إعجازه: صورة نظمه العجيب والأسلوب الغريب، المخالف اليب نظمها ونثرها، ولم يوجد قبله ولا بعده نظير له، بل حارت فيه عقولهم، حتى بعضهم: "هو من قبيل الشعر"، [وقال آخرون: "هو من قبيل الكهانة"] ⁽⁸⁾، وقال ون: "هو من قبيل السحر". ومع هذا لم يقل أحد "إنه خارج عن لغة العرب"، بل ببوا [من فصاحته، ورونقه، وبهجته، وطلاوته، وتناسب ألفاظه.

(ق): يميز.

زاد (ر): رجلا من.

(م): كتبكم.

(ق): أنزل الله.

النور/ 51.

القصص/ 6.

مقط من (م).

مقطت من (ر).

⊗ الوجه الثالث من إعجازه: ما انطوى عليه⁽¹⁾ من الإخبار بالمغيبات [و يقع]⁽²⁾، كقوله - تعالى -: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ﴾⁽³⁾ وقوله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾⁽⁴⁾. وهذا كثير في القرآن. ف وقعت هذه الأمور على نحو ما أخبر بها.

⊗ الوجه الرابع: ما أخبر به عن القرون الماضية، والشرائع السالفة، مما كان يعلم من⁽⁵⁾ القصة الواحدة الرجل من أهل الكتاب، إلا في الزمان الطويل فيؤديه⁽⁶⁾ النبي - ﷺ - على وجهه، فيعترف العالم بذلك بصحة صدقه، وقد علموا أن النبي - ﷺ - [كان]⁽⁷⁾ أمياً: لا يقرأ ولا يكتب، وقد كان يخبرهم النبي - ﷺ - بمكتوم شرائعهم؛ مثل سؤالهم عن الروح، وذو القرنين، وأصحاب الكهف، وما حرم إسرائيل على نفسه، وغير ذلك، ولم ينكر عليه أحد منهم ذلك. فهذه الوجوه الأربعة من إعجازه بَيِّنَةٌ، لا نزاع فيها، ولا مَرِيَّةٌ⁽⁸⁾.

قوله: «ونطق العجماء»:

الجوهري: «العجماء: البهيمة. وفي الحديث: (جرح العجماء جبار)⁽⁹⁾؛ وإنما سُمِّيت

(1) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(2) ساقط من (ق) و(ر).

(3) الفتح/ 27.

(4) النور/ 53.

(5) في الأصل و(ق): منه.

(6) (ر): فيورده، (ق): فيؤده.

(7) زيادة يقتضيها الإعراب.

(8) انظر: القاضي عياض، الشفا، ص: 1/ 190-207.

(9) أخرجه مالك في "الموطأ": (كتاب العقول، باب جامع العقل): رقم: 1560 / 2 / 868.

جماء؛ لأنها لا تتكلم»⁽¹⁾. والأعجم الذي لا يفصح كلامه، وإن كان من العرب.

وإذا تقرر هذا، فاعلم أن نطق العجماء من غريب معجزاته - ﷺ - . فمن ذلك، ما يروي عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - ، أن رسول الله - ﷺ - كان في محفل من أصحابه، [ص: 230] جاء أعرابي صادم ضبا، فقال: "من هذا؟".

قالوا: "نبي الله".

فقال: "واللات والعزى، لا آمنت به، حتى يؤمن به هذا الضب!".

بوطرحة بين يدي النبي - ﷺ - .

فقال النبي - ﷺ - : (يا ضب، من أنا؟).

فأجابه بكلام يسمعه القوم جميعا: "لبيك وسعديك يا زَيْنَ مَنْ وافى القيامة".

قال: "من تعبد؟".

قال: "الذي في السماء عرشه، وفي الأرض سلطانه، وفي البحر سبيله، وفي الجنة نته، وفي النار عقابه".

قال: (من أنا؟).

قال: "رسول رب العالمين، وخاتم النبيئين، قد أفلح من صدّقك، وخاب من بك".

فأسلم الأعرابي⁽²⁾.

الجوهري، الصحاح، 5/ 1980.

أرواه الطبراني في: "الصغير": (تح: محمد شكور محمود الحاج أمير، رقم: 948: 2/ 153، وفي: "الأوسط": رقم: 5996: 6/ 126). وفي "كنز العمال": «قال ابن دحية في "الخصائص": «هذا خبر موضوع»». وقال الذهبي في "الميزان": «هذا خبر باطل»، المتقي الهندي، الكنز، رقم: 35365.

ومن ذلك قصة الذئب، رُوي عن أبي سعيد الخدري⁽¹⁾: بينما راعٍ يرعى غنماً، فعرض الذئب لشاة منها، فأخذها الراعي منه.

فقال له الذئب: "ألا تتقي الله، أحلت بيني وبين رزقي؟".

فقال الراعي: "العجب من ذئب يتكلم [بكلام الإنس]"⁽²⁾.

فقال الذئب: "ألا أخبرك بأعجب من هذا؟ رسول الله - ﷺ - بين الحرتين يحدث بأخبار ما قد سبق، نبي لم يبعث الله قط نبيا أعظم منه قدرا، قد فُتحت له أبواب الجنة، وأشرف أهلها على أصحابه ينظرون قتالهم، وما بينك وبينه إلا هذا الشعب، فتصير في جنود دين الله".

قال الراعي: "فمن لي بغنمي؟".

قال الذئب: "أنا أرهاها حتى ترجع".

فأسلم الراعي إليه غنمه، ومضى إلى النبي - ﷺ -، فأخبره القصة⁽³⁾.

فقال النبي - ﷺ -: (عُدْ إلى غنمك، تجدها بوفرها).

فوجدوها⁽⁴⁾ كذلك، وذبح للذئب شاة منها⁽⁵⁾.

ومن ذلك قصة الضبية؛ روي عن أم سلمة، أن النبي - ﷺ - كان ماشيا في الصحراء، إذ لقيه صياد ويده ضبية صاها وهو يقتادها، إذ نظرت إلى النبي - ﷺ -

(1) زادوا في غير الأصل: أنه قال.

(2) سقطت من (ق) و(م).

(3) (ق) و(م): القضية.

(4) في الأصل: فوجده.

(5) رواه الإمام أحمد في "المستد" عن أبي هريرة، رقم: 8063 / 13 / 425، والحاكم في "المستدرک" عن أبي سعيد الخدري، رقم: 8444 / 4 / 514، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه»، ووافقه الذهبي.

قالت له: يا رسول الله، إن هذا الصياد يصطادني كما ترى، ولي خشفان صغيران، خرجت عنهما، وتركتهما جياعا. فعساك تشفع لي، حتى يرُدَّني إليهما، وأرضعهما، وجمع.

قال: (أو تفعلين ذلك؟).

قالت: "نعم".

فأطلقها، وذهبت، ورجعت. فأوثقها، فانتبه الأعرابي، وقال: "يا رسول الله، ألك حاجة؟".

قال: (1) تطلق هذه الضبية).

فأطلقها، فخرجت في الصحراء، وهي تقول: "أشهد أنك رسول الله" (2).

واعلم أن كلام الحيوانات في هذا الباب كثير جدا.

وهذا القدر كاف في التنبيه على غيره.

[قال القاضي أبو الفضل عياض: «وَنُطِقُ الْعَجَمَاءُ قَدْ ثَبِتَ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ، شَتَهْرٌ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ وَأَصْحَابِ النَّقْلِ» (3) (4)].

قوله: «وانشقاق القمر»:

(1) زاد في (ر): نعم.

(2) قال الزرقاني في شرحه على "المواهب اللدنية": «حديث الغزاة: روى حديثها: البيهقي من طرق، وضعفه جماعة من الأئمة، لكن له طرقا يقوي بعضها بعضاً، وذكره القاضي عياض في "الشفاء"، ورواه أبو نعيم في "الدلائل" بإسناد فيه مجاهيل، عن حبيب بن محسن عن أم سلمة - رضي الله عنها -»: 557 / 6.

(3) انظر: القاضي عياض، الشفا: 236 / 1.

(4) هذان السطران ساقطان من (ر).

يريد: ومن معجزاته - ﷺ - انشقاق القمر. والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة، والإجماع.

✽ أما الكتاب: فقوله - تعالى -: ﴿إِفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ ۖ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾⁽¹⁾. وجه الاستدلال من هذه الآية أن الله - تعالى - أخبر بوقوع انشقاق القمر بلفظ الماضي، وإعراض الكفرة عن آياته، وخبره حق.

وذكر ابن عطية أن «حذيفة قرأ: (اقتربت الساعة، وقد انشق القمر)»⁽²⁾؛ فتكون هذه القراءة تأكيداً للوقوع.

✽ وأما السنة، فما رواه البخاري عن ابن مسعود قال: «انشق القمر على عهد رسول الله - ﷺ - فرقتين؛ فرقة فوق الجبل، وفرقة دونه. فقال رسول الله - ﷺ -: (اشهدوا)»⁽³⁾.

فقال أبو جهل: "هذا سحر"، فابعثوا إلى أهل الآفاق، حتى تنظروا: هل رأوا ذلك أم لا؟

فأخبر أهل الآفاق أنهم رأوه منشقا، فقال الكفار: هذا ﴿سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ [القمر/ 2].

[ص: 231] وروى هذا الحديث ابن مسعود، وأنس، وابن عباس، وابن عمر، / وحذيفة⁽⁴⁾،

(1) القمر/ 1-2.

(2) ابن عطية، المحرر الوجيز: 5/ 212.

(3) أخرجه البخاري في (كتاب المناقب، باب سؤال المشركين أن يريهم النبي آية...)، رقم: 3636.

4/ 206، وفي: (كتاب التفسير، باب ﴿وانشق القمر...﴾، رقم: 4864: 6/ 142.

(4) حذيفة بن اليمان العنسي الغطفاني القيسي، الصحابي الجليل (ت. 36 هـ/ 656 م في المدائن).

علي، وجبير بن مطعم⁽¹⁾.

وأما الإجماع، فقال القاضي أبو الفضل عياض: «أجمع المفسرون و⁽²⁾ أهل السنة على وقوعه»⁽³⁾.

قوله: «وتكثير القليل»:

[قال أبو الفضل عياض: «هذا أيضا مشهور منقول»⁽⁴⁾؛ فمن ذلك:

حديث أبي طلحة المشهور، وإطعامه - ﷺ - ثمانين أو سبعين رجلا من أقراص من شعير، جاء⁽⁶⁾ بها أنس تحت يده⁽⁷⁾، فأمر بها، ففتت، وقال فيها ما شاء الله⁽⁸⁾ أن يقول⁽⁹⁾.

ومن ذلك حديث جابر بن عبد الله في إطعامه - ﷺ - يوم الخندق ألف رجل من

(1) الصحابي ابن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف بن قصي القرشي النوفلي، يكنى أبا محمد، وقيل: أبا عدي. من الطلقاء الذين حسن إسلامهم، وقد قدم المدينة في فداء الأسارى من قومه. وكان موصوفا بالحلم، ونبيل الرأي كأيبه. (ت. 58 أو 59 هـ / 678 / 679 م). انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 95 / 3.

(2) (ق): من بدل الواو.

(3) القاضي عياض، الشفا: 213 / 1.

(4) ساقط من (ق) و(م).

(5) عياض، الشفا: 224 / 1.

(6) (ق): أتى.

(7) (ر): إبطه.

سقط اسم الجلالة من (ق).

(9) متفق عليه؛ أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب الأطعمة، باب من أكل حتى شبع)، رقم: 5381؛ 69 / 7، وأخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الأشربة، باب جواز استتباعه غيره إلى دار من يشق برضاه بذلك...)، رقم: 2040: 3 / 1612.

صاع من شعير وعناق، قال جابر: "أقسم بالله لأكلوا حتى تركوه، وانحرفوا، وإن برمتنا لتقط⁽¹⁾ كما هي، وإن عجينا ليخبز".

وكان رسول الله - ﷺ - بصق في العجين والبرمة وبرك⁽²⁾.

ومن ذلك، حديث أبي أيوب، أنه صنع لرسول الله - ﷺ - ولأبي بكر زهاء ما يكفيهما، فقال له النبي - ﷺ -: (ادع ثلاثين من أشرف الأنصار)، فدعاهم، فأكلوا حتى تركوه. [ثم قال: (ادع ستين)، فكان مثل ذلك، ثم قال: (ادع سبعين⁽³⁾)، فأكلوا حتى تركوا]⁽⁴⁾، وما خرج منهم أحد حتى أسلم وبايع.

قال أبو أيوب: "فأكل من طعامي مائة وثمانون رجلا"⁽⁵⁾.

ومن ذلك حديث عبد الرحمن بن أبي بكر، قال: "كنا مع رسول الله - ﷺ - ثلاثين ومائة"، وذكر في الحديث: أنه عُجن صاع من طعام، وذُبحت شاة، فُسوي سواد بطنها". قال: "وأيم الله، ما من الثلاثين ومائة، إلا وقد حَزَّ له حَزَّة من سواد بطنها، ثم جعل منها قصعتين، فأكلنا منها أجمعون⁽⁶⁾"⁽⁷⁾»⁽⁸⁾.

(1) (ر): لتقط.

(2) متفق عليه، أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب المغازي، باب غزوة الخندق)، رقم: 4102 / 5، وأخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الأشربة، باب جواز استبأه غيره إلى دار من يشق برضاه بذلك...)، رقم: 2039 / 3: 1610.

(3) (ر): تسعين.

(4) ساقط من (ق) و(م).

(5) أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير"، رقم: 4090 / 4: 185.

(6) (ر): أجمعين.

(7) تقدم تخريجه: (انظر: فهرس الأطراف الحديثية).

(8) انظر: القاضي عياض، الشفا: 1 / 221.

والأحاديث في هذا النوع كثيرة.

قوله: «ونبع الماء من بين أصابعه»:

الجوهري: «يقال: نبع الماء ينبع نبعا ونبوعا؛ إذا خرج. والينبوع⁽¹⁾: عين الماء. ومنه قوله - تعالى -: ﴿حَتَّىٰ تُفَجِّرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾⁽²⁾»⁽³⁾.

وإذا تقرر هذا، فالأحاديث في هذا الباب كثيرة، فمن ذلك ما رواه جماعة من الصحابة، منهم: أنس، وجابر، وابن مسعود، أنهم رأوا رسول الله - ﷺ - وقد حانت صلاة العصر، فالتمس الناس الوضوء، فلم يجدوه. فأوتي رسول الله - ﷺ - بوضوء، فوضع يده في الإناء، وأمر الناس أن يتوضأوا منه. قال: "فرأيت الماء ينبع من بين أصابعه - ﷺ -، فتوضأ الناس عن آخرهم".

قال: "كم كنتم؟".

قال: "زهاء ثلاث مائة"⁽⁴⁾.

ومنها ما رواه مالك في «الموطأ» عن معاذ بن جبل، في قصة غزوة تبوك، وأنهم وردوا العين، وهي تبص بشيء من الماء مثل الشراك، فغرفوا من العين بأيديهم، حتى اجتمع شيء، ثم غسل رسول الله - ﷺ - فيه وجهه ويديه وأعادها فيها، فحجأت بماء كثير. قال في حديث ابن اسحاق: "فانخرق من الماء ماله حس كالصواعق".

(1) في الأصل: النبوع؟؟.

(2) الإسراء/ 90.

(3) الجوهري، الصحاح، 3/ 1287.

(4) مثلا: البخاري في صحيحه: (كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام)، رقم: 3307.

ثم قال: (يا معاذ، إن طالت بك حياة، ستري ما هاهنا [قد ملئ جنانا])⁽¹⁾⁽²⁾.

وفي «الصحيح»، عن جابر قال: "عطش الناس يوم الحديبية، ورسول الله ﷺ بين يديه ركوة فيها ماء، وأقبل الناس نحوه، وقالوا: "ليس عندنا ماء، إلا ما في ركوتك". فوضع النبي ﷺ يده في الركوة، فجعل الماء يفور من بين أصابعه، وفي الحديث: فقلت: "كم كنتم؟".

قال: "لو كنا مائة ألف لكفانا، كنا خمس عشرة مائة"⁽³⁾.

قوله: «وإنبأؤه عن الغيوب»:

يريد: وإخباره عن الغيوب؛ لأن الإنباء هو الإخبار، والغيوب جمع غيب؛ بدليل قوله: «التي لا يتوصل إليها إلا بالوحي»؛ فأعاد عليها ضمير الجمع.

و«الغيب»: هو كل ما غاب عنك. الجوهري: «يقال: غاب غيباً، وغيبة، وغياباً، وغيوباً، ومغيباً، وجمع غائب: غيب، وغياب»⁽⁴⁾.

وأما إنبأؤه عن الغيوب، فقد ورد في الكتاب، والسنة.

[ص: 232] ☉ أما الكتاب: / فقد تقدم التنبيه عليه في آيات.

☉ وأما السنة: فالأحاديث في هذا الباب لا يدرك قعرها، ولا ينزف غمرها.

(1) سقطت من (م).

(2) أخرجه مالك في "الموطأ": (كتاب قصر الصلاة، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر والسفر)، رقم: 173/1:328.

(3) أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام)، رقم: 3576: 193/4.

(4) الجوهري، الصحاح، 1/196.

فمن ذلك، ما خرّجه أهل الصحة، عن حذيفة اليماني، قال: "قام فينا رسول الله ﷺ قائما، فما ترك شيئا يكون من مقامه ذلك إلى قيام⁽¹⁾ الساعة إلا حدثه، حفظه من حفظه، ونسيه من نسيه، قد علمه أصحابي هؤلاء"⁽²⁾. ثم قال حذيفة: "والله يا أدري أنسي أصحابي أم تناسوه، ما ترك رسول الله ﷺ - من قائد فتنة إلى انقضاء الدنيا إلا قد سمّاه لنا باسمه، واسم أبيه، واسم قبيلته".

قال القاضي أبو الفضل: «وقد خرّج أهل الصحة ما أعلم به أصحابه - ﷺ - مما عدهم به من الظهور على أعدائه، وفتح مكة، وبيت المقدس، واليمن، والشام، العراق، وظهور الأمر⁽³⁾، وقسمتهم كنوز كسرى وقيصر، وما يحدث بينهم من الفتن الاختلاف والأهواء، وافتراقهم على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة»⁽⁴⁾.

ومن ذلك، قوله - ﷺ -: (لا يزال أهل الغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم ساعة)⁽⁵⁾، وفي بعض الأحاديث: (المغرب)⁽⁷⁾.

ومن ذلك، إخباره بأشراط الساعة، وذكر مسائل المعاد الآتية.

(م): يوم.

(2) أخرجه أبوداود في "سننه": (كتاب الفتن، ذكر الفتن ودلائلها)، رقم: 4240: 6/293، وقال الأرئوط: «إسناده صحيح». وأخرج البخاري حديثا قريبا منه في المعنى عن عمر: (كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله - تعالى -: ﴿وهو الذي يبدأ الخلق...﴾، رقم: 3192: 4/106.

(3) (ق) و(ر): الأمن.

(4) القاضي عياض، الشفا: 1/249-250.

(5) أخرجه مسلم في "صحيحه" عن سعد بن أبي وقاص: (كتاب الإمارة، باب قوله - ﷺ -: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين...))، رقم: 1925: 3/1525.

(6) انظر: القاضي عياض، الشفا، 414-417.

(7) رواه أبو نعيم في "الحلية" عن سعد أيضا: 3/95، وقال: «هذا حديث ثابت مشهور رواه عن داود الأئمة، منهم: شعبة وابن عيينة وغيرهما، لم نكتبه عاليا إلا من حديث عمر بن حبيب عنه».

قوله: «التي لا يتوصل إليها إلا بالوحي»:

يعني: أن الأمور التي انفرد الباري - ﷻ - بها، لا يعلمها إلا هو، ومن أطلعه الله على ذلك من خلقه.

والدليل على ذلك: قوله - تعالى -: ﴿عَلِيمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا ۝ إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ ۝﴾⁽¹⁾. والوحي أصله الإسراع، فلما كان النبي - ﷺ - يتلقى ما يأتيه من ربه بعجل، سُمِّيَ: "وحيا".

وقيل: «أصل الوحي السر، والإخفاء».

قوله: «إذ ظهرت موافقة لدعواه، وامتنعت المعارضة عن الخلائق أجمعين»:

انظر الكناية في قوله: «إذ ظهرت»، هل تعود إلى كل ما ذكر من المعجزات، أو تعود إلى قوله: «وإنباؤه عن الغيوب»، ذلك محتمل. والظاهر أنها تعود على الجميع، ويكون المعنى: إن كل ما ظهر على يديه - ﷺ - من المعجزات، إنما يكون دليلاً على صدقه بهذين الشرطين، وقد ذكرهما في شروط المعجزة.

ويردُّ عليه اعتراض في كونه اقتصر على هذين الشرطين، دون سائر الشروط المتقدمة، وقد تقدم تفسير هذين الشرطين.

قوله: «وكل ذلك معلوم ضرورة»:

اعلم أن ظاهر كلامه يردُّ عليه فيه مناقشة؛ وبيانها: إما أن يريد الكل من حيث هو كل، فلا إشكال فيه. وإن أراد أن كل واحدة مما ذكر من المعجزات معلوم بالضرورة، فليس كذلك؛ لأنه لم يثبت مما ذكر بالخبر المتواتر المفيد للعلم الضروري إلا القرآن

العظيم، وما سواه مما ذكر: إما أن يكون ثبت بأخبار الآحاد، أو بالاستفاضة، وكلاهما لا يفيد العلم.

والجواب عنه: أن معجزات النبي - ﷺ - [كلها معلومة]⁽¹⁾ بالضرورة، [أما ما ثبت بالتواتر]⁽²⁾ لفظاً ومعنى؛ كالقرآن، فلا إشكال في أنه معلوم بالضرورة.

وأما ما ثبت بأخبار الآحاد أو بالاستفاضة، فهو وإن لم يتواتر في اللفظ، فهو متواتر في المعنى، والتواتر المعنوي يفيد العلم، كشجاعة علي، وكرم حاتم.

وعلى هذا، فيصح ما ذكره من الكلية، [فلا يرد عليه اعتراض]⁽³⁾.

انتهى الكلام في بيان النبوات. وبالله التوفيق

(1) (ر): ما ثبت.

(2) سقط من (ر).

(3) ساقط من (م).

[باب: في المعاد]

قوله: «فوجب الإيمان بما جاء به محمد ﷺ - من الحشر، والنشر، وعذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، والصراط، والميزان، والحوض، والشفاعة، وأنباء الآخرة جملة وتفصيلاً»:

قال الشارح - رحمه الله -: اعلم أن كل⁽¹⁾ ما ذكره من وجوب الإيمان بمسائل المعاد، [ص: 233] فهو لازم عما ذكره / من إثبات نبوة نبينا محمد - ﷺ -.

وبيان ذلك: أن النبي - ﷺ - ادعى النبوة والرسالة، وأقام على ثبوتها المعجزات، ووقعت تلك المعجزات على وفق دعواه. [ووقعها على وفق دعواه دليل على صدقه]⁽²⁾. وإذا ثبت صدقه، وجب الإيمان بكل ما أخبر به، ومن جملة ما أخبر به: مسائل المعاد، فيجب الإيمان بها - كما ذكر⁽³⁾ -.

وإذا ثبت هذا، فاعلم أن هذا الأصل يعبر عنه بالمعاد، ويشتمل الكلام فيه على التقريب في ثلاثة فصول:

- الأول: في إثبات جواز إعادة ما عُدِم عقلا.
- والثاني: [في وجوب]⁽⁴⁾ وقوع المعاد الجسماني.
- والثالث: في المعاد النفساني.

(1) سقطت من (م).

(2) سقطت الجملة من (ر).

(3) (ر): ورد.

(4) سقطت من (ق).

الفصل الأول: في إثبات جواز إعادة ما عدم عقلا

وقبل إقامة الحجج، لابد من بيان "الإعادة" و"المعاد".

فأما «الإعادة»، فقال أبو إسحاق بن دهاق: «هي كناية عن وجود ما سبقه عدم»⁽¹⁾.

وقال غيره: «الإعادة إيجاد بعد عدم تقدمه وجود».

والإعادة والبداية بمعنى واحد، وإنما يختلف عليهما التسمية؛ لأن الوجود بعد لعدم الثاني بمثابة الوجود بعد العدم الأول، لا فرق بينهما.

وأما «المُعاد»؛ فهي الجواهر والأعراض.

❦ فأما الجواهر؛ فاختلف فيها، قال سيف الدين⁽²⁾: الذي ذهب إليه أكثر المتكلمين جواز إعادتها، وذهبت الفلاسفة، والتناسخية، وأبو الحسين⁽³⁾ البصري، ومحمود الخوارزمي⁽⁴⁾، وبعض الكرامية، إلى المنع من ذلك.

(1) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 4/ 180.

(2) انظر: الأمدي، الأبيكار: 4/ 249.

(3) في الأصل وفي غيره: الحسن.

(4) ركن الدين محمود بن محمد الملاحى الخوارزمي (ت. 536هـ / 1141م)، المعروف بابن الملاحى، أبرز علماء المعتزلة المتأخرين، خير في الأصلين، وزميل للمفسر المعتزلي الشهير محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (ت. 538هـ / 1144م) في جرجانة عاصمة خوارزم. وكتابه "الفائق في أصول الدين" مختصر كتاب "المعتمد في أصول الدين" لأبي الحسين البصري وهو مطبوع، كما له كتاب: "المعتمد الأكبر" مفقود. وقد عرف بنقده القوي لشيخه القاضي عبد الجبار الهمداني، وتأثر به من جاء بعده من المعتزلة، كما تأثر به من الأشاعرة: فخر الدين الرازي والأمدي - كما في هذه النص -. انظر: أحمد بن يحيى المرتضى، باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم، تح: توما آرلند، ط1: شركة الوراق للنشر، بيروت: 2008، ص:

والقائلون بالجواز اختلفوا:

- فذهبت الأشاعرة ومن تابعهم إلى جواز إعادة ما عُدِمَ بَعَيْنُهُ. قال الإمام فخر الدين: «ولم يقل بهذا القول أحد من طوائف العقلاء، إلا أصحابنا»⁽¹⁾.

- وأما الكرامية؛ فإنهم ينكرون الإعادة على معنى رَدِّ الْعَيْنِ، ويجوزونها على معنى المثل.

⊕ وأما الأعراض، فاختلَفَ في إعادتها:

- فمنع من ذلك بعض أئمتنا، قالوا: "لأن المعاد معاد لمعنى، فلو عادت الأعراض، لعادت لمعنى، ويلزم منه قيام العرض بالعرض، وهو محال". قال ابن دهاق: «لأنه إذا أعيد العرض، وقُدِّرَت الإعادةُ معنىً، كان ذلك محالاً مؤدياً إلى أن يقوم المعنى بالمعنى، وذلك يؤدي إلى التسلسل، وهو محال»⁽²⁾. وليست الإعادةُ صفةً للمعاد، حتى يُقَدَّرَ معنى.

- وذهب أكثر المحققين إلى جواز إعادة الأعراض مطلقاً، ولا فرق بينها وبين الجواهر في الإعادة.

وإذا تقرر⁽³⁾ هذا، فقد⁽⁴⁾ احتج أئمتنا على جواز إعادة ما عُدِمَ مطلقاً بحجتين:

- الأولى: أنا قد بينّا أن كل موجود ممكن، فهو جائز العدم، وكل ما هو جائز العدم ففرض عدمه، لا يلزم منه محال لذاته، وإلا لما كان جائز العدم. وكل ما يمكن فرض عدمه بعد وجوده، فوجوده بعد عدمه ممكن، وهو⁽⁵⁾ المعنيُّ بالإعادة.

(1) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 270، وراجع عن الموضوع: نهاية العقول: 4/ 124 وما بعدها.

(2) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 4/ 181.

(3) (ر): ثبت.

(4) (ر): فنقول.

(5) (م): وهذا.

وبيان أن وجوده بعد عدمه ممكن: أنه لا يخلو إما أن يكون ممكن الوجود لذاته، [أو تنع الوجود لذاته]⁽¹⁾، أو واجب الوجود لذاته.

لا جائز أن يكون واجب الوجود لذاته، وإلا لما عُد.

ولا جائز أن يكون ممتنع الوجود، وإلا لما كان موجودا.

فلم يبق، إلا أن يكون ممكن الوجود لذاته، وهو المطلوب.

- الحجة الثانية: وهي أن الإعادة إحداث واختراع، كما أن النشأة الأولى إحداث اختراع، فهما من هذا الوجه متماثلان. والتفاوت بينهما إنما هو من جهة أن نشأة الأولى غير مسبقة بوجود قبل عدم، والإعادة مسبقة بوجود قبل عدم. وهذه سبقية غير مؤثرة في اختلاف ذات الحدوث والاختراع من حيث هو كذلك؛ إذ لاختلاف بين الذوات، إنما يكون بالصفات النفسية الذاتية، لا بالنسب والإضافات لخارجية. والإجماع من العقلاء منعقد على أن الحدوث في النشأة الأولى جائز، / فيلزم [ص: 234] أن يكون كذلك في الثانية؛ لأن ما ثبت لأحد المثليين أمكن إثباته للثاني.

الفصل الثاني: في وجوب وقوع المعاد الجسماني

ويشتمل الكلام فيه على مسألتين:

المسألة الأولى:

[إمكان وقوعه]

اختلفوا في وقوعه؛ «فذهبت الفلاسفة، والتناسخية، وكثير من العقلاء، إلى المنع من ذلك.

وذهب أهل الحق من الإسلاميين والمشرِّعين⁽¹⁾ إلى وجوب ذلك في بعض الأجسام. ثم اختلف القائلون بذلك، فمنهم من أوجب إعادة المكلفين [عقلاً]⁽²⁾، وهم المعتزلة.

وأما الأشعرية، فلا يوجبون على الله - تعالى - شيئاً، ولكن الله - تعالى - وعد بالخش والنشر، وقوله الحق، ووعد الصديق⁽³⁾.

احتج أهل الحق بالكتاب، والسنة.

✽ أما الكتاب:

- فقوله - تعالى -: ﴿وَأَفْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَنِهِمْ لَا يَبْعَثَ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁽⁴⁾.

(1) في غير (ر): المشرعين.

(2) كلمة محوطة في الأصل، وأثبت الصحيح من (ق) و(ر).

(3) انظر: الأمدي، الأبكار: 4 / 262.

(4) النحل / 38.

- وقوله - تعالى :- ﴿رَعِمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّن يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثَ
لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾⁽¹⁾.

✽ وأما السنة: فأحاديث كثيرة، سيأتي ذكرها في كلام أبي عمرو - إن شاء الله تعالى -.

المسألة الثانية:

إذا ثبت وجوب الإعادة سمعاً، فهل الإعادة للأجسام بإيجادها بعد

عدمها، أو بتأليف أجزائها بعد تفريقها؟

قال الإمام فخر الدين: «اختلف علماء الإسلام في ذلك؛

فقال قوم: "إنه يعدم الذوات والأجزاء، ثم يعيدها". ولم ينسب هذا المذهب
سبه غيره إلى الجبائي من المعتزلة.

وقال آخرون: «إنه لا يعدمها، بل يفرق أجزاء السماوات والأرض ويخربها»⁽²⁾، ثم
- تعالى - يؤلفها مرة أخرى كما كانت»⁽³⁾.

قال أبو المعالي: «وكلا الأمرين جائز عقلاً، ولم يدل قاطع»⁽⁴⁾ سمعي على تعيين
دهما»⁽⁵⁾.

احتج من قال بعدم العالم بآيات:

التغابن / 7.

(ر): يمزنها.

الرازي، المحصل، ص: 327.

(ر): قطع.

الجويني، الإرشاد، ص: 315.

- إحداهما: قوله - تعالى -: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾⁽¹⁾، وكل شيء عام يتناول الكل في الهلاك. والهلاك عبارة عن العدم والفناء، بدليل قوله - تعالى -: ﴿إِنْ إِمْرُؤٌ هَلَكَ﴾⁽²⁾؛ أي فني وعُدِمَ.

- والثانية: قوله - تعالى -: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾⁽³⁾، ولفظ الخلق يتناول جميع المخلوقات، والضمير في قوله: ﴿يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ﴾ عائد على الخلق. فدلّت هذه الآية على أنه يعيد جملة⁽⁴⁾ مخلوقاته، والإعادة لا تُعقل إلا بعد الفناء، فيدلّ هذا على أنه يُفني جميع المخلوقات.

- والثالثة: قوله - تعالى -: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾⁽⁵⁾، فحكم الله - تعالى - بأن الإعادة على وفق البداية، [ولما كانت البداية]⁽⁶⁾ عبارة عن خلق الذات⁽⁷⁾، وخلق التركيب فيها، وجب أن يكون وقت الإعادة لخلق الذوات، وخلق التأليف والتركيب فيها، حتى يكون وقت الإعادة مشابها لوقت الابتداء.

واحتج من قال بالتفريق بالكتاب، والسنة.

⊗ أما الكتاب، فأيات:

- الآية الأولى: قوله - تعالى -: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁽⁸⁾.

(1) القصص / 88.

(2) النساء / 175.

(3) الروم / 26.

(4) (ر): جميع.

(5) الأنبياء / 103.

(6) ساقط من (ق) و(م).

(7) (ر): الذوات.

(8) النور / 24.

- الآية الثانية: قوله - تعالى - : ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ﴾⁽¹⁾.

❖ وأما السنة:

- فما روي عنه - ﷺ - أنه قال: (كل ابن آدم تأكله الأرض، إلا عَجْبَ الذَّنْبِ)⁽²⁾.
 - وقوله - ﷺ - : (إن الله حرم لحوم الأنبياء على الأرض)⁽³⁾. والظاهر من هذه الآية، أنها الجوارح التي كانت في الدنيا حاضرة⁽⁴⁾، وإلا كانت تكون شهادتها زورا باطلة. و"عَجْبُ الذَّنْبِ" هو آخر⁽⁵⁾ فقار الظهر الذي بين الأليتين.

(1) فصلت/ 2.

(2) رواه البخاري في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب تفسير القرآن، ﴿باب يوم ينفخ في الصور...﴾، رقم: 4935: 6/ 165.

(3) أخرجه أبو داود في "سننه" عن أوس بن أوس بلفظ: (إن الله - ﷻ - حرم على الأرض أجساد الأنبياء): (باب: فضل يوم الجمعة)، رقم: 1047: 1/ 342، وصححه الألباني.

(4) (م): خاصة.

(5) زاد (ق) و(م): أجزاء.

الفصل الثالث:

في المعاد النفساني

وبعض العلماء يعبر عنه بـ«المعاد الروحاني»، والنظر في تحقيقه⁽¹⁾، يتوقف على تحقيق «النفس الإنسانية».

واعلم أن هنا ألفاظا تختلف فيها، هل هي مترادفة أو متباينة، وهي: "النفس"، و"الروح"، و"الحياة"، و"النسمة".

فذهب القلانسي، والقاضي أبو بكر، إلى أن النفس والروح مرادفان للحياة، والحياة [ص: 235] عرض / قائم بكل جزء من أجزاء البدن⁽²⁾.

وذهب ابن حبيب وأبو حامد إلى أنها أسماء متباينة. واختلف قولهما في ذلك، فذهب أبو حامد إلى أن النفس الموصوفة بـ"الروح" وبـ"النسمة"، إنما هي جوهر واحد، قائم بنفسه، غير متحيز، وهو المدبّر للبدن بتقدير الله - تعالى -⁽³⁾.

وذهب عبد الملك بن حبيب إلى «أن النفس صورة مصورة، لها يدان، ورجلان، ورأس، وعينان، وهي في الجسد تُسَلُّ عند الوفاة». قال: «والروح، إنما هو النفس الجاري في الجسد الداخل والخارج». قال: «ولا حياة للنفس إلا بالروح، بحكم تقدير الله - تعالى - [مع قيام الحياة - التي هي عَرَضٌ - بهما]⁽⁴⁾»⁽⁵⁾.

(1) (م): حقيقة.

(2) (م): خاصة.

(3) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين: 3 / 3.

(4) نص عبد الملك بن حبيب ورد في كتابه الموسوم بـ«وصف الفردوس»، تح: سعد كريم الدرعمي، ص: 110 وما بعدها، وانظر: الألويسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية: 150 / 8.

(5) سقط ما بين المعقوفتين من (م).

وإذا تقرّر هذا، فاعلم أن الناس قد اختلفوا، في حقيقة "النفس" و"الروح" اختلافاً كبيراً:

قال الشهاب القراني في «شرح المحصول»⁽¹⁾: «أخبرني بعض الفضلاء، أنه رأى في فض التصانيف للعلماء فيها⁽²⁾ ثلاث مائة قول. قال: وهذا الاختلاف يدل على أنه يطلع أحد على حقيقتها⁽³⁾»⁽⁴⁾.

واعلم أن للعلماء في ضبط الخلاف في "الروح" طرقاً، لكن أحسنها طريقة الإمام جعفر الدين، فقال: «ضبط المذاهب فيها أن يقال: الذي يشير إليه كل إنسان بقوله: "أنا" إما أن يكون جسماً، أو جسمانياً، أو لا جسماً، ولا جسمانياً، أو يكون مركباً من هذه الأقسام تركباً ثنائياً [أو ثلاثياً]⁽⁵⁾»⁽⁶⁾.

✽ [القسم الأول]:⁽⁷⁾ فإن كان "جسماً"، فذلك الجسم، إما أن يقال: "هو هذا ليكل المحسوس"، أو "جسم حاصل في داخله".

♦ فالقول الأول: هو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين، وهؤلاء يقولون: الإنسان لا يحتاج في تعريفه إلى ذكر حد أو رسم، بل الواجب أن يقال: الإنسان هو الجسم المسمى بهذه البنية". قال: «وهذا القول ضعيف»، ويدل عليه المعقول والمنقول:

(1) يقصد كتاب "نفائس الأصول في شرح الحصول".

(2) (ر): فيها.

(3) (ر): حقيقتها.

(4) القراني، نفائس الأصول في شرح الحصول، 1/ 187.

(5) سقطت من (ر).

(6) الرازي، المحصل، ص: 327، وراجع بتفصيل له أيضاً: المطالب العالية من العلم الإلهي: 7/ 35 والصفحات التالية.

(7) زيادة المحقق لمزيد تدقيق.

أما المعقول، فمن وجهين:

- أحدهما: أني أعلم ببدية عقلي، أني أنا الآن هو عين ما كنت موجودا قبل هذا اليوم بعشرين سنة، وليس هذا الهيكل كذلك؛ لأنه يتبدل تارة بالسمن والهزال، وتارة بسائر أنواع التحليلات⁽¹⁾ من العرق وسائر الفضلات من الدمايل وغيرها. وإذا ثبت أن هذا الهيكل ليس هو الإنسان الذي كان موجودا [قبل]⁽²⁾ اليوم بعشرين⁽³⁾ سنة، ثبت قطعاً أن الإنسان مغاير لهذا الهيكل.

- والثاني: أني أعلم بالضرورة [ذاتي]⁽⁴⁾ حال ما أكون غافلاً عن جميع أعضائي الظاهرة والباطنة، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، يعني أن نفسه المعلومة مغايرة لهذه الجثة المغفول عنها.

وأما المنقول: فالكتاب، والسنة.

أما الكتاب:

- فقله - تعالى -: ﴿وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾⁽⁵⁾، فهذه الآية تدل على أن الإنسان حي بعد قتله، و[الحس]⁽⁶⁾ يدل على أن هذا الجسد بعد القتل ميت، فوجب أن يكون الإنسان مغايراً لهذه الجثة.

وأما السنة:

(1) في الأصل: التحليات؟؟.

(2) سقطت من الأصل و(ر)، وصححت من (ق).

(3) سقطت الباء من الأصل و(ر).

(4) كلمة غريبة في الأصل.

(5) سورة آل عمران آية 169

(6) في الأصل: والحشر؟؟.

- فما روي عنه - ﷺ - أنه قال: (إذا حمل الميت على نعشه، رفرفت روحه فوق شه، ويقول: "يا أهلي، لا تلعب بكم الدنيا، كما لعبت بي")⁽¹⁾. ووجه الاستدلال في هذا الحديث: أنه يدل على أن الروح يبقى بعد موت هذا البدن، وذلك يدل على فائرة بينهما.

♦ وأما القول الثاني: وهو أن الإنسان "جسم محسوس في داخل هذا الهيكل محسوس"، فلهم في هذا القول وجوه:

▪ أحدها: أنه جسم لطيف، هوائي، حي، ذراك، نسبته إلى القلب كنسبة القلب، جملة الإنسان. وقد أجرى الله - تعالى - العادة بحياة الجسم عند مجاورته له، وبموته ينفارقه له. وهذا منقول عن أبي الحسن الأشعري⁽²⁾.

▪ [الثاني:]⁽³⁾ وقال الإمام فخر الدين في «أسرار التنزيل»⁽⁴⁾: «النفس جسم

(عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله - ﷺ -: (ما من بيت إلا وملك الموت يقف على بابه في كل يوم خمس مرات، فإذا وجد الإنسان قد نفذ أكله وانقطع أجله ألقى عليه غمرات الموت، فغشيته كرباته وغمرته غمراته، فمن أهل بيته الناشئة شعرها، والضاربة وجهها، والباكية لشجوها، والصارخة بويلها، فيقول ملك الموت - ﷺ -: "ويلكم مما الفزع والجزع؟ ما أذهبت لأحد منكم رزقا، ولا قربت له أجلا، ولا أتيت حتى أمرت، ولا قبضت روحه حتى استأمرت. وإن لي فيكم عودة ثم عودة حتى لا أبقي منكم أحدا). قال النبي - ﷺ -: (والذي نفسي بيده لو يرون مكانه، ويسمعون كلامه، لذهلوا عن ميتهم، ولبكوا على أنفسهم. حتى إذا حمل الميت على النعش، رفرفت روحه فوق النعش، وهو ينادي: يا أهلي، ويا ولدي، لا تلعب بكم الدنيا كما لعبت بي، جمعت المال من حله ومن غير حله، ثم خلفته لغيري، فالهنة له، والتبعة علي. فاحذروا ما حل بي)، نقل القرطبي جزءا منه في كتاب "التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة"، ص: 259، وحكم عليه طاهر الفتني الهندي بالوضع، ارجع إلى: تذكرة الموضوعات، ص: 4.

(عن رأي الأشعري في الموضوع انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن، ص: 267.

(زيادة من المحقق للمحافظة على الترتيب.

(كتاب "أسرار التنزيل وأنوار التأويل" قيل: إنه من آخر ما ألف الإمام الرازي، ويعالج بالبحث والدراسة قضية "الألوهية"، وهذا الكتاب يمثل عصارة فكره ونضوجه الثقافي وخلاصة بحوثه =

نوراني، سماوي، لطيف الجوهر على طبيعة ضوء الشمس، وهي لا تقبل التغيير، وهذا هو المراد من قوله - تعالى -: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ، وَنَبَّحْتُ فِيهِ مِسْرُوحِي﴾⁽¹⁾، نفخ ذلك [ص: 236] الجسم النوراني الإلهي داخل أعضاء البدن». / قال: «وهذا مذهب قوي شريف⁽²⁾، يجب التأمل فيه. فإنه شديد المطابقة لما ورد في الكتاب والسنة»⁽³⁾.

▪ والثالث: أن أجزاء هذا البدن على قسمين: بعضها أجزاء أصيلية⁽⁴⁾ باقية من أول العمر إلى آخره، من غير أن يتطرق إليها شيء من التغيرات⁽⁵⁾، وبعضها أجزاء

= الكلامية، طبع بدار المسلم بمصر، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، وطبع بدار المعرفة: 2011، بتحقيق: محمود أحمد محمد، بابا علي الشيخ عمر، صالح محمد عبد الفتاح.

(1) الحجر/ 29.

(2) (مر): شديد.

(3) لم أجد هذا النص في المطبوع من الكتاب المذكور، وكل ما ورد عند الرازي فيه بخصوص النفس قوله: «إن الإنسان عاجز عن معرفة نفسه. فإن قيل: إن نفسه هي هذا الهيكل المشاهد. فهو باطل من وجهين: الأول: أن الإنسان قد يعرف ذاته حال ما يكون غافلاً عن جميع أعضائه الظاهرة والباطنة، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم.

والثاني: أن ذاته من أول عمره إلى آخره شيء واحد، وأجزاء بدنه من أول عمره إلى آخر عمره غير باقية، والباقي مغاير لغير الباقي. فثبت أن الإنسان ليس عبارة عن هذا الهيكل المحسوس (...) واعلم أن هذه الاحتمالات بقيت من الزمان الأقدم إلى الآن، وبعد ما زالت الشكوك والشبهات، ولا شك أن أعرف المعارف في الشئ المشار إليه بقولي: "أنا"، فإذا كان هذا حال في معرفة أظهر الأشياء، فكيف يكون حال في معرفة أبعد الأشياء مناسبة عن علائق العقول وروابط الخيالات». أسرار التنزيل وأنوار التأويل، تح: عبد القادر عطا، ص: 141.

لكن أرجح أن هذا النص هو الذي ورد في كتاب «مفاتيح الغيب» يقول الرازي: «الروح عبارة عن أجسام نورانية سماءية، لطيفة، والجوهر على طبيعة ضوء الشمس وهي لا تقبل التحلل والتبدل... وهو المراد بقوله: {فإذا سويته} نفذت تلك الأجسام الشريفة السواءية الإلهية في داخل أعضاء البدن...، فهذا مذهب قوي شريف يجب التأمل فيه فإنه شديد المطابقة لما ورد في الكتب» انظر: (21/ 398).

(4) (م): أصيلية.

(5) في الأصل: التغيرات.

عارضة، تزيد وتنقص. فالنفس المشار إليه بقوله: "أنا"، هو القسم الأول. وهذا القول هو اختيار المحققين من المتكلمين.

▪ والرابع: قول أفلاطون: «إنها أجزاء نارية سارية في هذا الهيكل».

▪ والخامس: قول ديوجانس⁽¹⁾: «إن النفس هي الهواء».

▪ والسادس: قول تاليس: «إن النفس هي الماء»⁽²⁾.

▪ والسابع: «إن النفس هي الدم».

▪ والثامن: «إن النفس هي الأخلط الأربعة»⁽³⁾.

⊗ القسم الثاني: وهو قول من يقول: «إن النفس جسماني»؛ أي هي عَرَضٌ منسوب إلى الجسم، وهذا فيه أقوال:

- أحدها: قول القاضي أبي بكر، وأبي إسحاق: «إنه عرض خاص»، ولم

يعينه⁽⁴⁾ - ⁽⁵⁾.

(1) (ر): جالينوس. و"ديوجانس لارتيوس" الكلبي هو فيلسوف يوناني كاتب سير الفلاسفة اليونانيين، ويحسبه البعض من أتباع الإفلأطونية المحدثّة، وفيلسوف حركة التاريخ العقلي لليونان والرومان (في المرحلتين: الهيلينية والهيلينية) على حد سواء. يُعتبر أبرز ممثلي المدرسة الكلية الأوائل. ولد في سينوب بآسيا الصغرى، ودرس في أثينا على انستانس. قال صاحب "الملل والنحل": «كان حكيماً فاضلاً متقشفاً لا يقتني شيئاً ولا يأوى إلى منزل». راجع: الشهرستاني: الملل والنحل: 2/ 140.

(2) انظر: فصل "تاريخ مذاهب النفس" ضمن كتاب النفس، أرسطو، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، ص: 9. فقد عرض بعض هذه التحديدات وناقشها، خصوصاً قول ديوجانس وطاليس، أما أفلاطون فقد نسب له قولاً آخر.

(3) انظر: الأمدي، أبحار الأفكار: 4/ 275.

(4) (م): يعينها.

(5) انظر: الباقلاني، التمهيد، ص: 111.

- وثانيها: «إنه عبارة⁽¹⁾ عن صفة الحياة».
 - وثالثها: «إنه عبارة عن تناسب الأركان».
 - ورابعها: «إنها هي القوى الفعالة في الأجساد».
 - وخامسها: «إنها عبارة عن الشكل والتخطيط الخاص».
- ⊗ وأما القسم الثالث: وهو قول من يقول: "إن النفس ليس بجسم، ولا جسماني"، يعني ليس بجوهر ولا عَرَض. فهذا القول اختيار جمهور الفلاسفة الإلهيين⁽²⁾.
- وذهب إليه جماعة عظيمة من علماء المسلمين؛ كالشيخ أبي القاسم الراغب⁽³⁾، والشيخ أبي حامد الغزالي. أما الغزالي، فقال في كتاب «الفخ والتسوية»⁽⁴⁾: «إن الروح ليس بجسم؛ لأن الجسم قابل للقسمة، والروح لا ينقسم؛ لأنه لو انقسم، لجاز أن يقوم بجزء منه علم بالشيء، وبالجزء الآخر جهل بذلك الشيء بعينه، فيكون في حالة واحدة: عالما بالشيء، جاهلا به، وذلك تناقض».

(1) في الأصل: عرض؟؟.

(2) سقطت هذه اللفظة من (م).

(3) أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت. 502/1108 م)، من الحكماء العلماء، من كتبه: "محاضرات الأدباء"، و"الذريعة إلى مكارم الشريعة"، و"الأخلاق"، و"جامع التفسير"، و"المفردات في غريب القرآن"، و"حل متشابهات القرآن"، و"تفصيل النشأتين" في الحكمة وعلم النفس، وغيرها. انظر: المفردات في غريب القرآن، ص: 818.

(4) هذا الكتاب مشكوك في نسبه إلى الغزالي، ومن الأوائل الذين شككوا في هذه النسبة ابن الطفيل في كتابه حي بن يقظان، ص: 19. وتبعه ابن عربي في محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار: 1/224. ونسبه ابن عربي لأبي الحسن بن علي المسقر السبتي. وصحح نسبه المستشرقان بويج وآسين بلاسيوس، وأنكرها كرايدي فو ومتغمري وات. انظر مؤلفات الغزالي، عبد الرحمن بدوي، ص: 157.

ولا هو عرض يحلّ في القلب والدماغ؛ كحلّول العلم في العالم، بل هو جوهر غير⁽¹⁾ متحيز، قائم بنفسه، لا هو داخل في البدن، ولا خارج عنه، ولا متّصل ولا منفصل؛ لأن هذه من صفات الجسمية والتحيز، وقد انتفى ذلك عنه⁽²⁾.

ف قيل له: "لما منع النبي - ﷺ - عن كشف حقيقة الروح، وإفشائه؟". فقال: "لأن الأفهام لا تحمله".

ف قيل له: "فلم لا يجوز كشف هذا اللبس لهؤلاء؟"

ف قال: "لأنهم أحالوا أن تكون هذه الصفة لغير الله، فإذا ذكّرت هذا لبعضهم، ففرك، وقال: "تصف نفسك بصفة الإله على الخصوص. فكذلك تدعي الإلهية نفسك".

ف قال: "هيهات، فإن قولنا: الإنسان حي، عالم⁽³⁾، قادر، والله - تعالى - كذلك، وليس به تشبيه".

انتهى الكلام في الفصول - وبالله التوفيق -.

قوله: «فوجب الإيمان بما جاء به محمد - ﷺ -»:

الفاء في قوله: «فوجب» سببية؛ أي هذه الأشياء المذكورة من مسائل المعاد لازمة لما ذكره من إثبات نبوة النبي - ﷺ -.

قوله: «من الحشر والنشر»:

اعلم أن قبل إقامة الدليل [على]⁽⁴⁾ ثبوتها، لابد من بيان حقيقتهما.

(1) سقطت من (ر).

(2) انظر: الغزالي، "الفخ والتسوية"، أو "المضنون الصغير"، أو "الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية"، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تح: إبراهيم محمد أمين، ص: 383-384.

(3) سقطت من (ق).

(4) في الأصل: قبل.

أما «النشر»، فقال الزبيدي: «هو البعث ليوم الحساب».
 وقال الجوهري: «النشر هو الإحياء؛ يقال: نُشِرَ المَيِّتُ يُنْشَرُ نُشُوراً؛ أي عاش بعد موته، وأنشره الله: أي: أحياه»⁽¹⁾.
 وأما «المحشر»: فقال الزبيدي: «هو الضم والجمع من النواحي، يقال: "حشرتهم السنة"؛ إذا ضمتهم من النواحي»⁽²⁾.
 وإذا تقرر هذا، فالدليل على ثبوتهما: الكتاب، والسنة، والإجماع.
 ⊗ أما الكتاب:

- فقوله - تعالى -: ﴿رَعِمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّنْ يُبْعَثُوا﴾⁽³⁾، و«البعث»: النشر.
 ثم أمر الله - تعالى - نبيه أن يقسم على ذلك، وأن البعث حق، فقال: ﴿فَلْ يَلَيْ وَرَيْ﴾⁽⁴⁾ الآية.

- وقوله - تعالى -: ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾⁽⁵⁾.
 - وقوله: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَفِينِ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا﴾⁽⁶⁾، والآيات في هذا كثيرة.
 ⊗ وأما السنة، فمن وجوه:

- أحدها: ما خرّجه مسلم عن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت: «سمعت رسول الله [ص: 237] - ﷺ - يقول: (يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ / حُفَاةً، عُرَاةً، غُرْلًا)⁽⁷⁾.
 قلت: "يا رسول الله، الرجال والنساء جميعاً، ينظر بعضهم إلى بعض؟".

(1) انظر: الجوهري، الصحاح: 2 / 828.

(2) انظر: الزبيدي، مختصر العين، ص: 347.

(3) التغابن / 7.

(4) التغابن / 7.

(5) الكهف / 46.

(6) مريم / 86.

(7) سقطت الكلمة من (ق) و من (م). والغزل: غير المختونين.

قال: (يا عائشة، الأمر أشد من أن ينظر بعضهم إلى بعض!)»⁽¹⁾.
 - وثانيها: ما أخرجه الترمذي، من حديث أبي هريرة، قال: «قال رسول الله ﷺ: (يحشر الناس يوم القيامة⁽²⁾ ثلاثة أصناف: صنفًا مُشاةً، وصنفًا رُكبانًا، وصنفًا على وجوههم).

قيل: "يا رسول الله، وكيف يمشون على وجوههم؟".
 قال: (إن الذي أمشاهم في الدنيا على أقدامهم، يمشيهم على وجوههم)»⁽³⁾.
 - وثالثها: ما أخرجه النسائي، من حديث أبي هريرة، «عن النبي - ﷺ -، أنه قال: قال الله - تعالى -: كذبني عبدي، ولم يكن ينبغي له أن يكذبني. وشتمني، ولم يكن ينبغي له أن يشتمني. أما تكذبه إياي؛ فقلوه: إني لا أعيده كما بدأته، وليس آخر الخلق بأعز عليّ من أوله. وأما شتمه إياي؛ فقلوه: اتخذ الله ولداً، وأنا الله الأحد صمد، لم ألد ولم أولد، ولم يكن لي كفواً أحد)»⁽⁴⁾.

❦ وأما الإجماع: فاتفق السلف قبل ظهور المخالفين على أن الله - تعالى - يعيد الخلق ما بدأهم، فريقاً هدى، وفريقاً حق عليهم الضلالة.
 قوله: «وعذاب القبر»:

والدليل على ثبوته: الكتاب، والسنة، والإجماع.

(1) أخرجه مسلم في: (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب فناء الدنيا وبيان الحشر يوم القيامة)، رقم: 2194 / 4: 2859.

(2) زاد (ق): على.

(3) أخرجه الترمذي في: (كتاب تفسير القرآن، باب سورة بني إسرائيل)، رقم: 3142: 305 / 5. قال أبو عيسى: «هذا حديث حسن، وقد روى وهيب عن ابن طاووس عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي - ﷺ - شيئاً من هذا». قال الألباني: «ضعيف».

(4) أخرجه النسائي في: (كتاب الجنائز، باب أرواح المؤمنين)، رقم: 2078: 112 / 4. وقال الألباني: «حسن صحيح».

✽ أما الكتاب: فأيات:

- الأولى: قوله - تعالى -: ﴿وَحَاقَ بِقَالٍ يَزْعُونَ سُوءَ الْعَذَابِ ﴿١٠﴾ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ يَزْعُونَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾⁽¹⁾.

- والثانية: ما أخبر الله - تعالى - به عن قوم نوح بقوله: ﴿اعْرِفُوا بَاءَ دُخْلُوا نَارًا﴾⁽²⁾. ووجه الاستدلال منها: أن الله - تعالى - أخبر بدخولهم النار عقيب الإغراق، بالفاء التي تقتضي التعقيب في اللغة.

- والثالثة: قوله - تعالى -: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾⁽³⁾. قال المفسرون: «المراد به: عذاب القبر»⁽⁴⁾.

✽ وأما السنة، فأحاديث:

- أحدها: ما خرّجه مسلم والبخاري، أن النبي - ﷺ - «مر بقبرين، فقال: إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبيرة؛ أما أحدهما، فكان يمشي بالنميمة، وأما الآخر، فكان لا يستبرئ من البول»، أو (يستتر)، أو (يستتر). - اختلفت الروايات عن ابن عباس - (ثم دعا بعسيب⁽⁵⁾ رطب، فشقه نصفين، فغرس واحدا على هذا، وواحدا على هذا، وقال: (لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا))⁽⁶⁾.

(1) غافر/ 45-46.

(2) نوح/ 26.

(3) طه/ 122.

(4) انظر مثلاً: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، قال: «وهو الصحيح أنه عذاب القبر، قاله أبو سعيد الخدري، وعبد الله بن مسعود، ورواه أبو هريرة مرفوعاً عن النبي - ﷺ - وقد ذكرناه في كتاب "التذكرة"، قال أبو هريرة: "يضيق على الكافر قبره حتى تختلف فيه أضلعه"، وهو المعيشة الضنك»: 259/11.

(5) (ق): بعسيف؟؟.

(6) صحيح البخاري: (كتاب الجنائز، باب الجريد على القبر)، لاقم: 1361: 95/2، وصحيح مسلم: (كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول...)، رقم: 292: 1/240.

- وثانيها: ما رواه النسائي، «عن ابن عمر⁽¹⁾، أن رسول الله - ﷺ - قال: (هذا الذي تحرك له العرش، وفتحت له أبواب السماء، وشهد له سبعون ألفاً من الملائكة. قد ضمه القبر ضمة، قد فرج الله عنه⁽²⁾)»⁽³⁾.

- وثالثها: ما خرجه أبو بكر بن أبي شيبة في «مسنده»⁽⁴⁾، عن أبي سعيد الخدري، قال: «سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: (يسلّط على الكافر في قبره تسعة [تسعون]⁽⁵⁾ تَبِيناً تنهشه، وتلدغه، حتى تقوم الساعة)⁽⁶⁾.

⊗ وأما الإجماع، فقال سيف الدين وغيره: «أجمع المسلمون من أهل السنة، قبل ظهور الخلاف، وأكثرهم بعد ظهور الخلاف»⁽⁷⁾، على إثبات عذاب القبر للمؤمنين والكافرين⁽⁸⁾.

قوله: «وسؤال منكرو ونكير»:

اعلم أن «منكراً ونكيراً»⁽⁹⁾ اسمان علمان.

(1) في (ق) و(م): ابن عباس.

(2) سقطت من (ق) و(م).

(3) أخرجه النسائي في (كتاب الجنائز، باب ضمة القبر وضغفه)، رقم: 2055: 4/100، وصححه الألباني.

(4) عبد الله بن محمد بن القاضي أبي شيبة إبراهيم بن عثمان بن خُوَاسْتَى العسبي مولا هم الكوفي، والمكنى بأبي بكر، والملقب بـ "سيد الحفاظ" (159-235هـ / 776-850م)، أحد علماء ورواة الحديث عند أهل السنة والجماعة. وصاحب كتاب "مصنف ابن أبي شيبة"، كما جمع "مسنداً"، وصنف "تفسيراً للقرآن". انظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ: 2/16.

(5) في الأصل: تسعين؟؟.

(6) لم يرد هذا الحديث في "المسند"، وإنما أخرجه ابن أبي شيبة في "المصنف": (كتاب صفة الجنة والنار، 2- ما ذكر فيها أعد الله لأهل النار)، رقم: 35327: 13/175.

(7) سقطت من النسخ جميعاً عدا الأصل.

(8) الآمدي: أبكار الأفكار: 4/332.

(9) في الأصل: ونكير؟؟.

فـ«مُنْكَر»؛ اسم مفعول من قوله: "أنكرت الأمر"؛ لأن الميت ينكر⁽¹⁾ صورته.
وأما «نكير» ففعل، ويحتمل أن يكون بمعنى: فاعل؛ لأنه يُنْكَرُ أفعال الميت،
ويحتمل أن يكون نكيرا، بمعنى: منكر من نكرت⁽²⁾.
وإنما سميا بهذا الاسم، تهويلا على الكافر، وزيادة في عقوبته.
وأما إذا دخلا على المؤمن فإنهما يسميان: "مُبَشِّرًا" و"بَشِيرًا"⁽³⁾، هكذا ورد في
الخبَر.

وإذا تقرر هذا، فالدليل على ثبوته: السنة، والإجماع.

⊕ أما السنة؛ فأحاديث:

- الأول: ما خرجه الترمذي، من حديث أبي هريرة، قال: «قال رسول الله - ﷺ -:
(إذا أقبر⁽⁴⁾ الميت، أتاه ملكان أسودان أزرقان، يقال لأحدهما: المنكر، والآخر النكير.
فيقولان له: "ما كنت تقول في هذا الرجل؟".
فيقول: "هو عبد الله ورسوله".

[ص: 238] فيقولان / له: "قد كنا نعلم أنك تقول ذلك".

ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين، ثم يُنَوَّر له في قبره.
ثم يقولان له: "نَمْ".

فيقول: "أرجع إلى أهلي، فأخبرهم".

فيقولان له: "نم نومة العروس الذي ما⁽⁵⁾ يوقظه، إلا أحب أهله إليه، حتى
يبعثك الله من مضجعك ذلك".

(1) (ر): منكر.

(2) (ق) و(م): أنكرت.

(3) (ق) و(م): مبشر وبشير.

(4) (ق): ألقى الميت في قبره، (م): انقبر.

(5) (ق) و(م): لا.

وإن كان منافقا، قال: "سمعت الناس يقولون شيئا، فقلت مثله⁽¹⁾، لا أدري".
 فيقولان له: "قد كنا نعلم أنك تقول ذلك".
 فيقال للأرض: "التئمي عليه"، فتلتئم، حتى تختلف فيها⁽²⁾ أضلاعه، فلا يزال
 عدّبا حتى يبعثه الله⁽³⁾. الحديث.
 - الثاني: ما أخرجه البخاري، والنسائي، عن أنس، أن النبي - ﷺ - قال: «إذا
 وضع العبد في قبره، وتولّى عنه أصحابه، إنه ليسمع قدم⁽⁴⁾ نعالهم، أتاه ملكان،
 يقيّدانه.
 ويقولان له: "ما كنت تقول في هذا الرجل محمد - ﷺ -؟".
 فأما المؤمن، فيقول: "إنه عبد الله ورسوله".
 وأما الكافر والمنافق، فيقول: "لا أدري، كنت أقول كما يقول الناس".
 فيقولان له: "لا دريت".
 ثم يضرب ضربة بين أذنيه، فيصبح صبيحة يسمعه كل من يليه، غير⁽⁵⁾ الثقلين⁽⁶⁾.
 والأحاديث في هذا الباب كثيرة.
 * وأما الإجماع؛ فقد اتفق سلف الأمة على إحياء الموتى في قبورهم، ومساءلة
 الملكين لهم.

- (1) (ق) و(م): فقلته.
- (2) سقطت من النسختين: (ق) و(م).
- (3) أخرجه الترمذي في: (كتاب الجنائز، باب عذاب القبر)، رقم: 1071: 3/383، وقال أبو عيسى: «حديث أبي هريرة حديث حسن غريب». وقال الألباني: «حسن».
- (4) في غير الأصل: قرع.
- (5) (ق): إلا.
- (6) أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب الجنائز، باب الميت يسمع خفق النعلين)، رقم: 1338: 2/90، وأخرجه النسائي في "سننه": (كتاب الجنائز، باب مسألة الكافر)، رقم: 2051: 4/97، وصححه الألباني.

قوله: «والصراط»:

اعلم أن الكلام في «الصراط» في: مدلوله لغة وشرعا، وفي إثباته.

فأما مدلوله في اللغة: فهو الطريق المستقيم.

وأما في الشرع؛ فهو يطلق ويراد به "الدِّين"، وهو المراد من قوله - تعالى -: ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾⁽¹⁾.

ويطلق ويراد به "الجسر"، وهو المراد هنا. وهو جسر ممدود على متن جهنم، أدق⁽²⁾ من الشعر، وأحد من السيف، يثبت⁽³⁾ عليه أقدام المؤمنين، وتزل عنه أقدام الكافرين، يرده الأولون والآخرون. فإذا توافوا عليه، قيل للملائكة: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾⁽⁴⁾.

وأما إثباته؛ فالدليل عليه: الكتاب، والسنة، والإجماع.

✽ أما الكتاب:

- فقوله - تعالى -: ﴿أَحْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَرْوَجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ﴾⁽⁵⁾ من دُونِ اللَّهِ بِأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ ﴿٥﴾ وَفِوَهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾⁽⁵⁾.

✽ وأما السنة؛ فأحاديث:

- الأول: ما أخرجه⁽⁶⁾ أهل الصحة، أن النبي - ﷺ - قال: (لا تزال قدما⁽⁷⁾ عبد

(1) الفاتحة/ 5.

(2) (ق): أرق.

(3) في غير الأصل: تثبت.

(4) الصافات/ 24.

(5) الصافات/ 22-23-24.

(6) (ق) و(م): رواه.

(7) (ق): قدم.

ع الصراط يوم القيامة حتى يسأل عن أربع: عن عمره فيما أفناه، وعن جسده ما أبلاه، وعن عمله ما عمل فيه، وعن ماله من أين اكتسبه، وفيما أنفقه⁽¹⁾ ⁽²⁾.
- الحديث الثاني: ما خرجه أبو بكر بن أبي شيبة في «مسنده»، عن أبي أمامة اهلي⁽³⁾، قال: «سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: (إني لأعلم آخر رجل من أمتي رز⁽⁴⁾ الصراط، رجل يتلوى كالغلام حين يقربه أبوه، تزل يده مرة، ورجله مرة، بمبيهما⁽⁵⁾ النار)»⁽⁶⁾.

- الحديث الثالث: ما خرجه الترمذي وغيره، من حديث أنس، قال: «سألت النبي ﷺ - أن يشفع لي يوم القيامة.
قال: (أنا فاعل).

قال: قلت: "يا رسول الله، أين أطلبك؟".

قال: (اطلبي عند الصراط).

قال: قلت: "فإن لم ألقك [على الصراط]"⁽⁷⁾؟

قال: (فاطلبي عند الميزان).

(في الأصل: أفناه؟؟).

(أخرج الترمذي عن أبي برزة الأسلمي قال: «قال رسول الله - ﷺ -: (لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن عمره فيما أفناه، وعن علمه فيما فعل فيه، وعن ماله من أين اكتسبه، وفيما أنفقه، وعن جسده فيم أبلاه). قال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح"». سنن الترمذي: (كتاب صفة القيامة، والرقائق والورع عن رسول الله، باب ما جاء في شأن الحساب والقصاص)، رقم: 2417 / 4 / 612. وصححه الألباني.
(أبو أمامة الباهلي هو صُدِّي بن عجلان بن وهب الباهلي كنيته أبو أمامة (ت. 81هـ / 701م)؛ صحابي فاضل زاهد روى علماً كثيراً.

(زاد: (ق) و(ر) و(م): على.

(في الأصل: فتبيها، (ق): تفصيلها، (ر) و(م): فتصبيها.

(لم أجد هذا الحديث عند ابن أبي شيبة، وإن وجدته عند ابن حجر في: «المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية»: (كتاب الفتوح، باب صفة البعث)، عازيا إياه لنفس المصدر، رقم: 4542 / 18 / 503.

(سقطت من (ق) و(م).

قال: قلت: "فإن لم ألقك عند الميزان؟".

قال: (فاطلبني عند الحوض، فإني لا أخطئ هذه المواطن الثلاثة)⁽¹⁾.

وفي هذا الحديث إثبات الصراط، والميزان، والحوض. وفيه إثبات الحوض بعد الميزان.

❦ وأما الإجماع، فلا خلاف بين سلف الأمة من أهل السنة على إثبات الصراط، والدعاء إلى الله بتثبيت الأقدام عليه، فكان حجة على المخالفين.
قوله: «والميزان»:

والكلام فيه في: مدلوله لغة وشرعا، وفي إثباته.

أما مدلوله لغة: فقال الزبيدي: «الميزان، ما وزنت به».

قال غيره: «الميزان هو: العدل».

وأما في الشرع: فهو: «ذو الكفتين واللسان». و«كفتاه كطباق السماوات والأرض؛ أحدهما: من نور، والأخرى: من ظلمة، وصنوجه⁽²⁾ مثاقيل الذر، وتوضع الحسنات في كفة النور، والسيئات في كفة الظلمة، فترجح بالأعمال على قدر ما يريد الله». قاله بعض علمائنا.

[ص: 239] وقيل: «هو ذو الكفتين؛ أحدهما للحسنات؛ / [وهي التي تهوي إلى الجنة]⁽³⁾.

والأخرى للسيئات؛ وهي التي تهوي إلى النار، وله لسان يتكلم به، ويخبر عما يوزن به من الحسنات والسيئات، كل هذا ورد في الآثار».

وأما إثباته، فالدليل عليه: الكتاب، والسنة، والإجماع.

(1) أخرجه الترمذي في: (كتاب الزهد، باب شأن الصراط)، رقم: 621/4، وقال الترمذي: «هذا حديث

حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه»، وقال الألباني: «صحيح».

(2) صَنْجَةُ الميزان ما يُوزن به.

(3) سقطت من (ق) و(م).

✽ أما الكتاب؛ فأيات:

- الأولى: قوله - تعالى -: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ﴾⁽¹⁾.

- الآية الثانية: قوله - تعالى -: ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ، فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾⁽²⁾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ، فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ⁽²⁾.

- الآية الثالثة: قوله - تعالى -: ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾⁽³⁾ ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾⁽³⁾ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ، ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾⁽³⁾.
✽ وأما السنة؛ فأحاديث:

- الأول: ما خرّجه الترمذي، وابن أبي شيبة، من حديث أنس، وفيه إثبات: صراط، والميزان، والحوض - وقد تقدم ذكره -.

- الحديث الثاني: ما خرّجه البزار، من حديث أنس بن مالك، عن النبي - ﷺ -، قال: (إِنَّ اللَّهَ - تعالى -⁽⁴⁾ ملكاً موثقاً بالميزان، فيؤتى بابن آدم، فيوقف بين كفتي الميزان؛ إن ثقل ميزانه، نادى الملك بصوت يسمع الخلائق: "سعد فلان سعادة لا يشقى بعدها أبداً"، وإن خف ميزانه، نادى بصوت يُسمع الخلائق: "شقي فلان شقاوة لا يسعد بعدها أبداً"⁽⁵⁾]⁽⁶⁾.

- الحديث الثالث: ما روي عنه - ﷺ - أنه قال: (يؤتى بالرجل إلى الميزان،

(1) الأنبياء/ 47.

(2) الأعراف/ 8-7.

(3) الفارعة/ 5-6-7-8.

(4) في (ق) و(م): إن الله - تعالى - خلق.

(5) ساقط من (ق).

(6) أخرجه البزار في "مسنده" وقال: «وهذا الحديث لا نعلم رواه، عن ثابت عن أنس إلا صالح المري، ولا عن جعفر أيضاً إلا صالح»، رقم: 6942: 13/ 330.

ويؤتى بتسع وتسعين سجلا، كل سجل منها مد البصر، فيها خطاياهم وذنوبهم، فتوضع في كفة الميزان، ثم يخرج [بطاقة]⁽¹⁾ قدر الأنملة، فيها شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، فتوضع في الكفة الأولى⁽²⁾، فترجح على خطاياهم وذنوبهم⁽³⁾.

⊗ وأما الإجماع، فلا خلاف بين أهل السنة على أن الميزان الذي توزن به أعمال العباد حق.

قوله: «والحوض»:

والكلام فيه في: مدلوله لغة وشرعا، وفي إثباته.

فأما مدلوله لغة، فقال ابن فارس: «الحوض حوض الماء، والحوض موضع، والمحوض بالتشديد كالحوض، يُجعل للنخلة تشرب منه، ومنه قوهم: "أنا أحوض حول ذلك الأمر"؛ أي أدور⁽⁴⁾ به»⁽⁵⁾.

وأما مدلوله في الشرع: «فحوض نبينا محمد - ﷺ - له أربعة أركان: حصاه⁽⁶⁾

(1) سقطت من الأصل و(ر).

(2) (ق) و(ر): الأخرى.

(3) أخرج الترمذي عن عبد الله بن عمرو بن العاصي قال: قال رسول الله - ﷺ -: (إن الله سيخلص رجلا من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعين؛ سجلا كل سجل مثل مد البصر، ثم يقول: أتتكر من هذا شيئا؟ أظلمك كتبتي الحافظون؟ فيقول: لا يا رب فيقول: أفلك عذر؟ فيقول: لا يارب فيقول: بلى إن لك عندنا حسنة، فإنه لا ظلم عليك اليوم. فتخرج بطاقة فيها: "أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله"، فيقول: أحضر وزنك، فيقول: يارب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟! فقال: إنك لا تظلم. قال: فتوضع السجلات في كفة، والبطاقة في كفة، فطاشت السجلات، وثقلت البطاقة، فلا يثقل مع اسم الله شيء). (كتاب الإيمان، باب فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله)، رقم: 2639 / 5 / 24. قال أبو عيسى: «هذا حديث حسن غريب». وذكره الختلي في "كتاب الديباج" عن عبد الله بن عمرو كذلك، رقم: 72 / 1 / 46.

(4) (م): أورده.

(5) انظر: ابن فارس، مجمل اللغة، 1 / 258.

(6) (ق): حيطانه.

من الياقوت الأحمر، والزبرجد الأخضر، ماؤه أبيض من اللبن، وأحلى من العسل، عليه أكواس بعدد نجوم السماء، له ميزابان يصبّان فيه من الكوثر. من شرب منه شربة واحدة، لم يظمأ بعدها أبداً».

وأما إثباته، فالدليل عليه: الكتاب، والسنة.

✽ أما الكتاب: فقوله - تعالى -: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَكَ الْكَوْثَرَ﴾⁽¹⁾. والكوثر نهر في الجنة، وله حوض، تأتيه أمته يوم القيامة.

✽ وأما السنة، فأحاديث:

- أحدها: ما خرّجه مالك في «موطئه»، ومسلم في «صحيحه»، من حديث أبي هريرة، أن «رسول الله - ﷺ - أتى المقبرة، فقال: (السلام عليكم دار قوم مؤمنين، إنا إن شاء الله بكم لاحقون، وددنا⁽²⁾ أنا قد رأينا إخواننا).

قالوا: "أولسنا إخوانك يا رسول الله؟".

قال: (بل أنتم أصحابي، وإخواننا الذين لم يأتوا بعْدُ).

قالوا: "وكيف تعرف من لم يأت بعْدُ من أمتك يا رسول الله؟".

قال: (أرأيت لو أن رجلاً له خيل غر محجلة، بين ظهراني خيل دُهِمٍ بُهِمٍ، ألا يعرف حيله؟).

قالوا: "بلى يا رسول الله".

قال: (فإنهم يأتون غرا محجلين من أثر الوضوء، وأنا فرطهم على الحوض. ألا يذادن رجال عن حوضي، كما يذاد البعير الضال، أناديهم: ألا هَلُمَّ، ألا هَلُمَّ، فيقال: إنهم قد بدلوا بعدك". فأقول: (سُحَقًا، سُحَقًا))⁽³⁾.

(1) الكوثر/ 1.

(2) في الأصل: وددن.

(3) أخرجه مالك في "الموطأ" في: (كتاب الطهارة، باب جامع الوضوء)، رقم: 58 / 1 / 28، وأخرجه =

- الحديث الثاني: ما أخرجه البخاري، من حديث عبد الله بن عمر، قال: «قال رسول الله - ﷺ -: (حوضي مسيرة شهر، ماؤه أبيض من اللبن، وأحلى من [ص: 240] العسل، وريحه أطيب / من المسك، وكيزانه⁽¹⁾ كنجوم السماء، من شرب منه لم يظماً أبدا)⁽²⁾».

- الحديث الثالث: ما أخرجه أبو بكر البزار، من حديث ابن عمرو⁽³⁾، قال: «قال رسول الله - ﷺ -: (إن لي حوضاً ما بين بيت المقدس إلى الكعبة، أبيض من اللبن، فيه عدد الكواكب آتية، ولكل نبي حوض، وكل نبي يدعو أمته. فمنهم من يردُّ عليه [الفئام]⁽⁴⁾ من الناس، ومنهم من يردُّ عليه العصاة، ومنهم من يردُّ عليه الرجال والرجل، ومنهم من لا يردُّ عليه أحد. [فيقول]:⁽⁵⁾ "اللهم قد بلغت، اللهم قد بلغت")⁽⁶⁾».

واختلف أهل العلم في الحوض، هل هو قبل الصراط، أو بعده؟

= مسلم في "صحيحه" في: (كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء)، رقم: 218 / 1: 249.

(1) (ق) و(م): كيسان.

(2) صحيح البخاري: (كتاب الرقاق، باب في الحوض)، رقم: 6579: 8 / 119.

(3) سقط الاسم من (ر).

(4) سقطت من النسخ، وزاد (ق): قوم. والفئام: الجماعة من الناس.

(5) سقطت من الأصل.

(6) لم أجده عند البزار في "المسند"، وأخرج اللالكائي حديثاً قريباً في معناه ولفظه من هذا الحديث «عن أبي سعيد، عن النبي - ﷺ -: قال: (إن لي حوضاً طوله ما بين الكعبة إلى بيت المقدس أبيض من اللبن)، من حديث عيسى بن يونس: (أشدّ بياضاً من اللبن، آتية عدد النجوم، فكل نبي يدعو أمته، ولكل نبي حوض، فمنهم من يأتيه الفئام من الناس، ومنهم من تأتيه العصب، ومنهم من يأتيه النفر، ومنهم من يأتيه الرجال والرجل، ومنهم من لا يأتيه أحد، فيقال: قد بلغت، وإني أكثر الأنبياء تبعاً يوم القيامة) لفظهما قريب»، شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة، رقم: 2117: 6 / 1196.

فذهب أبو حامد - من الشافعية - إلى أنه بعد الصراط⁽¹⁾.

[وذهب أكثر العلماء إلى أنه قبل الصراط.

احتج الجمهور⁽²⁾ على أنه قَبْلُ بقوله - **الْبَيْتُ** - في حديث مسلم: (ألا ليُذاد عنه من دل وغير)، ومن جاز الصراط⁽³⁾ لا يذاد، ولا يطرد؛ إذ ليس بعد الصراط إلا الأمن. وقال القاضي عياض: «قد قيل: إنه لا يشرب منه إلا من لم يُقَدَّر عليه بالنار. وقد يحتمل أن من شرب منه من هذه الأمة، ثم قَدَّر الله عليه بالعقوبة، أنه لا يعذَّب فيها إلا الظمأ، بل بغير ذلك؛ إذ ظاهر الحديث أن الأمة كلها تشرب من الحوض، إلا من ارتد على عقبيه»⁽⁴⁾.

واحتج أبو حامد بأنه لو كان قبل الصراط، لكان من شرب منه لا يدخل النار، وقد قال - **الْبَيْتُ** -: (من شرب منه لا يظمأ أبدا). وقد صح أن أقواما من المسلمين دخلون النار، ويخرجون منها بالشفاعة⁽⁵⁾.

(1) قال القرطبي في "التذكرة": «قال أبو حامد في "كتاب كشف علوم الآخرة": "وحكى بعض السلف من أهل التصنيف أن الحوض يورد بعد الصراط"، وهو غلط من قائله". قال المؤلف: هو كما قال، وقد روى البخاري عن أبي هريرة - **رضي الله عنه** - أن رسول الله قال: (بيننا أنا قائم على الحوض إذا زمرة؛ حتى إذا عرفتهم، خرج رجل من بيني وبينهم فقال: "هلم". فقلت: (إلى أين؟). فقال: "إلى النار والله". قلت: ما شأنهم؟ فقال: "إنهم قد ارتدوا على أدبارهم القهقري". ثم إذا زمرة أخرى، حتى إذا عرفتهم خرج من بيني وبينهم رجل فقال لهم: "هلم فقلت إلى أين؟" قال: "إلى النار والله". قلت: (ما شأنهم؟). قال: "إنهم ارتدوا على أدبارهم فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم". قلت: فهذا الحديث مع صحته أدل دليل على أن الحوض يكون في الموقف قبل الصراط لأن الصراط إنما هو جسر على جهنم ممدود يحاز عليه، فمن جازه سلم من النار... وكذا حياض الأنبياء عليهم السلام تكون أيضا في الموقف». التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، ص: 703.

(2) (ر): الأكثرون.

(3) ما بين المعقوفين سقط من (ق).

(4) القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، 1/ 257.

(5) راجع: الغزالي، كتاب الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة، تح: لوسيان غونيه، ص: 117-118.

وقالوا: تبقى أكواس هؤلاء، حتى يخرجوا من النار، ويشربونها، وهذا يدل على أن الحوض بعد الصراط.

[في الشفاعة]

قوله: «والشفاعة»:

الكلام فيها في: مدلولها لغة وشرعا، وفي إثباتها، وأقسامها.
فأما مدلولها لغة: فالشفاعة هي الطلب، يقال: شفعت في الأمر شفاعة؛ أي طلبته⁽¹⁾ بوسيلة وذمام.

و«الشفيع»، و«الشافع»: الطالب لغيره.

وأما الشفاعة في الاصطلاح الشرعي، فهي: «عبارة عن طلب العفو والتجاوز عن المشفوع فيه إلى المشفوع إليه».

وقيل: «هي طلب العفو والتجاوز عمن له الخطيئة إلى من له الفضيلة والوسيلة».

وأما ثبوتها، فالدليل عليه: الكتاب، والسنة، والإجماع.

⊗ أما الكتاب؛ فأيات:

- الأولى: قوله - تعالى -: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾⁽²⁾، فأثبت الشفاعة لمن أذن له.

- والثانية: قوله - تعالى -: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾⁽³⁾.

- والآية الثالثة: قوله - تعالى -: ﴿بِمَا تَنْفَعُهُمْ شِقَعةُ الشَّعْبِ﴾⁽⁴⁾، ذكر ذلك في معرض التهديد للكافرين⁽⁵⁾، فلو كان حال المسلم كذلك، لم يبق في هذا التهديد

(1) في الأصل: طلبه؟؟.

(2) البقرة/ 254.

(3) محمد/ 20.

(4) المدثر/ 47.

(5) (ق): للمنافقين.

فرق بين المؤمن والكافر، وكان تخصيص الكافر عبثاً.

❦ وأما السنة؛ فأحاديث:

- الأول: ما خرَّجه مسلم، من حديث أبي سعيد الخدري، قال: «قال رسول الله ﷺ: (أما أهل النار الذين هم أهلها، فإنهم لا يموتون فيها، ولا يحيون، ولكن ناساً)⁽¹⁾ أصابتهم النار بذنوبهم)، أو قال: (بخطاياهم، فأماتهم الله إماتة، حتى إذا كانوا فحماء، أذن في الشفاعة. فجيء بهم ضبائر [ضبائر]⁽²⁾، فبثوا⁽³⁾ على أنهار الجنة. فقيل: "يا أهل الجنة، أفيضوا عليهم!"، فينبتون نبات الحبة، تكون في حميل لسليل»⁽⁴⁾.

- والحديث الثاني: ما خرجه مسلم أيضاً، من حديث أبي سعيد الخدري، عن النبي ﷺ: «وذكر خروج من يخرج من النار بشفاعة الملائكة والنبئين وغيرهم: قال: (فيقول الله - تعالى -: قد شفعت الملائكة، وشفع⁽⁵⁾ النبيون، وشفع المؤمنون، ولم يبق أحد⁽⁶⁾ إلا أرحم الراحمين، فيقبض قبضة من النار، فيخرج معها⁽⁷⁾ قوماً لم يعملوا خيراً قط»⁽⁸⁾.

- والحديث الثالث: ما خرجه مسلم أيضاً، من حديث أبي هريرة، قال: «قال رسول الله ﷺ: (لكل نبي دعوة مستجابة، فتعجل لكل نبي دعوته)⁽⁹⁾، وإني

(1) في الأصل و(ق): ناس.

(2) سقطت من النسخ عدا (ر). وضبائر: جماعات في تفرقة. (فبثوا) معناه فرقوا.

(3) فبثوا: معناه فرقوا.

(4) أخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة)، رقم: 185 / 1 / 172.

(5) سقطت من (ر).

(6) سقطت من (ق) و(ر).

(7) (ق): منها.

(8) أخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية)، رقم: 183 / 1 / 167.

(9) (ر) و(م): فتعجل لكل نبي دعوته.

[ص: 241] اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة، / فهي نائلة - إن شاء الله - من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً⁽¹⁾.

- الحديث الرابع: ما خرّجه الترمذي، من حديث أنس بن مالك، قال: «قال رسول الله - ﷺ -: (شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي)»⁽²⁾.

- الحديث الخامس: ما خرّجه الدارقطني، عن أبي أمامة، «أن رسول الله - ﷺ - قال: (نعم الرجل أنا لشرار أمتي).

قال: "وكيف، أنت لخيارها يا رسول الله؟".

قال: (أما خيارها، فيدخلون الجنة بأعمالهم، وأما شرارها فيدخلون الجنة بشفاعتي)»⁽³⁾.

وأحاديث الشفاعة كثيرة.

وأما أقسامها، فقال القاضي عياض: «الشفاعة على خمسة أقسام:

- أحدها: الشفاعة الكبرى، وهي مختصة بالنبي - ﷺ - وهي لإراحة الخلق من هول يوم الموقف، وتعجيل الحساب.

- وثانيها: لإدخال قوم الجنة بغير⁽⁴⁾ حساب.

- وثالثها: لقوم استوجبوا النار، [فيشفع فيهم نبينا، ومن شاء الله أن يأذن له.

- ورابعها: لمن دخل النار]⁽⁵⁾ من المذنبين، وهذه أيضا لنبينا محمد - ﷺ - وغيره

(1) أخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الإيمان، باب اختباء النبي دعوة الشفاعة لأمته...)، رقم: 199 / 189.

(2) أخرجه الترمذي في "سننه" (كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، باب الشفاعة)، رقم: 2435 / 625، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه». وصححه الألباني.

(3) لم أقف عليه عند الدارقطني في "السنن"، وأخرجه الطبراني في "الكبير"، رقم: 7483 / 8 / 97.

(4) (ق) و(م): من غير، (ر): دون.

(5) ساقط من (ق) و(م).

من الملائكة والنبئين والمؤمنين.

- وخامسها: في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها⁽¹⁾»⁽²⁾.

قوله: «وأنباء الآخرة جملة وتفصيلا».

اعلم أن قوله: «جملة وتفصيلا» يحتمل أن يرجع إلى ما ذكره وعدده⁽³⁾ من مسائل الآخرة؛ وهي ثمانية. ومعناه: أنه يجب الإيمان بها جملة أن أخبر بها النبي - ﷺ - جملة، وتفصيلا إن أخبر بها تفصيلا.

ويحتمل أن يكون قوله: «جملة وتفصيلا» يرجع إلى ما ذكره، وما لم يذكره؛ لأنه ترك أشياء كثيرة، منها: الجنة، والنار، والحساب، وأخذ الكتب، وغير ذلك؛ كأنه يقول: يجب الإيمان بأمور الآخرة، ما ذكرت لك منها، وما لم أذكره، جملة وتفصيلا.

(1) زاد في (ق): وتبقى القسم الرابع؟؟؟.

(2) انظر: القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، 1/ 565.

(3) (ر): وهذه.

[في الحكم التكليفي]

قوله: «وأن جملة أحكام التكليف، وقضايا التحليل والتحريم، وقضايا التحسين والتفبيح، متلقاة [منه]⁽¹⁾ - بالتكليف، لا مجال للعقول فيها»: قال الشارح: اعلم أن الكلام في الحكم التكليفي في ثلاث مسائل: في حده، وأقسامه، ووجوب الإتيان به.

المسألة الأولى:

في حده

وللأصوليين فيه تعريفات:
- الأول: أن «الحكم الشرعي» هو: «خطاب الشارع بفائدة شرعية تختص به». فقولهم: «خطاب الشارع»: احتراز من خطاب غيره.
وقولهم: «بفائدة شرعية»: احتراز من خطاب الشارع بفائدة عقلية أو حسية.
وقولهم: «تختص به»: احتراز من خطاب الشارع بفائدة شرعية، لكن لا تختص به، كما إذا أخبر عن الشرائع المتقدمة؛ لأن خطاب الشارع لنا بالأحكام خطاب إنشائي لا خبري.

- والتعريف الثاني: ما لخصه أبو عمرو بن الحاجب وغيره من تعريفات المتقدمين: «أن الحكم الشرعي هو كلام الله - تعالى - القديم، المتعلق بأفعال المكلفين على جهة الاقتضاء، أو التأخير، أو ما يوجب إثبات الحكم أو انتفاءه»⁽²⁾.
فقوله: «كلام الله»: هو كالجنس⁽³⁾ للحكم الشرعي القديم والحادث.

(1) سقطت من الأصل.

(2) ابن الحاجب، مختصر منتهى السؤل والأمل: 1 / 283.

(3) في الأصل: الجنس بإسقاط الكاف.

وقوله: «القديم»: أخرج به الحكم الشرعي الحادث، الذي هو نصوص الكتاب السنة، التي هي أدلة الحكم القديم؛ لأنها لو لم تكن حادثة، وإلا اتحد الدليل والمدلول، هو باطل.

وقوله: «المتعلق بأفعال المكلفين»: أخرج به الكلام المتعلق بالجمادات، نحو قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ﴾⁽¹⁾؛ فهذا خطاب.

وقوله: «على جهة»⁽²⁾ الاقتضاء: أخرج به الكلام المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الخبر؛ كقوله - تعالى -: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾⁽³⁾؛ فهذا كلام متعلق بفعل الملائكة، وهم مكلفون بالسجود، وليس حُكْمًا، بل خبراً⁽⁴⁾ عن تكليف آدم.

وقوله: «الاقتضاء»: يدخل فيه أربعة أحكام؛ لأن الاقتضاء هو الطلب، وهو:

إما طلب فعل، أو طلب ترك.

وطلب الفعل: إما أن يكون مع الجزم، أو لا.

والأول هو: الوجوب.

والثاني: الندب.

وطلب الترك / إما مع الجزم، أو لا.

والأول هو: المحرم.

والثاني: هو: المكروه.

وقوله: «أو التخيير»: ليدخل فيه المباح.

[ص: 242]

(1) الكهف / 46.

(2) (ر): وجه.

(3) البقرة / 33.

(4) في غير (ق): خبر.

وقوله: «أو ما يوجب إثبات الحكم»: ليدخل فيه الأسباب؛ فإنها أحكام شرعية وضعية.

وقوله: «أو انتفاءه»: ليدخل فيه انتفاء الشرط، ووجود المانع، فإنها أحكام وضعية شرعية.

المسألة الثانية:

في أقسام الحكم الشرعي

وهو ينقسم قسمين: "وضعي"، و"تكليفي".

فالـ"وضعي" على سبعة أقسام، وهي:

- السبب.
- والشرط.
- والمانع.
- والصحة.
- والبطالان.
- والعزيمة.
- والرخصة.

وأما الحكم "التكليفي"، فالكلام فيه في: أقسامه، وفي إقامة الدليل على حصرها، وفي تعريف كل قسم من تلك الأقسام.

فأما أقسامه:

فاختلف فيها:

فقليل: خمسة:

- الوجوب.

- والتحریم.

- والندب.

- والكراهة.

- والإباحة.

[وقيل: ⁽¹⁾أربعة، والإباحة ليست من الشرع عند المعتزلة.

وقيل أقسامه: اثنان: التحريم والإباحة] ⁽²⁾.

وفُسِّرَت «الإباحة» بجواز الإقدام ⁽³⁾ الذي يشمل: الوجوب، والندب، والكراهة، والإباحة.

والتقسيم الأول هو المشهور على مذهب أهل السنة.

ومنشأ الخلاف في أن المباح: هل هو من الشرع أم لا؟ لاختلافهم ⁽⁴⁾ في تفسير

المباح، فمن فسّره بنفي الحرج، ونفي الحرج ثابت قبل الشرع، فلا يكون من الشرع.

ومن فسّره بالإعلام بنفي ⁽⁵⁾ الحرج، والإعلام إنما يُعلم من قبل الشرع، فيكون شرعاً.

وتفسير الإباحة بنفي الحرج مطلقاً، حتى يندرج فيها: الوجوب، والندب،

الكراهة، هو اصطلاح [المتقدمين].

وتفسيرها باستواء الطرفين، هو اصطلاح ⁽⁶⁾ المتأخرين.

(1) زاد في (ق): أقسامه.

(2) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل.

(3) (ق) و(م): الأحكام.

(4) سقط لام التعليل في الأصل و(ر).

(5) (ر): ينفي.

(6) ساقط من (ر).

وأما الدليل على حصر أقسامه: فمن النقل، والعقل.
 ❊ أما النقل؛ فهو: أن الأمة مجمعة على أن الأحكام الشرعية خمسة، لا زائد عليها،
 وإنما خالف من خالف في أقل من الخمسة.
 ❊ وأما العقل؛ فهو: أن الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين إما أن يكون طلبا جازما،
 أو لا.

فإن كان طلبا جازما، فإما أن يكون طلبا للوجود، أو العدم.
 فالأول هو الإيجاب.

والثاني هو التحريم.

وإن لم يكن طلبا جازما، فإما أن يرجح جانب الوجود، أو جانب العدم، أو لا.
 والأول: الندب. والثاني: الكراهة. والثالث: الإباحة.
 وأما تعريف هذه الأقسام:

- «الواجب»: «ما ذم تاركه شرعا».
- و«المحرم»: «ما ذم فاعله شرعا».
- و«المندوب»: «ما رجح فعله على تركه شرعا من غير ذم».
- و«المكروه»: «ما رجح تركه على فعله شرعا من غير ذم».
- و«المباح»: «استوى طرفاه في نظر الشرع».

المسألة الثالثة:

في وجوب الإيمان بالأحكام الشرعية

اعلم أن الأحكام الشرعية - على مذهب أهل السنة - متلقاة من الشارع - صلوات
 الله عليه -؛ لا مجال للعقول فيها، خلافا للمعتزلة الذين يقولون: «إن الأحكام متلقاة
 من العقل».

والدليل على أن الأحكام الشرعية متلقاة منه - ﷺ -: النقل المتواتر الذي لا ريب فيه. وإذا ثبت أنها متلقاة منه - ﷺ -، فيجب الإيمان بها، كوجوب الإيمان بسائر ما بر به - ﷺ -.

قوله: «وأن جملة أحكام التكليف»:

هذا الكلام عطفه على ما ذكره من الأشياء التي يجب الإيمان بها، فيكون حكمه تكمها؛ من وجوب الإيمان به.

ويريد بأحكام التكليف: الوجوب، والتحريم، لا ما سواهما.

و«التكليف»: «ما فيه كلفة ومشقة على المكلف»؛ وذلك إنما يوجد في الواجب لحرم.

قوله: «وقضايا التحليل»:

أراد بـ"التحليل": الإباحة، فلا يكون داخلا في أحكام التكليف.

وقوله: «والتحريم»:

هذا تكرار؛ لأنه من الأحكام التكليفية.

وقوله: «وقضايا التحسين والتقبيح»:

هذا أيضا تكرار؛ لأن التحسين والتقبيح داخلا في أحكام التكليف.

قال القاضي عبد الوهاب: «اختلف أصحابنا في الحسن والقبح:

فمنهم من قال: «الحسن»: «ما للفاعل أن يفعله»؛ وهذا يدخل فيه المباح.

ومنهم من قال: «هو ما يستحق فاعله المدح⁽¹⁾»؛ / وهذا يخرج منه المباح؛ لأن فاعله [ص: 243] يستحق المدح.

وأما «القبح»: «فهو ما ليس للفاعل أن يفعله»؛ وهذا لا يدخل فيه المكروه.


(ق): هو ما استحق عليه المدح.

وقيل: «هو ما يستحق فاعله الذم بفعله».

وقال غيره: «"القبیح": ما نهى الله - تعالى - عنه؛ وهذا يدخل [فيه]»⁽¹⁾: المحرم، والمكروه. و"الحسن": «ما لم ينه عنه»، وهذا يدخل فيه: الواجب، والمندوب، والمباح».

وقوله: «قضايا التحليل»:

«القضية» في الاصطلاح: هي نسبة أمر إلى أمر، إيجاباً أو سلباً؛ كقولك: "زيد قائم"، "زيد ليس بقائم".

قوله: «متلقاة منه -  - لا مجال للعقول فيها»:

هذا إشارة منه إلى مذهب المعتزلة، الذين يقولون: «إن هذه الأحكام متلقاة من العقل قبل مجيء الشرع. والشرع إنما هو مؤكّد للعقل، أو مظهر لما لم يعلمه العقل».

[القول في أصول الأحكام]

قوله: «وأن أصول الأحكام: الكتاب، والسنة، والإجماع، وما اجتمعت الأمة عليه، أو علماء الأمة، فهو حق. لا يجوز العدول عنه بحال، ومشاققتهم»⁽²⁾ فسق وضلال».

قال الشارح: لما فرغ من الكلام في الأحكام، شرع يتكلم في أصول تلك الأحكام، وأتى أيضاً بحرف العطف، الذي يقتضي المشاركة، فتكون هذه الأصول أيضاً مما يجب الإيذان بها، كسائر ما يجب الإيذان به مما ذكر معها.

وإذا تقرر هذا فقولُه: «الأصول»:

جمع أصل، والكلام فيه في: مدلوله لغة، واصطلاحاً.

(1) زيادة من: (ق) و(ر).

(2) (ر): ومناقضتهم

أما مدلوله لغة: فقال صاحب «الحاصل»: «أصل الشيء: ما منه الشيء»⁽¹⁾.
ومنه قولهم: "أصل السنبلة البذرة"⁽²⁾، و"أصل النخلة النواة". ومعنى قولهم:
«أصل الشيء»: "ما منه الشيء؛ أي ما منه الشيء مستفاد وجوده الزماني"⁽³⁾
الخارجي، أو هما جميعاً.

وقيل: «أصل الشيء: ما يُسندُ»⁽⁴⁾ وجُودُهُ إليه، من غير تأثير.

وأما في الاصطلاح: فالأصول هي: الأدلة الكلية.

وقيل: «الأصول هي: طرق الأحكام».

قوله: «الكتاب»:

المراد بـ«الكتاب» هنا، إنما هو: «الكلام المنزل للإعجاز».

قوله: «والسنة»:

والكلام فيها في: مدلولها لغة، واصطلاحاً.

أما مدلولها لغة، فهي: «عبارة عن الطريقة»، وسُنَّةٌ كُلُّ أَحَدٍ: ما عُهدت منه

لحافظة عليه، والإكثار منه، كان ذلك من الأمور المحمودة أو غيرها.

وأما في الاصطلاح، فهي: «عبارة عما رسمه النبي - ﷺ - من قول أو فعل،

يقتدي به أمته فيه».

قوله: «والإجماع»:

والكلام فيه في: مدلوله لغة، واصطلاحاً.

أما مدلوله لغة: فهو يطلق ويراد به: العزم على الشيء، والتصميم عليه، ومنه

(1) تاج الدين الأرموي، الحاصل من المحصول، الورقة 4. (مخطوط).

(2) في الأصل: البزة، وفي (ق) و(ر): البرة.

(3) (م): الذهني.

(4) (ق): يستفاد.

قولهم: "أجمع فلان على كذا"، إذا أزمع⁽¹⁾ عليه، بمعنى عزم. وإليه الإشارة بقوله - تعالى -: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾⁽²⁾؛ أي: اعزموا.

ويطلق ويراد به: الاتفاق، ومنه قولهم: "أجمع القوم على كذا"، بمعنى: اتفقوا عليه. وأما مدلوله في الاصطلاح، فهو: «اتفاق أهل الحل والعقد من هذه الأمة في أمر من الأمور».

فـ«الاتفاق»؛ كالجنس.

وقولنا: «أهل الحل والعقد»؛ احتراز عن العوام.

وقولنا: «من هذه الأمة»؛ احتراز من اتفاق⁽³⁾ الأمم السالفة، فإنه ليس بحجة علينا.

وقولنا: «في أمر من الأمور»؛ ليدخل فيه الشرعيات، والعقليات، والعرفيات.

قوله: «وما اجتمعت عليه الأمة»:

يريد: والشيء الذي اجتمعت الأمة عليه، وإذا كان معناه كذلك، فلا يكون له معنى؛ لأن الشيء المجمع عليه ليس من الأدلة.

قوله: «أو علماء الأمة»:

[ص: 244] هو عطف / على قوله: «الإجماع»، [فيريد: أن الإجماع هو إجماع جميع الأمة، أو

علماء الأمة فقط]⁽⁴⁾، ويكون هذا منه تنبيها على القولين؛ لأنه روي عن مالك أن

العوام غير معتبرين في الإجماع، وعليه أكثر⁽⁵⁾ العلماء⁽⁶⁾.

وذهب القاضي أبو بكر إلى اعتبارهم في الإجماع، واستدل على ذلك بأنهم مؤمنون،

(1) (ر): عزم.

(2) يونس / 71.

(3) (ق): احترازا عن الأمم السالفة.

(4) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(5) سقطت من (ق) و(م).

(6) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، تح: طه عبد الرؤوف سعد، ص: 341.

من الأمة، فتتناولهم العمومات، فلا تقوم الحجة إلا بهم⁽¹⁾.

وقال القاضي عبد الوهاب: «يعتبر إجماعهم في المسائل الجلية؛ كالربا⁽²⁾، وشرب الخمر، وغير ذلك، دون المسائل الخفية؛ كاستنباط [الأحكام وغيره]⁽³⁾»⁽⁴⁾.

قوله: «فهو حق»:

أي إجماع الأمة حق، لا يجوز التخلف عنه، بدليل قوله - تعالى -: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ بِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تَوَلَّيْهِ مَا تَوَلَّيْ﴾⁽⁵⁾ الآية. ويحتمل أن يكون قوله: «فهو حق» إجماعاً⁽⁶⁾ إلى ما وقعت عليه (ما)؛ أي: والشيء الذي أجمعت عليه الأمة، فهو حق لب الإيمان به، لأجل إجماعهم عليه. وهذا هو الظاهر من كلامه.

قوله: «ومشاقتهم فسق وضلال».

قال الزبيدي: «"المشاقة": هي المخالفة».

و«الفسق» في اللغة: هو الخروج عن الشيء كيف كان؛ فيقال: فسقت الرطبة؛ إذا خرجت عن قشرها.

و«الضلال» في اللغة هو: الجور والحيد⁽⁷⁾ عن المقصود، وخصّصه العرب بمن يس بالكبائر؛ فلا يقال لمن صدرت منه صغيرة: فاسق، ولا ضال.

[في التوبة]

قوله: «فمما أجمعت عليه الأمة وجوب التوبة عند مفارقة الذنب، وهي على

(1) انظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد: 1/ 314.

(2) (ق): كالزنا.

(3) سقطت من (ق).

(4) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص: 341.

(5) النساء/ 114.

(6) في الأصل و(ر): راجع.

(7) في الأصل: الحيد.

الفور، لا تجوز الفسحة فيها.

وحقيقتها: الندم على الذنب، لأجل ما فات من رعاية حقوق الله - تعالى - .

فإذا توفرت عليها⁽¹⁾ شرائطها، فقد وعد الله - تعالى - بقبولها.

قال الشارح: اعلم أن «التوبة» هي الرجوع، والرجوع يقتضي مرجوعاً عنه، ومرجعاً إليه.

فالمرجع عنه هي: الذنوب، والمعاصي.

والمرجع إليه هي: الطاعات.

فإذن يشتمل الكلام في التوبة - بهذا الاعتبار - على ثلاثة فصول:

- الأول: في حقيقة التوبة وأحكامها.
- الثاني: في معرفة الذنوب المرجوع عنها.
- الثالث: في معرفة المرجوع إليه؛ وهو الطاعات، وامتنال أوامر الله - تعالى - بها⁽²⁾.

فأما:

الفصل الأول: [في حقيقة التوبة وأحكامها]

فيشتمل الكلام فيه على ثمان مسائل:

المسألة الأولى:

في مدلول التوبة لغة واصطلاحاً

فأما مدلولها في اللغة، فهي: الرجوع. يقال تاب، وتاب، وناب، وأناب، وآب، إذا

رجع.

(1) (ر): عليه.

(2) سقطت من (ق) و(ر).

وأما في الاصطلاح الشرعي: فالتوبة: «عبارة عن الرجوع من الأفعال المذمومة إلى لأفعال المحمودة، أو الرجوع عن المعاصي إلى الطاعات».

وقال بعض الحكماء: «التوبة هي الرجوع من أربع إلى أربع:

- من الكفر إلى الإيمان.
- ومن البدعة إلى السنة.
- ومن المعصية إلى الطاعة.
- ومن الغفلة إلى اليقظة».

وقال أبو المعالي: «التوبة هي الندم على المعصية، لأجل ما يجب له الندم»⁽¹⁾. وإنما لنا ذلك؛ لأن مَنْ ندم لأجل غرضه⁽²⁾، وإشفاقاً على صحته⁽³⁾، أو لأجل ذهاب ماله، لا يعتبر تائباً.

وحقيقة الندم: التألم بالقلب، عند تذكر الذنب.

فإن قيل: لم قلتم بأن التوبة هي الندم؟

قلنا: لأنه هو الأصل في التوبة؛ ويدل عليه قوله - ﷺ -: (الندم توبة)⁽⁴⁾.

وقال بعض علمائنا: «إن اسم التوبة يطلق على ثلاثة أوصاف:

- الندم على ما مضى.

(1) الجويني، الإرشاد، ص: 337.

(2) في (ر): عرضه.

(3) (ر): محته.

(4) أخرجه ابن حبان في "الصحيح" عن ابن مسعود: (باب التوبة، ذكر الخبر المصريح...)، رقم: 612؛

377/2، ورقم: 614؛ وعن أنس، رقم: 613؛ 349/2، والحاكم في "المستدرک" عن

ابن مسعود: (كتاب التوبة والإنابة)، رقم: 7612؛ 271/4، وصححه الذهبي.

- والعزم ألا يعود إلى مثل ما فعل.
 - والإقلاع في الحال.
- فمجموع هذه الأوصاف هي التوبة».

المسألة الثانية:

في شروط التوبة

فأما من قال: «التوبة هي الرجوع»، فتكون⁽¹⁾ شروطها ثلاثة:

- الندم على ما فرط فيه.

- والإقلاع في الحال.

- والعزم على ألا يعود.

ومن قال: «التوبة هي: الندم وحده»، فيقول: «شرطها:

- الإقلاع في الحال.

- والعزم ألا يعود».

ومن قال: «التوبة إنما هي: عبارة عن أوصافٍ ثلاثة، التي هي: الندم، والإقلاع،

[ص: 245] والعزم على ألا يعود»، / فيلزمه أن تكون شروط التوبة زائدة على هذه الأوصاف؛ لأن

شرط الشيء خارج عن حقيقته.

وقال عز الدين بن عبد السلام - رحمه الله -: «التوبة لها ثلاثة أركان:

- أحدها: الندم على المعصية.

(1) في الأصل: فيكون.

- والثاني: العزم على ألا يعود إلى مثل تلك المعصية.

- والثالث: الإقلاع عن تلك المعصية في الحال⁽¹⁾.

فهذه التوبة مركبة من ثلاثة أركان، وقد تكون التوبة مجرد الندم [في حق من عجز عن العزم]⁽²⁾ والإقلاع، فلا يسقط المقدور عليه بالمعجوز عنه؛ وذلك كتوبة الأعمى من النظر المحرّم، وتوبة المجبوب عن الزنا، وهذا مبنّى على قاعدة مستفادة من قوله ﷺ: (إذا أمرتكم بأمر، فاتوا من ذلك المأمور ما استطعتم)⁽³⁾؛ أي: ما قدرتم عليه. فالأعمى والمجبوب قادران على الندم، عاجزان عن العزم والإقلاع.

المسألة الثالثة:

في حكمها

وهي واجبة بالكتاب، والسنة، والإجماع.

✽ أما الكتاب؛ فأيات:

- الأولى: قوله - تعالى -: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً مَوْحَاً﴾⁽⁴⁾، وهذا أمر، والأمر على الوجوب، و"التوبة النصوح"، أي: «البالغة التي يحث صاحبها وأرشدته».

وقال عمر بن الخطاب، وابن مسعود، والضحاك: «هي أن يتوب الرجل من العمل

﴿انظر: العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، راجعه وعلق عليه: طه سعد: 1/ 220.

﴿سقطت من (ق).

﴿متفق عليه عن أبي هريرة، أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب:

الافتداء بسنة رسول الله...)، رقم: 7288/ 9/ 94، وأخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الحج، باب

وفرض الحج مرة في العمر)، رقم: 1357/ 2/ 975.

﴿التحريم/ 8.

[السَّيِّءِ] ⁽¹⁾، لا يعود إليه أبداً، ولا يريد أن يعود إليه ⁽²⁾.

وقال قتادة: «التوبة النصوح هي الصادقة الناصحة» ⁽³⁾، ويعلم ذلك بندامته وخطيئته، ووجوب الرجوع إلى ربه ⁽⁴⁾.

- الآية الثاني: قوله - تعالى -: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ⁽⁵⁾؛ فخص المؤمنين بالأمر بالتوبة.

- الآية الثالثة: قوله - تعالى -: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ﴾ ⁽⁶⁾ الآية.

❊ وأما السنة:

- فما خرجه مسلم في «صحيحه» أن «النبى - ﷺ» - قال: (يا أيها الناس توبوا لله، فإني أتوب إلى الله في اليوم مائة مرة) ⁽⁷⁾.

❊ وأما الإجماع؛ فلا خلاف بين أهل السنة على أن التوبة واجبة على الفور.

المسألة الرابعة:

في قبولها

أما الكافر، فالإجماع على قبول توبته.

(1) في الأصل: اليسير.

(2) انظر: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تح: عبد الرزاق المهدي: 311 / 4، وابن كثير، التفسير، 190 / 8.

(3) في غير (ق): الناصحة.

(4) انظر: مكى بن أبى طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل فنون علومه، تح: المجموعة بإشراف: الشاهد البوشيخي: 7578 / 12.

(5) النور / 31.

(6) الزمر / 51.

(7) أخرجه مسلم في "صحيحه" عن ابن عمر: (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب استنح الاستغفار والاستكثار منه)، رقم: 2702 / 4: 2075.

وأما العاصي، فاختلف الناس في قبول توبته:

فقال ابن عطية: «الذي عليه جمهور أهل السنة، أنه لا يقطع بقبولها، ولا ذلك على أبو واجب»⁽¹⁾.

وقال أبو الحسن الأشعري: «إن التوبة، إذا توفرت عليها شرائطها، قطع على الله تعالى - بقبولها»⁽²⁾.

وقالت المعتزلة: «يجب على الله - تعالى - قبول التوبة، والمجازاة عليها».

ومذهبنا: أن الله - تعالى - يقبلها، تفضلاً منه وإحساناً.

احتج أبو الحسن على القطع بالقبول بالكتاب، والسنة.

❖ أما الكتاب؛ فآيات:

- الآية الأولى: قوله - تعالى -: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَفْبِلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾⁽³⁾، فوعد الله - تعالى - بقبول التوبة، ووعدُهُ حقٌّ وصدقٌ⁽⁴⁾.

- الآية الثانية: قوله - تعالى -: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا تَتَلَوْنَ النِّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾⁽⁵⁾، إلى قوله: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾⁽⁶⁾، وهذا أيضاً خبر، وخبره - تعالى - صدق.

(1) المحرر الوجيز: 333/5.

(2) انظر: ابن فورك، المقالات: 170-171.

(3) الشورى/ 23.

(4) (م): حق صادق.

(5) الفرقان/ 68.

(6) الفرقان/ 70.

- الآية الثالثة: قوله - تعالى -: ﴿بِمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ﴾⁽¹⁾. وهذا أيضا خبر من الله - تعالى - بتوبته على العبد. قال ابن عطية «توبة العبد: رجوعه عن المعصية إلى الطاعة، وتوبة الله - تعالى - على العبد: إظهار صلاحه، وهدايته إلى الطاعة»⁽²⁾.

❦ وأما السنة:

- فما أخرجه مسلم، من حديث أبي أيوب الأنصاري، «أن النبي - ﷺ - قال (والذي نفسي بيده، لو لم تذنبا، لذهب الله بكم، وجاء بقوم يذنبون، فيستغفرون الله فيغفر لهم)⁽³⁾.

- وقوله - ﷺ -: (التائب من الذنب كمن لا ذنب له)⁽⁴⁾.

والأحاديث في هذا⁽⁵⁾ كثيرة.

[ص: 246] واحتج الجمهور [على عدم القطع/ بقبول التوبة]⁽⁶⁾، بأن كل ما ورد في ذلك مر ظواهر الكتاب والسنة قابلة للتأويل؛ وإذا كانت كذلك، انتفى القطع بوجوب القبوا

(1) المائدة/ 41.

(2) المحرر الوجيز: 5/ 333.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة، وليس عن أبي أيوب الأنصاري، كما ذكر اليفرنى: (كتاب التوبة: باب سقوط الذنوب بالاستغفار توبة)، رقم: 2749/ 4/ 106.

(4) الحديث رواه ابن ماجه عن أبي عبيدة عن أبيه (كتاب الزهد، باب ذكر التوبة)، رقم: 4250/ 2/ 1419، وحسنه الألباني. وقال السخاوي في "المقاصد الحسنة": «حديث: التائب من الذنب كمن اذنب له، ابن ماجه، والطبراني في "الكبير"، والبيهقي في "الشعب"، من طريق أبي عبيدة بن عبد الله ابن مسعود عن أبيه، رفعه بهذا، ورجاله ثقات، بل حسنه شيخنا يعني لشواهده، وإلا فأبو عبيدة جز غير واحد، بأنه لم يسمع من أبيه»، المقاصد، تح: محمد عثمان الخشت، رقم: 313، ص: 249.

(5) "في هذا" سقطت من (ق).

(6) (م): على الرجاء؟؟؟.

نتها. وإذا انتفى القطع بوجوب القبول، كان القبول مَرْجُوءاً، يغلب على الظن به الرجاء، إذا توفرت عليها⁽¹⁾ شرائطها.

المسألة الخامسة:

في صحة التوبة من بعض الذنوب دون بعض

قال القاضي أبو بكر: «لا خلاف بين سلف الأمة في صحة التوبة عن بعض القبائح، مع المقام على بعضها»⁽²⁾.

وذهب أبو هاشم ومتابعوه إلى أن التوبة لا تصح، إلا بترك جميع الذنوب⁽³⁾. والدليل على فساد ما قاله: إجماع الأمة على أن الكافر إذا أسلم وتاب عن كفره، صحت توبته، وإن⁽⁴⁾ استدأ على زلة واحدة، [مثل:]⁽⁵⁾ أن يسلم، ويبقى مصراً على شرب الخمر.

ومن الدليل على ذلك أيضاً: اتفاقنا على صحة التوبة من إساءة الوالد أو السيد، مع لإقامة على الإساءة إلى الأجنبي.

المسألة السادسة:

من تاب وصحت توبته ثم عاود الذنب

قال أبو المعالي: «التوبة الماضية صحيحة إذا وقعت بشرائطها، وعلى معاود⁽⁶⁾

(1) سقطت من (م).

(2) عن قول الباقلاني ينظر: ابن حجر، الزواجر عن اقتراف الكبائر: 2/ 927.

(3) انظر: الرازي، المعالم، ص: 98.

(4) (ق): وإذا.

(5) في الأصل: قبل.

(6) في الأصل: معاد.

الذنب تجديد التوبة. والتوبة الثانية عبادة أخرى، سوى التي سبقت»⁽¹⁾.

وقال القاضي: «التوبة الأولى منقوضة بالمعاودة»⁽²⁾.

قال صاحب «التذكرة»: «وما ذكره أبو المعالي جار على أصول علمائنا؛ لأنهم لا يقولون بالإحباط، خلافا للمعتزلة».

والدليل على مذهب أبي المعالي قوله - تعالى -: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَرَ عَمَلًا﴾⁽³⁾، وقوله - تعالى -: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾⁽⁴⁾. فهذه الآيات [اقتضت صحة العبادة، إذا وقعت على وَفْقِ⁽⁵⁾ أمر الله، فمن ادعى غير ذلك، كان مكابرا لقضاء الشرع، وما عليه سلف الأمة]⁽⁶⁾.

احتج القاضي بقوله - تعالى -: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا﴾⁽⁷⁾ على أن العود للذنب مبطل للتوبة؛ لأن قوله: ﴿وَبَيَّنُّوا﴾، المراد به: استصحاب حال التوبة.

والجواب عنه: أن المراد به الترغيب في التزام حالها على الدوام، فهو كقوليه - تعالى -: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَفْتَمُوا﴾⁽⁸⁾؛ إذ معناه: استصحاب حكم الإقرار.

(1) الجويني، الإرشاد، ص: 343.

(2) انظر: المصدر السابق، ص: 341-342.

(3) الكهف/ 30.

(4) النساء/ 40.

(5) (ق): رجو.

(6) سقطت من (م).

(7) البقرة/ 159.

(8) فصلت/ 29.

المسألة السابعة:

من ندم على الذنب ووقع ندمه توبة على شروطها ثم ذكر ذلك الذنب

قال القاضي أبو بكر: «يجب عليه تجديد الندم من ذلك الذنب كلما ذكره»⁽¹⁾.

وقال أبو المعالي: «إذا لم يتهيج قلبه بذكر الذنب، لا يجب عليه تجديد الندم؛ إذ لا خلاف أن استدامة ذكر الندم لا يجب عليه»⁽²⁾.

وأوجب القاضي عليه تجديد الندم؛ فإن لم يفعل، كان ذلك معصية جديدة، والتوبة لأولى صحيحة، فأوجب عليه الندم على الذنب، والندم على ترك الندم.

المسألة الثامنة:

في فضل التوبة

والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة.

✽ أما الكتاب؛ فأيات:

- الآية الأولى: قوله - تعالى -: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾⁽³⁾؛ وأي فضيلة أكبر من محبة الله - تعالى - للعبد؟!

✽ وأما السنة: فالأخبار، والآثار.

♦ أما الأخبار، فمن وجوه:

(1) نقلا عن الجويني، الإرشاد، ص: 341.

(2) الجويني، المصدر المتقدم، ص: 342.

(3) البقرة/ 220.

- الأول: ما أخرجه مسلم، من حديث أبي موسى، قال: «قال رسول الله - ﷺ - :
 (إن الله - عز وجل - يبسط يده بالليل، ليتوب مسيء النهار، ويبسط يده بالنهار، ليتوب
 مسيء الليل، حتى تطلع الشمس من مغربها)»⁽¹⁾.

- والثاني: ما أخرجه أيضا مسلم، من حديث أبي أيوب الأنصاري، «أن النبي
 - ﷺ - قال: (والذي نفسي بيده، لو لم تذبوا لذهب الله بكم، وجاء بقوم يذبون،
 فيستغفرون الله، فيغفر لهم)»⁽²⁾.

- والثالث: ما روي عنه - ﷺ - أنه قال: (إن العبد ليذنب ذنبا، فيدخل به الجنة).
 قيل: "وكيف ذلك يا رسول الله؟".

قال: (يكون نصب⁽³⁾ عينيه تائباً فاراً منه، حتى يدخل الجنة)⁽⁴⁾.

♦ وأما الآثار، فمن وجوه:

- الأثر الأول: ما روي «أن نبيا من الأنبياء أصاب ذنبا، فأوحى الله - تعالى - إليه:
 [ص: 247] "وعزتي / وجلالي، لئن عدت لأعذبنك!".

فقال: "يا رب، أنت أنت، وأنا أنا. وعزتك وجلالك، لئن لم تتب عليّ، وتعصمني،
 لأعودن!". فعصمه الله⁽⁵⁾.

(1) أخرجه مسلم في "صحيحه" في: (كتاب التوبة، باب قبول التوبة...)، رقم: 2759 / 4 : 2113.

(2) تقدم تخريجه.

(3) زاد (ق): بين.

(4) قال العراقي في "الغني": «أخرجه ابن المبارك في "الزهد" عن المبارك بن فضالة عن الحسن مرسلا:
 ولأبي نعيم في "الحلية" من حديث أبي هريرة: (إن العبد ليذنب الذنب، فإذا ذكره أحزنه، فإذا نظر الله
 إليه أنه أحزنه غفر له...) الحديث. وفيه صالح المرى، وهو رجل صالح لكنه مضعف في الحديث.
 ولابن أبي الدنيا في التوبة عن ابن عمر: (إن الله لينفع العبد بالذنوب يذنبه)، والحديث غير محفوظ، قال
 العقيلي، ص: 1348.

(5) انظر: الغزالي: إحياء علوم الدين: 4 / 14.

- الأثر الثاني: ما روي عن بعض الحكماء، أنه قال: «مثل التوبة مع الذنب، الكبريت الأحمر، إذا أُلقي منه مثل⁽¹⁾ الذرة على الجبال من الأحجار، تُصيرها⁽²⁾ ذهباً ذن الله - تعالى -، وكذلك التوبة، تصير السيئات حسنات».

[وقال علي بن أبي طالب - عليه السلام - في هذا المعنى: «عُمْرُ الْمُؤْمِنِ لَا ثَمَنَ لَهُ، يُدْرِكُ بِهِ ثَوَابَاتٍ، وَيُحْبِي بِهِ مَا أَمَاتَ⁽³⁾، وَيَبْدُلُ بِالتَّوْبَةِ سَيِّئَاتِهِ حَسَنَاتٍ⁽⁴⁾»] -⁽⁵⁾.

- الأثر الثالث: ما روي عن سهل بن عبد الله التستري⁽⁶⁾، أنه قال: «باب التوبة فتوح إلى الغرغرة، [وهي المعينة]⁽⁷⁾، وقد جعل الله - تعالى - التوبة سبباً بينه وبين بياده، فاغتنموه قبل انقضاء وقته».

فقل: "وما هو؟".

فقال: "التوبة لها ثلاث مائة وستون باباً، في كل يوم يفتح منها باب، فإذا أَهْلَ رمضان، فَتُحَتُّ كلها. وإن الله - تعالى - لا يرد توبة تائب إليه في رمضان. ومن فتحت أبوابُ التوبة، غُفِرَتْ ذُنُوبُهُ، ولَقِيَ الله ولا ذنب عليه⁽⁸⁾».

(1) سقطت من (ق) و(ر).

(2) (ر): صيرتها، (ق) و(م): سيرها.

(3) (ر): مات.

(4) السطران ساقطان من (م).

(5) انظر: السيوطي، الازدهار في ما عقده الشعراء من الأحاديث والآثار: 1/ 15. نقلاً عن موقع:

www.al-mostafa.com

(6) أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس التستري، من أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري (ت. 283هـ/ 897م)، وصفه أبو عبد الرحمن السلمي بأنه من «أئمة الصوفية وعلماهم والمتكلمين في علوم الإخلاص والرياضيات وعيوب الأفعال»، طبقات الصوفية، رقم: 30، ص: 166.

(7) سقطت من (م).

(8) (ق) و(م): له.

- الأثر الرابع: ما روي⁽¹⁾ عن إبراهيم بن أدهم⁽²⁾، أنه قال: «طفّت ليلة بالبيت الحرام وقد خلا الطواف، وطابت نفسي، فقلت: "اللهم اعصمني حتى لا أعصيك". فهتف بي هاتف: "يا إبراهيم، أنت تسألني العصمة، وكل عبادي يسألني العصمة، فإذا عصمتهم، على من أتفضل؟! ولمن أغفر؟!"»⁽³⁾.

(1) سقطت من (ق).

(2) أبو إسحاق، إبراهيم بن منصور بن زيد بن جابر العجلي ويقال التميمي (ت. 162هـ / 777م)، من أعلام التصوف السني في القرن الثاني الهجري من أهل بلخ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم:

70 / 7 : 1143

(3) انظر: ابن القيم، مفتاح دار السعادة: 1 / 298.

الفصل الثاني:

في معرفة الذنوب المرجوع عنها

قال الغزالي: «التوبة عبارة عن ترك الذنوب، ولا يمكن ترك الشيء إلا بعد معرفته، وإذا كانت التوبة واجبة، كان ما لا يُتَوَصَّلُ إليها إلا به واجبا، فمعرفة الذنوب إذن واجبة، والذنب عبارة عن كل ما هو مخالف لأمر الله - تعالى -، من قول، أو فعل، أو ترك»⁽¹⁾.

والذنوب منحصرة في الكبائر والصغائر - وقد تقدم بيانها -.

(1) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، 4 / 16.

الفصل الثالث:

في المرجوع إليه وهي الطاعات

والكلام فيها في: مدلولها لغة، وشرعا.

أما مدلولها لغة: فـ«الطاعة» هي الانقياد والمتابعة؛ يقال: "طاع"؛ إذا انقاد و"تطاع" لهذا⁽¹⁾ الأمر⁽²⁾، حتى يستطيعه، و"تطوع": أي تكلف استطاعته.

وأما في الشرع: فهي أخص من اللغة، وهي «عبارة عن الانقياد والمتابعة لأوامر الله - تعالى - ونواهيه».

انتهى الكلام في الفصول - وبالله التوفيق -.

قوله: «فمما اجتمعت عليه الأمة: وجوب التوبة»:

هذا إشارة منه إلى الكلام في حكم التوبة، واستدل على وجوبها بالإجماع؛ لأنه قطعي. وكان الأولى في الترتيب أن يتكلم أولاً في حقيقتها، ثم بعد ذلك على حُكمها، وقد عكس هذا الترتيب.

قوله: «عند مقارفة الذنب»:

[هذا أيضا إشارة منه إلى أن وجوبها على الفور، بالإجماع]⁽³⁾.

و«المقارفة» في اللغة هي: الاكتساب. قال الجوهري: «يقال فلان يقترف لعياله: أي يكتسب، وقارف الخطيئة: أي لابسها، وخالطها»⁽⁴⁾.

(1) (ر): بهذا.

(2) (ق): ويطاوع هذا الأمر، (م): ويطاوع لهذا الأمر.

(3) ساقط من (ق) و(م).

(4) انظر: الجوهري، الصحاح، 4/ 1415.

و«المقارفة»: مأخوذة من القرف، وهو قشر العود، والقشر تلبس بالعود.

وأما «الذنب» في اللغة، فهو: «الجُرْم»، قاله الجوهري⁽¹⁾.

قوله: «وهي على الفور»:

هذا تكرر؛ لأن قوله: «وجوبها بالإجماع عند مقارفة الذنب» هو معنى الفورية، «الفور»: عبارة عن الإتيان بالعبادة في الزمن الثالث⁽²⁾، من زمن ورود الأمر بها، ثم بد زمن الورود: زمن الفهم، [ثم بعد زمن الفهم]⁽³⁾ زمن الامتثال؛ وهو الزمن ثالث.

قوله: «لا تجوز الفسحة فيها»:

هذا أيضا تكرر، مع قوله: «وهي على الفور».

و«الفسحة»: التأخير.

قوله: «وحقيقتها الندم على الذنب»:

هذا لقول النبي - ﷺ -: / (الندم توبة)⁽⁴⁾، و«الندم» هو: «التألم»⁽⁵⁾ بالقلب، عند [ص: 248] لكر الذنب».

قوله: «لأجل ما فات من رعاية حقوق الله»:

«الرعاية» هي: الحفظ، يقال: "رعاه الله"؛ أي حفظه.

و«حقوق الله - تعالى -»:

(1) انظر: الجوهري، الصحاح، 1/ 129.

(2) سقطت من (ر).

(3) سقطت من الأصل.

(4) تقدم تحريجه، انظر فهرس الأطراف الحديثية.

(5) (ق): الحزن القائم.

هي امتثال أوامره، واجتناب نواهيه؛ [فكأنه يقول: التوبة هي التألم بالقلب على ما فرط فيه من الحفظ، لامتنال أوامر الله - تعالى - ونواهيه]⁽¹⁾.

قوله: «فإذا توفرت عليها»⁽²⁾ شرائطها:

انظر! لم يذكر شيئاً من شرائط التوبة، وإنما ذكر حقيقتها، إلا أن يريد: أن الحقيقة تستلزم شروطها بالقوة، وإن لم تكن مذكورة بالفعل، فكأنه يقول: فإذا توفرت عليها شرائطها، اللازمة لها، وإن لم أذكرها، فهي مذكورة في كتب العلماء.

قوله: «فقد وعد الله - تعالى - بقبولها»:

اعلم أن كلامه يحتمل أن يكون القبول على جهة القطع، كمذهب أبي الحسن الأشعري، [ويحتمل أن يكون على جهة الظن. لكن الظاهر من الاحتمالين مذهب أبي الحسن الأشعري]⁽³⁾.

قوله: «ومن مات مؤمناً وقد قارف كبيرة، ولم يوفق للتوبة عنها، فأمره إلى الله - تعالى - إن شاء عفا عنه، أو شقق فيه شفيعاً، أو عاقبه مدة، وأدخله الجنة».

قال الشارح: هذا أحد الأصول المذكورة في قاعدة الجائزات في أحكام الشواب والعقاب.

اعلم أن المكلف إما أن يكون مطيعاً أو عاصياً. فإن كان مطيعاً، فالله - تعالى - يثيبه على جهة التفضل.

وذهب أكثر المعتزلة إلى أنه يجب على الله - تعالى - عقلاً أن يثيب المطيع على طاعته، وإن كان عاصياً، فإما أن يكون كافراً، أو غير كافراً.

(1) سقط ما بين المعقوفتين من (ق).

(2) (ر): عليه.

(3) سقطت من (ق) و(م).

فإن كان كافراً؛ فقال الإمام فخر الدين: «الذي عليه أكثر الأمة، أنه يبقى مخلداً في نار»⁽¹⁾. وأما سيف الدين، فقال: «الذي عليه إجماع المسلمين: إن من مات على كفر، ومُخلد في النار أبداً»⁽²⁾.

وأما العاصي الذي ليس بكافر، وكانت معصيته كبيرة، ومات من غير توبة، اختلف فيه من وجهين:

- أحدهما: من جهة التسمية.

- والثاني: من جهة الحكم.

فأما من جهة التسمية: فلهم⁽³⁾ في حكاية الخلاف في ذلك طريقان:

الطريقة الأولى: لبعض أئمتنا، قال: «اختلف فيه على ستة أقوال:

- أحدها: قول أهل السنة: إنه «مؤمن» بإيمانه، «عاص» بفسقه.

- والثاني: للمعتزلة: أنه لا يسمى مؤمناً ولا كافراً، بل هو «فاسق».

- والثالث: للخوارج: إنه «كافر»، لقوله - تعالى -: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَخُصْمْ يَمَّا أَنْزَلَ

لَهُ فَإِنَّهُ يُكَلِّفُكُمْ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾⁽⁴⁾.

- والرابع: للأزارقة⁽⁵⁾، قالوا: هو «مشارك»⁽⁶⁾.

(1) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 378.

(2) الآمدي، أبنكار الأفكار: 4/ 360.

(3) (م): فإن لهم.

(4) المائدة/ 46.

(5) من الخوارج.

(6) (ر): شرط 44.

- والخامس: للزيدية⁽¹⁾، قالوا: هو «كافر النعمة»⁽²⁾.

- والسادس: للحسن البصري: إنه «منافق».

الطريق الثاني: لسيف الدين: قال: «ذهب المرجئة إلى أنه «مؤمن» وليس بكافر».

وهل يسمى فاسقاً؟⁽³⁾.

اختلفوا فيه: فمنهم من قال: «إنه ليس بفاسق».

ومنهم من قال: «إنه يسمى فاسقاً».

ومنهم من فصل وقال: «يسمى فاسقاً، ما دام ملابساً للكبيرة، ولا يسمى فاسقاً بعد تصرّمها».

ومنهم من قال: «يسمى فاسقاً في الدنيا دون الآخرة، وسواء تاب أو لم يتب».

وأما الخوارج، فقد اتفقوا على أن مقارف الكبيرة «كافر»، لكن اختلفوا:

فذهب البكرية⁽⁴⁾ منهم إلى: «أنه: منافق، وهو أشد من الكافر». وقد نُقِلَ هذا المذهب عن الحسن البصري.

(1) من الشيعة.

(2) كلام غير واضح في (م).

(3) زاد في (ق): أم لا؟.

(4) في (ق) و(م): الكثرة، والبكرية من فرق الخوارج، قال الأشعري: «هم أصحاب بكر بن أخت عبد الواحد بن زيد والذي كان يذهب إليه في الكبائر التي تكون من أهل القبلة أنها نفاق كلها، وأن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة عابد للشيطان، مكذب لله - سبحانه - جاحد له، منافق في الدرك الأسفل من النار، غلد فيها أبداً إن مات مصرّاً، وأنه ليس في قلبه الله - عز وجل - إجلال ولا تعظيم وهو مع ذلك مؤمن مسلم، وأن في الذنوب ما هو صغير، وأن الإصرار على الصغائر كبائر. وكان يزعم أن الإنسان إذا طبع الله - سبحانه - على قلبه لم يكن مخلصاً أبداً»، مقالات الإسلاميين، ص: 286.

وزهدت طائفة إلى أنه: «كافر بأنعم الله - تعالى - غير مُؤدِّ شكره، لا أنه كافرٌ كفرَ شرك».

وأما المعتزلة فقد قسموا المعصية إلى: ما يكفر المكلف بها، وإلى ما يخرجها عن الإيمان [بها، من غير اتصاف بكفر، بل بالفسق]⁽¹⁾، [ولا يستوجب فاعلها مع تجنب كبائر سمة⁽²⁾ الفسق]⁽³⁾.

وأما أصحابنا، فإنهم قالوا: «من ارتكب كبيرة من أهل القبلة، أو داوم على صغيرة، هو مؤمن، وليس بكافر، بل هو فاسق. ومن فعل صغيرة واحدة، فهو عاص، وليس قاسق». انتهى كلامه في نقل المذاهب في التسمية⁽⁴⁾.

[ص: 249]

وأما من جهة الحكم، فاختلَفَ فيه على ثلاثة مذاهب: /

- أحدها: قول المرجئة ومقاتل بن سليمان⁽⁵⁾: «إنه لا يعاقب».

- وثانيها: قول المعتزلة والخوارج: «إنه يقطع بعقابه».

- وثالثها: قول «من لم يقطع⁽⁶⁾ لا بالعفو، ولا بالعقاب⁽⁷⁾، بل هو في المشيئة»، وهو قول أكثر الأئمة.

(1) سقطت من الأصل وأثبتت بالجمع من (ق) و(ر) و(م).

(2) (م): تسمية.

(3) سقطت من (ر).

(4) الآمدي، أبقار الأفكار: 30 / 5.

(5) أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي: (ت. 150هـ / 767م)، مفسر من المشبهة. ذكر الأشعري بأن أصحابه يقولون: «إن الله جسم، وأن له جهة، وأنه على صورة الإنسان: لحم، ودم، وشعر، وعظم، وله جوارح وأعضاء من يد، ورجل، ورأس، وعينين... وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه»، المقالات، ص: 153.

(6) (ر): من يقطع.

(7) (ق): العذاب.

وإذا تقررت المذاهب، فالدليل على بطلان مذهب المرجئة من وجهين:

- أحدهما: أن الذنوب الصادرة من المؤمن محرمات بالإجماع من المسلمين ومن المرجئة، [وما هذا شأنه]⁽¹⁾، فلا يمنع من التواعد عليه، واستحقاق العقاب عليه.

- وثانيها: أنه ملام مذموم على المعصية بالإجماع، وإلزام اللوم⁽²⁾ من العقوبة؛ إذ لا معنى للعقوبة إلا ما يتضرر الإنسان به، واللوم والذم مما يتضرر به كل عاقل، فكان عقوبة.

واستدل المرجئة بأن قالوا: ما ذكرتموه، وإن دل على استحقاق العقوبة، غير أنه⁽³⁾ معارض من جهة السمع بما يدل على عدمه، وذلك من وجوه:

- أحدها: قوله - تعالى -: ﴿كُلَّمَا نَفِثَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾⁽⁴⁾ قالوا بلى قد جاءتنا نذيرٌ ﴿فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾⁽⁴⁾؛ وذلك يدل على أنه لا يدخل النار إلا مكذب بأنباء الله، والمؤمن غير مكذب، فلا يدخل النار.

- [وثانيها: قوله - تعالى -: ﴿إِنَّا فَدَأَوْحِي إِلَيْنَا أَنَّ أَلْعَدَابَ عَلَى مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾⁽⁵⁾؛ والمؤمن غير مكذب، فلا يكون معذباً]⁽⁶⁾.

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) في الأصل: الأمر؟؟. وفي (م): و"اللوم" وإسقاط: "إلزام".

(3) (ق) و(م): عند الله.

(4) الملك/ 8-9-10.

(5) طه/ 47.

(6) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

- وثالثها: قوله - تعالى -: ﴿يَعْبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾⁽¹⁾؛ خص منها الكافر، وبقي ما عداه على العموم.

- ورابعها: قوله - تعالى -: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾⁽²⁾؛ وهو يعم كل ظالم، سواء تاب أو لم يتب، خص منها الكافر، وبقيت عامة فيما عداه.

- وخامسها: أن الإيمان أقوى من الكفر، فلما لم ينفع مع الكفر شيء [من الطاعات]⁽³⁾، وجب أن لا يضر مع الإيمان شيء من المعاصي.

⊗ وأما السنة؛ فما روي عنه - ﷺ - أنه قال: (من قال لا إله إلا الله، دخل الجنة، وإن زنا، وسرق)⁽⁴⁾. ومعلوم أنه لا يدخل الجنة إلا مؤمن.

والجواب: هو أن ما ذكره، إنما يصح الاستدلال به أن لو ثبت⁽⁵⁾ لهم العموم في كل واحد من النصوص المذكورة، وهو غير مسلم، وبتقدير التسليم [لذلك، يجب اعتقاد التخصيص]⁽⁶⁾ في كل واحد منها، جمعاً بينه وبين ما ذكرناه من الأدلة. كيف وإن ما ذكره من الأدلة معارض بأدلة أخرى تدل على مناقضة ما ذكره من الكتاب الكريم والسنة.

⊗ أما الكتاب فأيات، منها:

(1) الزمر / 50.

(2) الرعد / 7.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) صحيح البخاري عن أبي ذر: (كتاب اللباس، باب الثياب البيض)، رقم: 5827 / 7 / 149.

(5) في الأصل: أثبت.

(6) (م): بذلك النصوص.

- قوله - تعالى -: ﴿إِنَّهُمْ مِنْ يَتَاتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ﴾⁽¹⁾.

- وقوله -: ﴿بِمَا مَسَّ طَبْعِي وَءَاثَرَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴿٢٠﴾ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى﴾⁽²⁾.

- وقوله - تعالى -: ﴿وَتَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾⁽³⁾.

والآيات في هذا النوع⁽⁴⁾ كثيرة.

⊗ وأما السنة:

- فما روي عنه - ﷺ - أنه قال: (من غصب شبرا من الأرض، طَوَّقَهُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ سَبْعِ أَرْضِينَ)⁽⁵⁾. وإذا تعارضت الأدلة⁽⁶⁾، سُلِّمَ لما ذكرناه من الأدلة على بطلان مذهب المرجئة.

وأما الدليل على بطلان [مذهب]⁽⁷⁾ القائلين بنفوذ الوعيد: فمن المعقول، والمنقول.

♦ أما المعقول: فهو أن العفو والصفح من مستحق العقوبة محمود من العقلاء ومعدود في المكارم والمعالى، وصفات الكمال والمدح. ولذلك ندب الشرع إليه بقوله ﴿وَإِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁽⁸⁾. وما هذا شأنه، فكيف

(1) طه / 73.

(2) النازعات / 37-38.

(3) مريم / 72.

(4) (ر): الباب.

(5) أخرجه مسلم في "صحيحه" عن سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل في: (كتاب المساقاة، باب تحريم الظلم...)، رقم: 1610 / 3 / 1230.

(6) سقطت من (ر).

(7) سقطت من الأصل.

(8) التغابن / 14.

يكون ممتنعاً؟!

♦ وأما المنقول: فمن الكتاب، والسنة، والإجماع.

⊗ أما الكتاب؛ فآيات:

- منها قوله - تعالى -: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَفْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾⁽¹⁾.

- وقوله: ﴿أَوْ يُؤْفِضَهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ﴾⁽²⁾.

- وأجمعوا على أن من أسمائه: "العفو"، فهذه الآيات تدل على [أنه عفو، وأن العفو إنما هو عبارة عن إسقاط العقاب].

- ومنها الآيات الدالة على⁽³⁾ كونه - تعالى - غافراً، وغفوراً، وغفاراً. قال - تعالى -: ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾⁽⁴⁾، وقال: ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ﴾⁽⁵⁾، وقال: ﴿إِسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً﴾⁽⁶⁾.

[ص: 250]

والآيات في هذا / كثيرة.

- ومنها: قوله - تعالى -: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾⁽⁷⁾.

(1) الشورى / 23.

(2) الشورى / 31.

(3) سقط الموضوع بين المعقوفين من (ر).

(4) غافر / 3.

(5) الكهف / 57.

(6) نوح / 10.

(7) النساء / 47.

⊗ وأما السنة: فما روي عنه - ﷺ - أنه قال: (شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي)⁽¹⁾.

- وقال - ﷺ - في حديث الشفاعة: (يقول الله - عز وجل -: "وعزتي وجلالي، لأخرجن من النار من قال: لا إله إلا الله!")⁽²⁾.

⊗ وأما الإجماع: فلا خلاف بين الأمة على ثبوت الشفاعة للنبي - ﷺ - في أهل الذنوب، وهذه الأدلة تدلّ على بطلان قول المعتزلة والخوارج بإنفاذ الوعيد. وإذا بطل قول⁽³⁾ المرجئة وقول المعتزلة، تعين المذهب⁽⁴⁾ الثالث؛ وهو أن المقارف للكبائر في المشيئة.

واستدلّ المنكرون للعفو، القاطعون بنفوذ الوعيد بأن قالوا: "ما ذكرتموه من الدلائل على العفو والغفران بالنسبة إلى أصحاب⁽⁵⁾ الكبائر من غير توبة مسلم، لكنها⁽⁶⁾ معارضة بما يدل على نقيضها"⁽⁷⁾، وذلك من الكتاب، والسنة.

⊗ أما الكتاب؛ فأيات منها:

(1) أخرجه الترمذي في "سننه" عن أنس: (كتاب صفة القيامة والرقائق والورع، باب الشفاعة)، رقم: 2435 / 4 / 625، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه». وصححه الألباني.

(2) أخرجه البخاري في "صحيحه" عن أنس: (كتاب التوحيد، باب كلام الرب - عز وجل - يوم القيامة)، رقم: 7510 / 9 / 146.

(3) (ر): مذهب.

(4) (م): القول.

(5) (ق): أهل.

(6) (ر): لأنها.

(7) (ق): نفيها.

- [قوله - تعالى :- ﴿وَمَنْ يَفْتُلْ مُؤْمِنًا مَّتَّعِدًا فَجْرَ آوُهُ جَهَنَّمَ خَلِيدًا فِيهَا﴾ ⁽¹⁾، وإذا ثبت أن جزاءه ذلك، وجب أن يصل إليه، لقوله - تعالى :- ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ ⁽²⁾.

- ومنها⁽³⁾ قوله - تعالى :- ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ نُدْخِلْهُ
مِمَّا خَلَّدَ فِيهَا﴾⁽⁴⁾.

- وَقَوْلُهُ: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا

- ومنها ما حكى الله - تعالى - من قول المرجئة: ﴿وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَعْدُودَةً﴾⁽⁶⁾، ثم إنه - تعالى - كذبهم بقوله: ﴿قُلْ اتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا أَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ ۖ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽⁷⁾، ثم ذكر المذهب الصحيح، فقال: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ ۖ إِنَّهُ قَدْ وَفَّىٰكَ صُحُوبَ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾⁽⁸⁾.

❁ وأما السنة؛ فأحاديث:

- أحدها: قوله - عليه السلام -: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق

(1) النساء / 92.

(2) النساء / 122.

(3) ما بين المعقوفتين سقط من (ر).

(4) النساء / 14.

(5) الجوز: 23.

(6) البقرة / 79.

(7) البقرة / 79.

(8) القيمة / 80.

حين يسرق وهو مؤمن⁽¹⁾.

- الحديث الثاني: قوله - ﷺ -: (بين العبد [وبين الكفر]⁽²⁾ والشرك ترك الصلاة)⁽³⁾.

والجواب: أما ما ذكرناه من المعارضة بآيات الوعيد لآيات الوعد، فقد أجاب علماؤنا عنه من وجوه:

♦ الأول: لا نسلم أن صيغة "من" جاءت فيما استدلوا به من الآيات للعموم، والدليل على ذلك، أن صيغة "من" جاءت في كتاب الله تارة للعموم، وتارة للخصوص، والمجاز والاشتراك خلاف الأصل، فيُجعل حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين. وإذا كان كذلك، فليس فيه دلالة.

سلمنا أنها للعموم، ولكن إفادتها للعموم: قطعاً أو ظناً؟

الأول: ممنوع.

والثاني: مسلم.

سلمنا أنها تفيد العموم إفادة قطعية، لكن لا يصح الاستدلال بها، إلا ألا يوجد شيء من المخصّصات. [فلم قلت: إنه ليس هناك شيء من المخصّصات؟

غاية ما في الباب أن يقال: بحثت، فلم أجد شيئاً من المخصّصات]⁽⁴⁾، لكن

(1) أخرجه البخاري في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب المظالم والغصب، باب النهي عن غير إذذ صاحبه...)، رقم: 2475 / 3 / 136.

(2) سقطت من (م).

(3) أخرجه مسلم في "صحيحه" عن جابر: (كتاب الإيمان، باب إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة) رقم: 82 / 1 / 88.

(4) ساقط من (ق) و(م).

لا استدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود ضعيف.

سلمنا أنه ليس هناك مخصص، ولكن عمومات الوعد راجحة على عمومات الوعيد. وبيان ذلك من وجوه:

- أحدها: أن عمومات الوعد أكثر من عمومات الوعيد، والأكثر أرجح؛ لأن لترجيح بالكثرة معتبر في الشرع.

- والثاني: أن آيات الوعد خاصة بمحل النزاع، وآيات الوعيد [متناولة] ⁽¹⁾ لمحل النزاع بعمومه، والخاص مقدم على العام.

- والثالث: أن آيات الوعد أكثرها مرتب على الحسنات، والحسنات أرجح من السيئات. دليله: قوله - تعالى -: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ أَلْسِيَّاتٍ﴾ ⁽²⁾، فدلّ هذا على أن آيات الوعد أرجح.

- والرابع: أن آيات الوعد دالة على الرحمة، وآيات الوعيد دالة على الغضب. والرحمة أرجح وأسبق؛ لقوله - ﷺ - حكاية عن ربه -: (رحمتي سبقت غضبي) ⁽³⁾.

- والخامس: أن يحيى بن معاذ ⁽⁴⁾ قال: "إلهي، إذا كان توحيد ساعة يهدم كفر سبعين سنة، فتوحيد سبعين سنة كيف لا يهدم معصية ساعة، إلهي لما كان ⁽⁵⁾ الكفر لا

(1) سقطت من الأصل وأثبتت من (ق) و(ر).

(2) هود/ 114.

(3) أخرجه البخاري في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب التوحيد، باب ﴿وكان عرشه على الماء...﴾ [هود/ 7]، رقم: 7422/ 9: 125.

(4) أبو زكريا يحيى بن معاذ بن جعفر الرازي الواعظ (ت. 258هـ/ 872م)، من أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري، وصفه الذهبي بأنه «من كبار المشايخ، له كلام جيد، ومواعظ مشهورة». انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 2224: 10/ 223.

(5) (ق): إذا كان.

[ص: 251] ينفع معه شيء من الطاعات، / كان مقتضى العدل أن الإيمان لا يضرر معه شيء من المعاصي"، فإن لم يكن كذلك، فلا أقل⁽¹⁾ من رجاء العفو⁽²⁾.

وأما الجواب عن الأحاديث، فمن وجهين:

- أحدهما: التأويل.

- والثاني: المعارضة.

فأما قوله - عليه السلام -: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن)⁽³⁾. فروي عن عمر ابن الخطاب - رضي الله عنه - إنكار هذا الحديث، وتغليب الرواية فيه، وأن النبي - صلى الله عليه وسلم - إنما قال: (لا يزني مؤمن، ولا يسرق مؤمن)، وعلى تقدير تسليم صحته، فيحتمل وجوها من التأويل:

- أحدها: (لا يزني حين يزني وهو مؤمن)؛ أي كامل الإيمان.

- والثاني: يحتمل أن يكون معناه: وهو مستحيل لذلك.

- والثالث: أن معنى: (وهو مؤمن): أي: آمن من عذاب الله.

وهذه التأويلات ترفع⁽⁴⁾ قول الخوارج: «إنه كافر بزنا»، وقول المعتزلة: «إن الفاسق لا يسمى مؤمناً، وأنه مخلد». وإذا احتمل ما قلناه، لم يكن فيه حجة.

وأما الجواب عن الحديث الثاني؛ وهو قوله - عليه السلام -: (بين العبد وبين الكفر والشرك ترك الصلاة)، وكذلك كل ما استدلوا به من الأحاديث في هذا الباب، مثل

(1) (ق): نمل.

(2) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب: 483 / 15.

(3) تقدم.

(4) (ق) و(ر): تدفع.

وله - عليه السلام -: (لا يدخل الجنة من ⁽¹⁾ في قلبه مثقال ذرة من كبر) ⁽²⁾، وقوله - عليه السلام -: أربع من كن فيه كان منافقا: إذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا وعد أخلف، وإذا ناصم فجر، وإن صلى وصام) ⁽³⁾. فهذه كلها أخبار آحاد، لا يستقيم للخوارج المعتزلة التمسك بها، مع مصيرهم إلى ردّها، ثم إنها لا تفضي إلى العلم، والذي نحن فيه موضع قطع.

وأما المعارضة، فهو أن هذه الأحاديث عارضها أهل السنة بأحاديث آخر، فمنها حديث عبادة ⁽⁴⁾ بن الصامت ⁽⁵⁾ قال: «قال رسول الله - ﷺ -: (خمس صلوات كتبهن الله على العباد، فمن جاء بهن، لم يضيع منهن شيئا استخفافا بحقهن، كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة، ومن لم يأت بهن، فليس له عند الله عهد، إن شاء عذبه، وإن شاء أدخله الجنة) ⁽⁶⁾. فحكم له - عليه السلام - بالمشيئة.

ومنها أيضا حديث عبادة بن الصامت، قال: «أخذ علينا رسول الله - ﷺ - ألا نشارك بالله شيئا، ولا نسرق، ولا نزني، ولا نقتل أولادنا، ولا يغتاب بعضنا بعضا، فمن

(1) زاد في (ق) و(ر): كان.

(2) أخرجه البخاري في "صحيحه" عن ابن مسعود، (كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه)، رقم: 91 / 93.

(3) متفق عليه عن عبد الله بن عمرو، أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب الإيمان، باب علامة المنافق)، رقم: 34 / 16، وأخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الإيمان، باب خصال المنافق)، رقم: 58 / 78.

(4) في الأصل و(ر): عبد الله؟؟.

(5) الصحابي عبادة بن الصامت بن قيس الأنصاري الخزرجي (38 ق هـ - 34 هـ / 655 م)؛ من أوائل من أسلم بالمدينة المنورة وبايع الرسول - ﷺ - بيعتي العقبة الأولى والثانية.

(6) أخرجه أبو داود في "سننه": (كتاب الصلاة، باب المحافظة على الوقت)، رقم: 425 / 1، 317، وحكم الأرئوط على سنده بالصحة.

وفى منكم، فأجره على الله. ومن أتى منكم حدا فأقيم عليه، فهو كفارته. ومن ستره الله، فأمره إلى الله، إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له»⁽¹⁾، فجعله أيضا في المشيئة.

ومنها حديث أبي هريرة «أن النبي - ﷺ - قال: «(أتاني جبريل - عليه السلام -، فبشرني أن من مات من أمتك لا يشرك بالله شيئا، دخل الجنة).

قلت: (وإن زنا وسرق؟).

قال: وإن زنا و⁽²⁾سرق: ثلاثا.

ثم قال في الرابعة: (على رغم أنف أبي ذر)»⁽³⁾.

ومنها حديث معاذ، قال: «سمعت رسول الله - ﷺ - يقول: (من شهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، حرّم الله عليه النار)»⁽⁴⁾.

والأحاديث في هذا كثيرة.

قوله: «ومن مات مؤمنا»:

سيأتي الكلام في الإيمان.

قوله: «وقد قارف كبيرة»:

تقدم مدلول القرف، واشتقاقه.

(1) البخاري في "صحيحه" بلفظ قريب: (كتاب مناقب الأنصار، باب وفود الأنصار على النبي...)، رقم: 3892 / 55.

(2) زاد (ق) و(ر): وإن.

(3) أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب اللباس، باب الثياب البيض)، رقم: 5827 / 7 / 149.

(4) أخرجه البخاري في "صحيحه" بلفظ قريب: (كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوما دون قوم...)، رقم: 128 / 1 / 37.

وأما «الكبيرة» فهي: «ما عظمت مفسدتها».

قوله: «ولم يوفق للتوبة»:

أي: لم تُخلَقْ له القدرة على التوبة؛ لأن التوفيق هو خلق القدرة على الطاعة.

وقوله: «فأمره إلى الله - تعالى -»:

أي: شأنه، وحاله إلى الله - تعالى -، [وهو معنى قول أهل السنة: «فهو في المشيئة».

وما ذكره من الأوجه الثلاثة بعد هذا الكلام هو تفسير للمشيئة⁽¹⁾.

وقوله: «إن شاء عفا عنه»:

«العفو» هو: «ترك المؤاخذة بالذنب».

وقوله: «أو شفع فيه شفيعا»:

و«الشفاعة»؛ هي «طلب ترك المؤاخذة بالذنب إلى المشفوع إليه».

و«الشافع» هو: «الطالب لغيره ترك المؤاخذة بالذنب».

وقوله: «أو عاقبه مدة»:

«العقاب»: «هو المؤاخذة بالذنب»، وقد تكون بالقول، / وقد تكون بالفعل. [ص: 252]

[باب:

في الأسماء والأحكام]

قوله: «والإيمان هو التصديق، فمن صدق الله - تعالى - بعقده، فهو مؤمن»:

قال الشارح: اعلم أن هذا الأصل هو المسمى عندهم بـ"الأسماء والأحكام". ومعنى ذلك عند أهل السنة: ⁽¹⁾"الإيمان"، و"الإسلام"، و"العصيان"، و"الكفر" ⁽²⁾، أنها أسماء مأخوذة من اللغة، وأحكامها مأخوذة من الشرع.

وقالت المعتزلة: «هي أسماء دينية».

وإنما سموها «دينية»؛ لأن أحكامها عندهم ⁽³⁾مُدْرَكَةٌ بالعقل.

وإذا تقرر هذا، فالكلام [في هذا الأصل] ⁽⁴⁾يشتمل على أربعة فصول:

- أحدها: في الإيمان.
- والثاني: في الإسلام.
- والثالث: في العصيان.
- والرابع: في الكفر.

أما:

الفصل الأول:

في الإيمان

فالكلام فيه في أربع مسائل:

(1) زاد في (م): أن.

(2) (م): الكفران.

(3) سقطت من (ر).

(4) سقطت من (ق).

المسألة الأولى:

في مدلوله لغة

فـ «الإيمان» هو: «التصديق»، ومحله: القلب.

و«التصديق» هو إقبال النفس على القلب بالطمأنينة⁽¹⁾ بما صدق فيه وانتهى إليه من غير نفور عنه. فكل من صدق بشيء؛ أي شيء كان، فهو مؤمن، سواء صدق بحق، أو باطل. قال - تعالى - فيمن صدق بالحق: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ۚ وَآلَيْكَ هُمْ الصَّادِقُونَ﴾⁽²⁾، وقال في نقيض ذلك: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ ۚ وَآلَيْكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾⁽³⁾، وقال - تعالى - : ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْجَبِّ وَالْطَّغُوتِ﴾⁽⁴⁾؛ أي يصدقون.

ومما يدل على أن الإيمان هو: التصديق؛ قوله - تعالى - : ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾⁽⁵⁾؛ أي بمصدق.

وقال أبو عبد الله الحلبي⁽⁶⁾: «الإيمان مشتق من الأمان، الذي هو ضد

(1) في غير الأصل: إلى ما وقع فيه.

(2) الحديد/ 18.

(3) العنكبوت/ 52.

(4) النساء/ 50.

(5) يوسف/ 17.

(6) قال الذهبي في ترجمته: «الحلبي، القاضي العلامة، رئيس المحدثين والمتكلمين بها وراء النهر، أبو عبد الله، الحسين بن الحسن بن محمد بن حلیم البخاري الشافعي. أحد الأذكياء الموصوفين، ومن أصحاب الوجوه في المذهب. وكان متفتنا، سيال الذهن، مناضرا، طويل الباع في الأدب والبيان. أخذ عن: الأستاذ أبي بكر القفال، والإمام أبي بكر الأودني، وحدث عن: خلف بن محمد الخيام، وأبي بكر محمد بن أحمد بن خنبل، وبكر بن محمد المروزي الدخسيني وجماعة. ولد في سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة (338هـ/ 950م) فقيل: إنه ولد بجزجان، وحمل، فنشأ ببخارى، وقيل: بل ولد ببخارى. وله =

الخوف»⁽¹⁾.

وأما مدلوله في الشرع، فهو على ما هو عليه في اللغة، إلا أنه⁽²⁾ تصديق بأشياء مخصوصة؛ وهو «التصديق بالله، وملائكته، وكتبه، وبكل ما جاءت به الرسل من عنده».

والتصديق قول في النفس، يتضمن العلم بهذه الأشياء.

فالمؤمن بالله - تعالى - هو المصدق بخبره.

والله - تعالى - «مؤمن»، والمؤمن اسم من أسمائه - تعالى -.

واختلف العلماء في معناه: فقالت طائفة: «المصدق»؛ لأن الإيمان هو التصديق؛ فالله - تعالى - مصدق نفسه، ومصدق عباده المرسلين، فيما أخبروا به عنه من أحكامه، فهو على هذا اسم من أسماء صفاته؛ لأن خبره راجع إلى كلامه، وكلامه صفة من صفاته، المتعلق بكون خبر أنبيائه صدقاً.

وقيل: «تصديقه لنفسه: علمه بأنه الواحد الصادق؛ كشهادته لنفسه بقوله: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾»⁽³⁾، وتصديقه لعباده: علمه بأنهم صادقون. فيكون أيضاً على هذا القول راجعاً⁽⁴⁾ إلى صفات الذات؛ [لأن العلم من صفات الذات]⁽⁵⁾.

= مصنفات نفيسة. وله عمل جيد في الحديث، لكنه ليس كالحاكم ولا عبد الغني. توفي سنة ثلاث وأربع مائة (ت. 403 هـ / 1013 م). وللحافظ أبي بكر البيهقي اعتناء بكلام الحلبي، ولا سيما في كتاب "شعب الإيمان"، سير أعلام النبلاء: رقم: 3763: 35 / 13.

(1) البيهقي، شعب الإيمان: 1 / 89.

(2) (ر): لأنه.

(3) آل عمران / 18.

(4) في الأصل: راجع؟؟.

(5) سقطت من (م).

وقيل: «المؤمن هو: الذي يؤمن عباده من خوف يوم القيامة، وعلى هذا القول يحتمل أن يرجع إلى القدرة، فيكون من صفات الذات، ويحتمل أن يكون خلق الأمن⁽¹⁾ فيهم، فيكون من أسماء الأفعال».

واعلم أنه إذا تقرر أن الإيمان الحقيقي هو: «التصديق»، فقد يطلق مجازاً على النطق باللسان، والعمل بالجوارح؛ وذلك:

- إما من باب تسمية المشروط باسم الشرط؛ لأن التصديق شرط في النطق باللسان والعمل بالجوارح.
- [وإما من باب تسمية الدليل بالمدلول؛ لأن هذه الأشياء دليل على التصديق القائم بالقلب]⁽²⁾.
- وإما من باب تسمية المسبب باسم السبب؛ لأن التصديق سبب في النطق باللسان⁽³⁾ والعمل بالجوارح.

المسألة الثانية:

في الاستدلال على أن الإيمان بالله - تعالى - هو التصديق القلبي

وقبل الشروع في الاستدلال، لا بد من بيان المذاهب المذكورة في الإيمان. وللناس في ضبط الخلاف فيه طُرُقٌ، أو عبُها: طريقة سيف الدين في «أبكار الأفكار»، قال: «اتفق أهل الإسلام على أن مفهوم⁽⁴⁾ لفظ الإيمان لا يخرج عن أعمال القلب، والجوارح، وما يتركب منهما. لكن اختلفوا:

(1) (ر): الإيمان.

(2) ساقط من (ر).

(3) في الأصل: في اللسان.

(4) سقط من (ر).

فمنهم من قال: «إنه لا يخرج عن القلب».

[ص: 253] ومنهم / من قال: «لا يخرج عن الجوارح».

ومنهم من قال: «لا يخرج عن المركب منهما»⁽¹⁾.

فأما من قال: «بأنه لا يخرج عن أعمال القلب»، فاختلوا فيه على ثلاثة أقوال:

- أحدها: قول الشيخ أبي الحسن الأشعري: «أن الإيمان هو التصديق النفساني»، وهو قول القاضي أبي بكر، والأستاذ أبي إسحاق، وأكثر الأئمة، ووافقهم على ذلك الصالحى، وابن الراوندى من المعتزلة⁽²⁾.

- وثانيها: قول جهم بن صفوان، والإمامية: «إن الإيمان بالله هو المعرفة بالقلب»⁽³⁾.

- وثالثها: «هو العلم بالله، وبرسوله، وبما جاءت به الرسل».

ونقل بعض أئمتنا عن أبي إسحاق⁽⁴⁾، أن الإيمان عنده هو: «التصديق». واختلف أصحابه في ذلك التصديق:

- فمنهم من قال: «هو المعرفة بالله، وبصفاته، وبرسوله، وبأن دين الإسلام حق».

- ومنهم من قال: «هو العلم بأن الله - تعالى - موجود».

- ومنهم من قال: «هو اعتقاد صدق المخبر فيما أخبر به»، وقالوا: هذا هو

الإيمان في الحقيقة.

(1) الآمدي، أبكار الأفكار: 9 / 5.

(2) انظر: المصدر السابق: 7 / 5، وراجع: الأشعري، اللمع، ص: 154 وما بعدها. والباقلاني، الإنصاف، ص: 86 وما يليها.

(3) انظر: الآمدي، الأبكار: 7 / 5.

(4) في غير الأصل: أبي الحسن.

وقال أبو حنيفة: «الإيمان هو التصديق، والتصديق هو الاعتقاد والإقرار جميعاً»⁽¹⁾.

وأما من قال: «الإيمان لا يخرج عن أعمال الجوارح»:

- فمنهم من قال: «هو إقرار اللسان⁽²⁾ بالشهادتين لا غير»، وهو مذهب الكرامية، «فإن أضمر⁽³⁾ الكفر عندهم، فهو مؤمن، لكن يستوجب الخلود في النار، ولو أضمر⁽⁴⁾ الإيمان، ولم يظهره، فليس بمؤمن، [وله الخلود في الجنة].

- ومنهم من قال: «الإيمان هو الطاعة»، لكن اختلفوا:

♦ فقالت الخوارج، والعلاف، والقاضي عبد الجبار من المعتزلة: «كل طاعة إيمان»⁽⁵⁾، سواء كانت فرضاً أو نفلاً.

♦ قال الجبائي وابنه⁽⁶⁾: «هو الطاعة المفروضة دون النافلة».

وأما من قال بأنه: «لا يخرج عن المُرْكَب من أعمال القلب والجوارح» فقال: «هو المعرفة بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان، سواء كان العمل فرضاً أو نفلاً». وهو مذهب أكثر أهل الحديث، وابن مجاهد.

وإذا تقررَت المذاهب، فالصحيح منها، إنما هو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، أن الإيمان بالله هو: «التصديق القلبي»⁽⁷⁾.

والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة، والإجماع.

(1) انظر: الآمدي، الأبكار: 7/5.

(2) (ق): المكلف.

(3) في الأصل: أظهر.

(4) في الأصل: أظهر.

(5) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق).

(6) أي: أبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم.

(7) انظر: الآمدي، الأبكار: 7/5 وما يليها.

⊗ أما الكتاب؛ فآيات:

- الآية الأولى: قوله - تعالى -: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾⁽¹⁾.
 - والثانية: قوله - تعالى -: ﴿وَلَيْكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمْ الْإِيمَانُ﴾⁽²⁾.
 - [والثالثة: قوله - تعالى -: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾⁽³⁾، فعطف العمل على الإيمان]⁽⁴⁾، والشيء لا يُعْطَفُ على نفسه.
- ⊗ وأما السنة:

- فما خرّجه أهل الصحيح، أن النبي - ﷺ - سأله جبريل - عليه السلام - عن الإيمان، فأجابه - عليه السلام -: (بأن قال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر: خيره، وشره)⁽⁵⁾؛ أي تصدق بهذه الأشياء.

⊗ وأما الإجماع؛ فقال صاحب «التذكرة»: «لا خلاف بين الأمة أن من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، أنه يسمى مؤمناً. فهذه الأدلة تدل على أن الإيمان محلّه القلب، والدليل على بطلان من قال: "إن الإيمان هو المعرفة"، وكذلك من قال: "هو المعرفة بالجنان والإقرار باللسان وعمل بالأركان"، فليس كذلك.

أما المعرفة، فليست من الإيمان، ولكنها شرط في الإيمان.

(1) النحل / 106.

(2) المجادلة / 21

(3) البقرة / 276.

(4) ساقط من (ق) و(م).

(5) أخرجه مسلم في "صحيحه" عن عبد الله بن عمر: (كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان والإسلام والقدر وعلامة الساعة)، رقم / 8 : 36 / 1.

وأما الإقرار باللسان، فهو طاعة مُفْتَرَضَةٌ⁽¹⁾، ولكنها تسمى إيماناً مجازاً، والعمل بالأركان كذلك. فهذه كلها شروط وعلامات على الإيمان، وليست بإيمان. وتسميتها إيماناً مجاز - على ما تقدم -.

واحتج المخالف بأن قال: سلّمنا أن الإيمان في اللغة هو التصديق، ولكن لا نسلم أنه في الشرع كذلك. والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة.

✽ أما الكتاب: فقوله - تعالى -: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾⁽²⁾؛ يعني: صلاتكم إلى بيت المقدس.

✽ وأما السنة: فقوله - ﷺ -: (الإيمان بضع وسبعون باباً: أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق)⁽³⁾.

[والجواب:

أما قوله - تعالى -: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾⁽⁴⁾: قلنا⁽⁵⁾: لا نسلم أن المراد به الصلاة، بل المراد به التصديق بالصلاة، وإن سمي التصديق بالصلاة صلاة إنما هو على سبيل المجاز، لدلالة الصلاة على التصديق.

(1) (م): مفروضة.

(2) البقرة/ 142.

(3) أخرجه ابن حبان في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب فرض الإيمان، باب البيان بأن قوله - ﷺ -: «فإنها مؤمنة...»، رقم: 190 / 1 / 420، وعلق عليه الأرئوط بقوله: «إسناده صحيح على شرط البخاري، وقد أورده المؤلف برقم "167" من طريق أبي قدامة عبيد الله بن سعيد، عن أبي عامر العقدي، بهذا الإسناد».

(4) البقرة/ 142.

(5) ساقط من (ق) و(م).

[ص: 254] وأما تسميته في الحديث "إمالة الأذى / عن الطريق" و⁽¹⁾ "النطق بالشهادة" إيماناً، فهو أيضاً من المجاز، لدلالتهما على الإيمان الذي هو: التصديق.

المسألة الثالثة:

في زيادة الإيمان ونقصانه

وقد اختلف العلماء فيه على خمسة أقوال:

- الأول: أن الإيمان يزيد وينقص.
- الثاني: أنه لا يزيد ولا ينقص.
- الثالث: ⁽²⁾ يزيد ولا ينقص، وهو قول مالك في أول أمره ⁽³⁾.
- الرابع: التفصيل بين إيمان الله - تعالى - الذي أوجب اتصافه بكونه مؤمناً؛ فلا يوصف بالزيادة ولا بالنقصان. وإيمان غيره من الملائكة والأنبياء يزيد ولا ينقص، وإيمان غيرهم يزيد وينقص.
- الخامس: التفصيل بين الإيمان الحقيقي؛ فلا يزيد ولا ينقص، والمجازي يزيد وينقص.

حجة القول الأول: ما روي عن أبي هريرة، وأبي الدرداء، ومالك بن أنس، وسفيان بن عيينة، أنهم كانوا يقولون: «الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص»، وفي رواية عنهم: «الإيمان يزيد وينقص» ⁽⁴⁾.

(1) زاد في (ق) و(م): وتسميته.

(2) زادوا في غير الأصل: أنه.

(3) راجع، عياض، ترتيب المدارك: 2 / 43.

(4) انظر: ابن حجر، فتح الباري: 1 / 47.

وقال أبو العباس الطلمنكي: «أجمعوا على أن الإيمان يزيد، ومما هو إجماع - أو كالإجماع - أن الإيمان ينقص؛ وهو قول من يقتدى به من أهل السنة، وإليه رجع مالك في آخر عمره: قال ابن نافع: سألت مالكا في مرضه الذي مات منه، فقال لي: يزيد وينقص، [وما من شيء يزيد إلا وينقص] ⁽¹⁾».

حجة من قال: «إنه لا يزيد، ولا ينقص»: أن الإيمان معنى من المعاني، والمعاني لا تدخلها ⁽²⁾التبعض. والدليل على ذلك: أنه لو نقص منه شيء، لوجب أن يقوم بالمحل ضد ذلك الشيء؛ لاستحالة عرؤ المحل عن الشيء وضده. وضد التصديق الذي هو الإيمان: الكفر. ويلزم ⁽³⁾منه اجتماع الإيمان والكفر في الشخص الواحد، بل في المحل الواحد في الزمن الواحد، وذلك محال. ولما استحال ذلك، استحالت فيه الزيادة والنقصان.

حجة القول الثالث: أن ظواهر الكتاب والسنة، تدل على زيادته دون نقصانه، من ذلك:

- قوله - تعالى -: ﴿لِيَزِدَّادُوا إِيْمَانًا مَّعَ إِيْمَانِهِمْ﴾ ⁽⁴⁾، [وقوله: ﴿وَإِذَا تَلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا رَأَوْهُمْ وَإِيْمَانًا﴾] ⁽⁵⁾ ⁽⁶⁾.
- وأما السنة: فقولُه - ⁽⁷⁾ (لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان العالمين، لرجح بهم). فهذه الظواهر تدل على زيادته دون نقصانه.

(1) ساقطة من (ق) و(م).

(2) زاد (م): النقص.

(3) (ر): فيلزم.

(4) الفتح / 4.

(5) الأنفال / 2.

(6) سقطت من (ر).

(7) أخرجه ابن عساكر في "تاريخ دمشق" عن ابن عمر، وقال: «وهذا مرفوع غريب وإنما يحفظ عن عمر»:

قال ابن وهب: «سألت مالكا عن زيادة الإيمان.

فقال: "ذكر الله زيادته".

فقلت له: "أفينقص؟".

قال: "دع الكلام في نقصانه، وكُفَّ عنه" ⁽¹⁾.

قال بعض علمائنا: «إنما توقف مالك [في نقصانه] ⁽²⁾، لتعارض دليل [العقل] ⁽³⁾ والسمع؛ لأن الدليل العقلي يقتضي أن كل ما يزيد ينقص. وظاهر الدلائل السمعية يقتضي الزيادة دون النقصان».

وقيل: «إنما توقف؛ لأن الإيمان صفة محمودة، والنقص صفة مذمومة. فلو قال: ينقص، لوصف المحمود بالمذموم».

حجة القول الرابع: أن الزيادة والنقص من صفات الحوادث، وإيمان الله - تعالى - صفة من صفاته القديمة، فيستحيل فيها الزيادة والنقص.

وأما أن إيمان الملائكة والأنبياء يزيد ⁽⁴⁾ ولا ينقص، فلاستحالة طُرُوء الغفلة عليهم، بخلاف غيرهم.

حجة القول الخامس: أن الإيمان الحقيقي الذي هو: "التصديق"، فقد تقدم الاستدلال على أنه لا يزيد ولا ينقص، وأما الإيمان المجازي الذي هو: القول والعمل، فهو يزيد بزيادة الطاعة، وينقص بنقصها.

(1) ابن عبد البر، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة - رحمهم الله، ص: 33.

(2) سقطت من الأصل.

(3) في الأصل: المعقول؟؟.

(4) (ق) و(ر): فيزيد. أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الإيمان، رسالة رقم 2 من رسائل من كنوز السنة،

تح: محمد ناصر الدين الألباني، ص: 67،

المسألة الرابعة:

في قول السلف: «أنا مؤمن إن شاء الله»، هل يجوز أو لا؟

وقد اختلف العلماء في ذلك:

فروي عن ابن مسعود، أنه كان يقول: «أنا مؤمن إن شاء الله»⁽¹⁾.

وتبعه على ذلك جماعة من الصحابة والتابعين⁽²⁾، وهو قول الشافعي، والأشعري.

وقال مالك، وأبو حنيفة⁽³⁾، وأحمد بن حنبل: «لا يجوز أن يقول: أنا مؤمن إن شاء

الله - تعالى»⁽⁴⁾.

(1) روي أن رجلاً قال عند عبد الله مسعود - رضي الله عنه -: "أنا مؤمن"، فقال له ابن مسعود: "أفأنت من أهل الجنة؟". قال: "أرجو". فقال ابن مسعود: "أفلا وكلت الأولى كما وكلت الأخرى". انظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(2) الثابت أن السلف كانوا يرون أن الاستثناء لا يكون في القول والتصديق بالقلب، وإنما الاستثناء في الأعمال الموجبة لحقيقة الإيمان. وهذا هو مذهب سلف أصحاب الحديث، كابن مسعود وأصحابه، والثوري، وابن عينة، وأكثر علماء الكوفة، ويحيى بن سعيد القطان فيما يرويه عن علماء أهل البصرة، وأحمد بن حنبل وغيره من أئمة السنة فكانوا يستثنون في الإيمان، وهذا متواتر عنهم. بل هذا مذهب عامة السلف كما قال أحمد بن حنبل: "سمعت يحيى بن سعيد يقول: ما أدركت أحداً إلا على الاستثناء". وقال: "إذا قال أنا مؤمن إن شاء الله، فليس هو بشاك". قيل له: "إن شاء الله ليس هو بشاك؟". فقال: "معاذ الله، أليس قد قال الله - تعالى -: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ﴾ [الفتح/ 27] وفي علمه أنهم يدخلونه... وقال النبي - صلى الله عليه وسلم -: (وإنما إن شاء الله بكم لاحقون) [البخاري، (كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة)]". انظر: الأجري، كتاب الشريعة، تح: محمد حامد الفقي، ص: 136.

(3) ومنع الاستثناء بناء على ما ذهب إليه في حقيقة الإيمان من أنه تصديق وإقرار باللسان، لأن القول بالاستثناء عنده يقتضي الشك في الإيمان؛ إذ التصديق أمر معلوم لا تردد فيه عند تحقيقه، ومن تردد في تحقيقه لم يكن مؤمناً قطعاً. وإذا لم يكن الاستثناء للشك والتردد فالأولى أن يترك، بل يقال: أنا مؤمن حقاً دفعاً للإيهام. انظر: ابن الهمام، المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة: 2/ 229.

(4) نهنا إلى قول ابن حنبل واختياره، والصواب أنه كان يمنع ذلك في الإسلام لا في الإيمان.

ومنهم من قال: «إنما يقول: أنا مؤمن أرجو»⁽¹⁾.

ومنهم من جوز أن يقول: «أنا مؤمن عند الله».

ومنهم من يقول: «آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله»⁽²⁾.

قال أبو العباس الطلمنكي: «وهذه الأقوال كلها مروية عن أهل السنة».

احتج من قال بأنه يجوز أن يقول: «أنا مؤمن إن شاء الله» بأن التعليق: إما أن يكون على الإيمان الحقيقي، أو المجازي.

فأما إن كان على⁽³⁾ الحقيقي، ففيه وجوه:

[ص: 255] - أحدها: أنه محمول على التبرك، لا على الشك، / كقوله - تعالى -: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ﴾⁽⁴⁾، وليس المراد منه الشك؛ لأنه محال على الله - تعالى -.

- والثاني: أن الشرط والجزاء لا يقعان إلا في المستقبل، وعلى هذا، يصح التعليق بالمشيئة؛ لأنهم لا يقطعون بحصول الإيمان في المستقبل.

- والثالث: أن مرادهم بالإيمان الموجب للثواب، وإيجابه للثواب مشروط بالإيمان عند الموت؛ وذلك مشكوك فيه، للجهل بالخاتمة. فصح التعليق⁽⁵⁾، لأجل هذا؛

(1) عن إبراهيم النخعي قال: «قال رجل لعقمة: "أؤمن أنت؟". فقال: "أرجو إن شاء الله"». أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الإيمان، رسالة رقم: 2 من رسائل من كنوز السنة، تح: محمد ناصر الدين الألباني، ص 68.

(2) الأجرى، كتاب الشريعة، ص: 140.

(3) سقطت "على" من (ر).

(4) الفتح/ 27.

(5) زاد (ق): بالمشيئة.

لأن الجهل بالشرط، جهل بالمشروط، والإيمان عند الموت، موجب للثواب، ومانع من الخلود في النار.

- والرابع: ما نقل عن الحسن البصري، أنه سأل رجل فقال له ⁽¹⁾: «أقول: أنا ⁽²⁾ مؤمن إن شاء الله؟»، فقال: "إن أردت بالإيمان ما يحل به ذبيحتي، وتجاوز بهم مناكحتي، فأنا مؤمن حقا. وإن أردت به ما يحكم [لي] ⁽³⁾ به من النجاة من النار، فأنا مؤمن إن شاء الله - عز وجل -".

وأما التعليق على الإيمان المجازي أيضا، فيصح بيانه من وجوه:

- أحدها: أن التعليق على الإيمان المجازي راجع إلى وقوع الطاعات على التمام والكمال، ولا يقطع المكلف بأنها وقعت كذلك، فصَحَّ التعليق على المشيئة.
- وثانيها: أنه قد يعرض في العبادات ما يفسدها من رياء وغيره؛ بحيث لا يشعر به المكلف، فجاز تعليقه على المشيئة، خوفا من بطلانها بذلك.
- وثالثها: قد يقع للمكلف في اعتقاده شبهة لا يشعر بها، مع كونها ⁽⁴⁾ مبطللة للإيمانه، فجاز تعليق الإيمان الحقيقي والمجازي على المشيئة لأجلها.

واحتج من قال بأنه لا يجوز تعليق الإيمان على المشيئة، بأن الإيمان هو التصديق، وهو محقق في الحال، مقطوع به، وما كان كذلك، لا يصح أن يعلّق على حرف الشك.

(1) (م) مقالة؟؟؟.

(2) سقطت من (ر).

(3) في الأصل: بي.

(4) في الأصل: كونه.

الفصل الثاني:

في الإسلام

ويشتمل الكلام فيه على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى:

في مدلوله لغة وشرعا

أما مدلوله لغة، فهو يطلق، ويراد به «الإخلاص»، ومنه قولهم: "سلم هذا الشيء" ⁽¹⁾ لفلان"، إذا خلص له. فالمسلم على هذا، هو المخلص لله - تعالى -.

ويطلق ويراد به "الانقياد والاستسلام"، ومنه قوله - تعالى -: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ⁽²⁾؛ أي استسلمت لأمره، فالمسلم على هذا هو المستسلم لأمر الله - تعالى -.

وأما مدلوله في الشرع، فهو «عبارة عن الانقياد لأمر الله - تعالى - [بالطاعة]» ⁽³⁾ في امثال أوامره، واجتناب نواهيه، مشروطا بالإيمان.

المسألة الثانية:

في أن الإسلام: هل هو الإيمان، أو غيره؟

وقد اختلف الناس في هذه المسألة:

فمنهم من قال: «إنهما اسمان متباينان، لفظا ومعنى».

(1) (ق): الأمر.

(2) البقرة/ 130.

(3) سقطت من الأصل.

ومنهم من قال: «إنهما مترادفان».

ومنهم من قال: «إن الإسلام أعم».

[ومنهم من عكس⁽¹⁾، وقال: «الإيمان أعم»]⁽²⁾.

احتج من قال بأنهما متباينان بالكتاب، والسنة.

⊗ أما الكتاب:

- [فقله - تعالى -: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا فُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾⁽³⁾. رد الله عليهم بقوله: "قل يا محمد، لم تؤمنوا، ولكن قولوا: أسلمنا".
فهني الإيمان، وأثبت الإسلام، وذلك دليل المغايرة⁽⁴⁾.

- وقوله - تعالى -: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِقَايَتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ﴾⁽⁵⁾، فعطف
الإسلام على الإيمان، والعطف يقتضي المغايرة.

والآيات في هذا كثيرة.

وأما السنة:

- فما خرّجه أهل الصحة، عن عمر بن الخطاب، وأبي هريرة - رضي الله عنهما -، وذكر
الحديث بطوله، وفيه مسألة جبريل - عليه السلام - - للنبى - صلى الله عليه وسلم -: ⁽⁶⁾، وفيه:

(1) سقطت من (ق).

(2) سقط من (ر).

(3) الحجرات / 14.

(4) الموضوع بين معقوفتين آخر في بقية النسخ.

(5) الزخرف / 69.

(6) سقطت من الأصل، وأثبتت من (ر) ثم من (ق) و(م). والحديث تقدم تخريجه.

فقال: "يا محمد، أخبرني عن الإسلام؟".

فقال رسول الله - ﷺ -: (الإسلام: أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا).

قال: "صدقت".

ثم قال: "أخبرني عن الإيمان؟".

فقال: (أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر).

فهذا الحديث، يدل على أن الإيمان غير الإسلام.

واحتج من قال: «إنهما مترادفان:

- بقوله - تعالى -: ﴿بَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿٢٥﴾ قَمَا وَجَدْنَا [ص: 256] فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ﴾⁽¹⁾. / ووجه الاستدلال من هذه الآية، أن الاستثناء هو عبارة عن إخراج ما لولاه لكان داخلا، وإنما يكون بهذه المثابة؛ إذا كان المستثنى من جنس المستثنى منه. وقد استثنى الله - تعالى - المسلمين من المؤمنين في قوله: ﴿قَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ﴾⁽²⁾؛ فوجب أن يكون الإسلام من جنس الإيمان.

قال عز الدين بن عبد السلام - رَحِمَهُ اللهُ -: «إِنْ حُمِلَ الْإِيمَانُ عَلَى التَّصَدِيقِ، وَالْإِسْلَامُ عَلَى الشَّهَادَتَيْنِ وَالدَّعَائِمِ الْخَمْسِ، فَلَا عَمُومَ بَيْنَهُمَا، وَلَا خُصُوصَ. وَإِنْ

(1) الذاريات/ 35-36.

(2) الذاريات/ 36.

تحمل الإسلام على الانقياد للغوي، كان أعم من الإيمان؛ إذ كل مؤمن منقاد، وليس كل منقاد مؤمناً؛ أي مصداقاً⁽¹⁾. وإن حمل الإيمان على التصديق وأعمال الجوارح، وحمل الإسلام على الشهادتين، أو الدعائم الخمس، كان الإيمان أعم من الإسلام⁽²⁾.

هذا بيان العموم والخصوص بينهما.

المسألة الثالثة:

في اشتراط الإسلام في الإيمان

قال بعض علمائنا: «الإيمان لا يصح في الشرع إلا بالإسلام، والإسلام لا يصح إلا بالإيمان، فكل واحد منهما شرط في الآخر، وكل واحد منهما مرتبط بالآخر ارتباطاً شرعياً. قال - تعالى -: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِقَائِيَتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ﴾⁽³⁾؛ [فجعل الإسلام شرطاً في الإيمان. وقال في آية أخرى]⁽⁴⁾: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾⁽⁵⁾، فجعل الإيمان شرطاً في الإسلام»، ثم قال: «ولا خلاف في هذا بين المحققين».

(1) الأصل: مصدق؟؟.

(2) العز بن عبد السلام، الفرق بين الإيمان والإسلام، تح: إياد الطباع، ص 19.

(3) الزخرف / 69.

(4) ساقط من (ق).

(5) النساء / 123.

الفصل الثالث:

في أن العاصي من أهل القبلة: هل هو كافر أم لا؟

وقد اختلف المسلمون في ذلك:

وقبل الشروع في حكاية المذاهب، وإقامة الحجج، لا بد من بيان مدلول «المعصية»، لغة وشرعا.

أما مدلولها في اللغة، فهو: الاشتداد، مأخوذة من العصا، الذي هو أحد العصي، ومنه قولهم: "أعصى الكرم"؛ إذا أخرج عيدانه، واشتد. ومنه قولهم: "[اعتصت]"⁽¹⁾ النواة؛ إذا اشتدت، والعاصي هو: الفاعل للمعصية.

وأما مدلولها في الشرع، فهي: «مخالفة الأمر».

وأما حكاية المذاهب في العاصي، هل هو كافر، أو فاسق، أو غيره؟ وفي حكمه. فقد تقدم في مسألة الثواب والعقاب.

(1) في الأصل: أعصت.

الفصل الرابع:

في الكفر الذي هو ضد الإيمان

ويشتمل الكلام فيه في مسألتين:

المسألة الأولى:

في مدلوله لغة وشرعا

أما مدلوله في اللغة، فهو مأخوذ من: "الكفر"؛ وهو "الستر، والتغطية". وهو حقيقة في الأجسام، مجاز في المعاني، وقد يكون فيهما معا.

فمن الأول: قوله - تعالى -: ﴿أَعْجَبَ الْكُفَّارُ نَبَأَهُ﴾⁽¹⁾؛ المراد بالكفار: الزراع، مُثَمِّمُوا بذلك؛ لأنهم يسترون النبات بالتراب عند حراثته.

ومن القسم الثاني: تسمية الكفارة كفارة؛ لأنها تغطي الإثم وتستره. ومنه تغطية الحق بالباطل، والنعم بالشكر.

ومن القسم الثالث: دفن البصاق في المسجد؛ فإنه تغطية للبصاق حسا، وتغطية للخطيئة معنى. وفي الحديث: (البصاق في المسجد خطيئة، وكفارتها دفنها)⁽²⁾.

وقد يطلق الكفر في اللغة على ضد الإيمان، فيقال لمن كذب بشيء: "كَفَرَ بِهِ"، كما يقال لمن صدق بشيء: "آمَنَ بِهِ".

واعلم أن هذه الألفاظ، التي هي: "الإيمان"، و"العصيان"، و"الكفر"، إنما استعملت في هذه الأبواب لبيان أصولها في اللغة، لِيَتَقَفَ على حقائقها في أصل موضوعها.

(1) الحديد/ 19.

(2) أخرجه البخاري في "صحيحه" عن أنس: (كتاب الصلاة، باب كفارة البزاق في المسجد)، رقم: 415.

وأما مدلول الكفر في الشرع، فقد اختلف المتكلمون فيه، على حسب اختلافهم في الإيمان.

فمن قال: «الإيمان بالله هو المعرفة به»؛ قال: «الكفر بالله هو الجهل به».

ومن قال: «الإيمان بالله هو [فعل]⁽¹⁾ الطاعات»، كالمعتزلة، قال: «الكفر بالله هو المعصية بتركها».

ومن قال: «الإيمان هو الإقرار باللسان لا غير»، قال: «الكفر هو ترك الإقرار».

ومن قال: «الإيمان هو المعرفة بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان»، قال: «الكفر هو الإخلال بأحد هذه الأمور الثلاثة».

[ص: 257] ومن قال: «الإيمان هو التصديق بالله - تعالى - / وبما جاءت به الرسل»، قال: «الكفر بالله هو التكذيب بالله، وبما جاءت به الرسل»⁽²⁾.

حكى سيف الدين هذه المذاهب، وضعفها، ثم قال: «والأقرب في ذلك أن يقال: الكفر عبارة عما [يمنع]⁽³⁾ المتَّصِفُ به من الآدميين من مساهمة المسلمين في جميع الأحكام المختصة بهم، وذلك كالقضاء، والإمامة، وحضور المشاهد، وقسمة الغنيمة، والصلاة على الجنائز، والدفن في مقابر المسلمين، إلى غير ذلك من العبادات. وهذا التعريف مطرد منعكس، لا غبار عليه»⁽⁴⁾.

وقال الإمام فخر الدين: «الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة⁽⁵⁾ مجيء

(1) زيدت من (ق).

(2) ساقط من (م).

(3) في غير (ق) و(ر) و(م): يمتنع.

(4) الآمدي، أبتكار الأفكار: 28 / 5.

(5) زاد (ق): من.

الرسول⁽¹⁾ به⁽²⁾. فعلى هذا، لا يكفر أحد من أهل القبلة؛ لأن كونهم منكرين لما جاء به الرسول - ﷺ - غير معلوم⁽³⁾ بالضرورة، بل نظرا.

المسألة الثانية:

في حُكْمِ الْفِرْقِ [المخالفين]⁽⁴⁾ من الملة الإسلامية

اعلم أن المسلمين كانوا عند وفاة رسول الله - ﷺ - ملة واحدة، وعلى عقيدة واحدة، غير من كان يبطن النفاق، ويظهر الوفاق. ثم نشأ الخلاف بعد ذلك فيما بينهم في أمور اجتهادية، لا توجب إيماناً ولا تكفيراً، ثم لم يزل الخلاف بعد ذلك يندرج إلى آخر أيام الصحابة، حتى ظهر معبد الجهنني، وغيلان الدمشقي، وخالفوا في القدر، ولم يزل الخلاف بعد ذلك يتشعب، والآراء تختلف، حتى تفرق أهل الإسلام وأرباب المقالات [فيه]⁽⁵⁾ إلى ثلاث وسبعين فرقة، وكان ذلك من معجزات النبي - ﷺ -؛ حيث أخبر، ووقع ما أخبر به على وفق قوله، حيث قال: (افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنين وسبعين فرقة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار، إلا واحدة).

قالوا: "يا رسول الله، من الفرقة الواحدة؟".

قال: (ما أنا عليه وأصحابي)⁽⁶⁾.

(1) في غير الأصل: الرسول.

(2) الرازي، المحصل، ص: 350.

(3) في الأصل: معلومة؟؟.

(4) سقطت من الأصل.

(5) سقط من الأصل.

(6) تقدم تحريجه (انظر فهرس الأطراف الحديثية).

والوجه في تفصيل⁽¹⁾ هذه الفرق، أن أكابر الفرق الإسلامية ثمانية:

- المعتزلة.
- والشيعة.
- والخوارج.
- والمرجئة.
- والنجارية⁽²⁾.
- والجبرية.
- والمشبّهة.
- والفرقة الناجية.

فهذه هي الفرق الضالة، المستوجبون النار بقول النبي - ﷺ -، وهم اثنان وسبعون فرقة؛

- عشرون قدرية؛ وهم المعتزلة.
- واثنان وعشرون شيعة.
- وعشرون خوارج.
- وخمسة مرجئة.
- وثلاثة نجارية.
- وفرقة جبرية.

(1) (ر): تفريق.

(2) قال عنهم الأشعري: «من المرجئة يزعمون أن الإيمان هو المعرفة بالله وبرسله وفرائضه المجتمع عليها، والخضوع له بجميع ذلك، والإقرار باللسان. فمن جهل شيئاً من ذلك، فقامت به عليه حجة، أو عرفه ولم يقربه، كفر. ولم تسم كل خصلة من ذلك إيماناً»، مقالات الإسلاميين: 1/ 117.

- وفرقة مشبهة.
- والفرقة الناجية؛ وهي الثالثة وسبعون، وهي ⁽¹⁾ ما كان عليه النبي - ﷺ - وأصحابه. وهذه الفرقة هي المسماة بـ "الأشعرية".

فإن قيل: "إذا كان حُكْمُ هؤلاء الطوائف، أنهم من أهل النار في الآخرة بإخبار الشارع بذلك، فما حكمهم في الدنيا؟".

قال سيف الدين: «قلنا: قد اختلف المسلمون في ذلك:

فنقل عن الشيخ أبي الحسن الأشعري، وكثير من أصحابه، وعن جماعة من الفقهاء كالشافعي، وأبي حنيفة، أن مخالفتي الحق من أهل القبلة مسلمون، حتى نُقِلَ عن الشافعي أنه قال: «لا أَرُدُّ شهادة أحد من أهل الأهواء إلا الخطَّابية؛ فإنهم يعتقدون حِلَّ الكذب».

ومن أصحابه من قال بتكفيرهم.

وأما الأستاذ أبو إسحاق فقال: «من كَفَّرَنِي كَفَّرْتُهُ، ولا أكفر من لا يكفرني» ⁽²⁾.

ثم قال سيف الدين: «والمختار، إنما هو التفصيل، وهو أن ما كان من البدع المضلة، والأقوال المهلكة، يرجع إلى اعتقاد موجود ⁽³⁾ غير الله، وإنكار الرسالة، أو استباحة المحرمات، وإسقاط الواجبات، وإنكار ما جاء به الرسل، وما هو في معنى ذلك؛ فلا خلاف بين المسلمين في التكفير به.

وأما ما عدا ذلك من كونه - تعالى - عالماً بعلم، أو بذاته، وهل هو موجد / لأفعال [ص: 258]

(1) زاد (ر): التي تثبت على.

(2) الأمدي، أبعاد الأفكار: 98-99 / 5.

(3) (ق) و(م): موجود قديم، (ر): موجد.

العباد، أم لا؟ فلا يمتنع أن يكون معتقد هذا مبتدعا غير كافر⁽¹⁾.

المسألة الثالثة:

في أن الكفار: هل هم معذورون أم لا؟

اعلم أن الإنسان إما أن يكون معترفا بنبوة محمد - ﷺ - أو لا يكون معترفا. فإن لم يكن معترفا بشيء من النبوات؛ وهؤلاء إما أن يكونوا مثبتين للفاعل المختار؛ وهم البراهمة، وإما ألا يثبتون؛ وهم الدهرية. فهذه فرق المنكرين⁽²⁾ لنبوة محمد - ﷺ -.

ثم المنكرون: إما أن يكون إنكارهم عنادا، أو لا ليكون عنادا. أما القسم الأول: فاتفق المسلمون على أنهم، إذا كانوا معاندين بكفرهم، بعد ظهور الحق لهم، فهم مخلدون في النار، غير معذورين. وأما الذين لم يعاندوا، بل نظروا، وبالغوا في الاجتهاد، وأدّاهم ذلك إلى الكفر، وعجزوا عن دَرْكِ الحق؛ فمذهب أهل الحق أيضا أنهم كالمعاندين، فيما يرجع إلى الخلود في النار.

وذهب الجاحظ إلى أنهم معذورون؛ لأنهم أدّوا ما يجب عليهم من الاجتهاد، فأدّاهم إلى ما يعتقدونه حقا، وهم ملازمون له، خوفا من الله - تعالى -.

وزاد عبيد الله بن الحسن العنبري⁽³⁾ على الجاحظ، وقال: «كل مجتهد في العقلية

(1) الأمدى، المصدر السابق: 100/5.

(2) في الأصل: فرق منكرين، وفي (ق) و(م): الفرق المنكرون.

(3) القاضي (105-168 هـ/723-1051 م)، من علماء الحديث البصريين، فقيه عالم، ولي قضاء البصرة ثم عزل. انظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء، ص: 91، والصفدي، الوافي بالوفيات: 130/16.

مصيب، كما في الفروع الشرعية»⁽¹⁾.

واستدلّوا على ذلك بأنه إذا [رفع]⁽²⁾ الحرج عن الأعمى والأعرج والمريض، فهذا الذي بذل جهده أولى وأحرى أن يقبل الله - تعالى - عذره. والتقارير الواردة إنما هي في المعاندين.

أجاب بعض أئمتنا عما ذكره الجاحظ والعنبري بأن قال: «إن صح النقل عنهم، فهو مسبوق بالإجماع على أنهم مخلدون في النار».

وقال سيف الدين: «والحق أن ما ذكره الجاحظ غير ممتنع عقلاً، ولو ورد به الشرع لما كان ممتنعاً، غير أن الشرع قد ورد بالذم على الكفر، والعقاب عليه في الآخرة، والقتل في الدنيا، ولم يعذر أحداً من الكفار، سواء اجتهد أو عجز»⁽³⁾.

وأما المعترفون بنبوة النبي محمد - ﷺ -، فلا يخلو إما أن يكونوا معترفين⁽⁴⁾ في بعض المسائل، أو لا.

فإن كان الأول: فالمخطئ من أهل القبلة ليس بكافر، بل يكون ذلك الخطأ يجري في مجرى فعل سائر الكبائر.

وأما المصيبون في الاعتقاد؛ فلا يخلو: إما أن يكون اعتقادهم عن دليل، أو عن تقليد.

فإن كان الأول، فهم ناجون بالاتفاق.

(1) الآمدي، المصدر السابق: 107/5.

(2) في الأصل: وقع.

(3) الآمدي، المصدر السابق: 107/5.

(4) (ر): مخطئين.

وإن كان الثاني، فالتكلمون قديما وحديثا اختلفوا فيه.

قال الإمام فخر الدين: «والصحيح عندنا أنهم من أهل النجاة، وإلا يلزمنا تكفير أكثر الصحابة والتابعين؛ إذ نعلم بالضرورة أن أكثرهم لم يكن عالما بهذه الأدلة»⁽¹⁾.

انتهى الكلام في الفصول، وبالله التوفيق.

قوله: «وأن الإيمان هو التصديق»:

يريد الإيمان الشرعي، لا اللغوي.

وقوله: «فمن صدق الله - تعالى - بعقده فهو مؤمن»:

هذا تكرار مع قوله: «وأن الإيمان هو التصديق».

وقال بعض الشارحين لهذه «العقيدة»: «إن الإيمان عنده على ضربين: تصديق لفظي، وتصديق نفسي. وهذا الثاني هو المعنى بعقد قلبه، ولا يصح أن يحمل قوله الأول على الإيمان في اللغة، وقوله الثاني على الإيمان الشرعي؛ لأن أبا عمرو لم يشتغل بتفسير اللغة، وإنما فسر الإيمان الشرعي، وإن كان الإيمان عندنا في الشرع على ما هو عليه في اللغة، إلا أن الشرع خصّصه من عموم اللغة بأشياء قد تقدم بيانها».

انتهى الكلام في العقيدة، وبالله التوفيق.

(1) الرازي، نهاية العقول: 4/305.

كتاب الإمامة

قال علماؤنا الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات بحيث يفضي⁽¹⁾ النظر فيها إلى قطع ويقين، بل هي من الفروع لكن جرت عادة المتكلمين أن يذكروها في أواخر كتبهم.

[ص: 259]

ويشتمل الكلام فيها على بابين: /

- الباب الأول: في حقيقتها، وحكمها، وشروطها، وغير ذلك مما يتعلق بها.
- والباب الثاني: في إمامة الخلفاء الأربعة - رضوان الله عليهم -

(1) (ق): يقضي.

فأما [الباب الأول:

ففي حقيقتها. وحكمها. وشروطها. وغير ذلك مما يتعلق بها]

فالكلام فيه في خمسة فصول:

الفصل الأول:

في مدلول الإمامة لغة وشرعا

أما مدلولها لغة: ف«الإمامة» هي: «التقدم».

وقيل: هي: «المتابعة في التقدم».

و«الإمام» هو: «المتبوع».

وقيل: «هو الشفيع».

ولما أن كانت الإمامة هي المتابعة في اللغة، فقد تكون في الخير، وقد تكون في الشر.

قال - تعالى -: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمْئِهِمْ⁽¹⁾﴾.

وأما الإمامة في الشرع، فهي: «عبارة عن رئاسة في الدين والدنيا عامة، لشخص من الأشخاص».

وقيل: «هي عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول - ﷺ - في إقامة القوانين الشرعية، وحفظ حوزة الملة، على وجه يجب اتباعه على كافة الأمة».

وأما «الإمام» في الشرع، فهو: «الذي يهدي لغيره، ويقتدى به في دينه ودنياه».

(1) الإمراء / 71.

الفصل الثاني: في حكم الإمامة

وقد اختلف الناس فيه اختلافا كثيرا، وضابط الخلاف أن يقال: نصب الإمام: إما أن يكون واجبا، أو غير واجب.

♦ والقائلون بالوجوب، اختلفوا في أمرين:

❖ الاختلاف الأول:

في طريق معرفة الوجوب:

وقد اختلف فيه على ثلاثة أقوال:

- أحدها: أن الوجوب ثابت بالسمع دون العقل، وهو مذهب الأشعرية.

- وثانيها: أن الوجوب ثابت [بالعقل دون السمع]⁽¹⁾، وهو مذهب الإمامية والإسماعيلية.

- وثالثها: أن الوجوب ثابت بالسمع والعقل معا⁽²⁾، وهو مذهب الجاحظ، والكعبي، وأبي الحسين البصري.

❖ الاختلاف الثاني:

أن إقامة الإمام، هل هي واجبة على الله - تعالى -، أو على الخلق؟

مذهب الأشعرية وأكثر المعتزلة أنه واجب على الخلق، ومذهب الإمامية والإسماعيلية أنه واجب على الله - تعالى -.

(1) (ق) و(م): بالدليل السمعي.

(2) سقطت من (ق).

- ♦ وأما القائلون بنفي الوجوب، فهم ثلاث فرق:
- الفرقة الأولى: قالوا: «نصب الإمام عند ظهور الفتن والخوف، وأما عند ظهور الأمن والعدل فلا». وهو مذهب أبي بكر الأصم⁽¹⁾، ومن تابعه.
- الفرقة الثانية: عكسوا الحال، وقالوا: «نصب الإمام عند ظهور الفتن غير واجب؛ لأنه ربما كان نصبه زيادة للفتنة، وتمرد بعضهم عن طاعته. [وأما عند ظهور الأمن والعدل، فواجب نصبه]»⁽²⁾. وهو مذهب الفرضي⁽³⁾ وأتباعه.
- الفرقة الثالثة: قول أكثر الخوارج؛ «إنه لا يجب نصب الإمام في وقت من الأوقات، فإن فعلوه جاز، وإن تركوه جاز».

[هذا تفصيل مذاهب الناس في هذه المسألة]⁽⁴⁾ -⁽⁵⁾.

استدل⁽⁶⁾ الأشعرية على أن وجوب الإمامة بالسمع، بما ثبت بالتواتر من جميع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة رسول الله - ﷺ، على امتناع خلو الوقت عن خليفة وإمام، حتى قال أبو بكر الصديق - ﷺ - في خطبته المشهورة⁽⁷⁾ بعد وفاة النبي

(1) أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم (201-279هـ / 816-892م، البصرة): الفقيه، والمفسر، والمتكلم من الطبقة السادسة من الاعتزال.

(2) ساقط من (ق) و(م).

(3) أبو الفرج بن الحداد البغدادي الحنبلي الناسخ الفرضي، المتكلم. أخذ عن ابن عقيل، وابن الزاغوني، وسمع من ابن ملة، واشتغل مدة، وأم بمسجد كان يسكنه، وناظر، وأفتى، وله ميل إلى الفلاسفة. مات في ربيع الآخر سنة ثلاث وسبعين وخمسمائة (573هـ / 1178م) وهو في عشر الثمانين. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 5199: 301/15.

(4) ساقط من (ر).

(5) راجع: الرازي، المحصل، ص: 351-352، وكتاب الأربعين، ص: 414 وما يليها، ونهاية العقول: 321/4، والآمدي، أبكار الأفكار: 5/119 وما يليها من الصفحات.

(6) (ر): احتج.

(7) (ق) و(م): المذكورة.

- ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ -: «[ألا إن من كان يعبد محمداً، فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد إله محمد، فإنه حي لا يموت]»، وتلا قوله - تعالى -: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾⁽¹⁾، «ألا وإن محمداً قد مضى بسبيله»⁽²⁾، ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به، فانظروا وهاتوا رأيكم - رحمكم الله -⁽³⁾. فأتاه الناس من كل جانب: "صدقت يا أبا بكر"، وبادروا، وأذعن⁽⁴⁾ الكل⁽⁵⁾ إلى قوله، ولم يخالف في ذلك أحد من المسلمين، وأرباب الدين.

ثم جرى التابعون في ذلك على طريقتهم، ولم يزل الناس على ذلك في كل زمن إلى زماننا هذا، من إقامة الأئمة، إما بإجماع من الأمة، أو بعهد وصية، أو بهما جميعاً، فدلالة الإجماع على هذا الوجه دليل قاطع.

وأما / من قال: «إنها واجبة بالعقل»، أو من قال: «إن نصبها واجب على الله [ص: 260] - تعالى -»، فهاتان القاعدتان باطلتان⁽⁶⁾ عند أهل السنة، وقد تقدمت الإشارة إلى بطلانهما.

(1) آل عمران / 144 .

(2) ما بين المعقوفين سقط من (ق).

(3) تقدم تخريج الخطبة، (انظر الفهارس).

(4) في الأصل وغيره: وأذعنوا؟؟.

(5) سقطت من (ر).

(6) في الأصل: باطلان؟؟.

الفصل الثالث:

في شروط الإمامة

اعلم أنه إذا ثبت أنها واجبة بالسمع، فهي من فروض الكفاية، إذا قام بها البعض سقط عن الباقيين، وإن لم يقم بها أحد خرج بتركها فريقان:

- أحدهما: أهل الحل والعقد.
- والثاني: كل من يصلح للإمامة فقط.
- ولكل واحد من الفريقين شروط.
- ⊗ أما شروط أهل الحل والعقد، فثلاثة:
- أحدها⁽¹⁾: العدالة الجامعة لشروطها.
- والثاني: العلم الذي يُتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة، على الشروط المعتبرة في الإمام عند أهل السنة.
- والثالث: الرأي المؤدّي إلى اختيار من هو للإمامة⁽²⁾ أصلح.
- ⊗ وأما شروط الإمام المعتبرة في الإمامة الكبرى، فقال الغزالي: «هي عشرة؛ ستة منها خلقية لا تكتسب، وأربعة منها مُكتسبة.

فأما الستة الخلقية فهي:

- البلوغ.
- والعقل.

(1) سقطت من (ر).

(2) (ر): للأمة.

- والحرية.
- والذكورية.
- والقرشية.
- وسلامة حاسة السمع والبصر.

وأما المكتسبة، فهي:

- النجدة.
- والكفاية.
- والعلم.
- والورع⁽¹⁾.

وقال سيف الدين: «شروطه⁽²⁾ تنقسم إلى: متفق عليها، ومختلف فيها.

فالمتفق عليها ثمانية، وهي:

- أن يكون مسلماً، عدلاً، ثقة، ورعاً.
- والثاني: الذكورية.
- والثالث: الحرية.
- والرابع: أن يكون مجتهداً.
- والخامس: أن يكون مطاع الأمر، نافذ الحكم.
- والسادس: أن يكون بصيراً بأمور الحرب، وترتيب الجيوش.
- والسابع: أن يكون له من قوة البأس، وعظم الرأس، ما لا يهوله من إقامة الحدود، وضرب الرقاب، وغير ذلك.

(1) راجع حديث الغزالي عن هذه الشروط في: الاقتصاد في الاعتقاد، ص: 128.

(2) (ق) و(م): شروط الإمام.

وأما الشروط المختلف فيها، فستة:

- القرشية.
- والهاشمية.
- وكونه عالماً بجميع مسائل الدين.
- وكونه أفضل من الرعية.
- والعصبة⁽¹⁾.
- والسادس⁽²⁾: اشترطه الغلاة من الشيعة، أن يكون الإمام صاحب معجزات وعالماً بالغيب، واللغات، والحرب، والصناعات، وطبائع الأشياء، وعجائب ما في السماوات والأرض⁽³⁾.
- واعلم أنه إذا ثبتت الإمامة للإمام على هذه الشروط المذكورة، يلزمه من أمور الرعية عشرة أشياء:
- أحدها: حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمعت⁽⁴⁾ عليه الأمة؛ فإن ظهر مبتدع، أقمعه، ليكون الدين محروساً.
- والثاني: تنفيذ الأحكام، وقطع الخصام حتى لا يقوى ظالم، ولا يضعف مظلوم.
- والثالث: حماية البيت، والذب عن الحريم، ليتصرف الناس في معاشهم ويسيروا في الأسفار آمين.

(1) أي كونه أفضل عصبته التي تقوي شوكته.

(2) في (ق) و(م): والثامن؟؟؟.

(3) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 5/ 191-234. وراجع من كتب الشيعة كتاب: أبنا جعفر الكليني أصول من الكافي، حيث ذكر الشروط الواجبة للإمام عندهم بدءاً من 'كتاب الحجة': 1/ 5 والصفحات التي بعدها.

(4) في الأصل: أجمع.

- والرابع: إقامة الحدود؛ لئُصان محارم الله عن الانتهاك.
- والخامس: تحصين الثغور بالقوة؛ حتى لا يظفر العدو ببيضة الإسلام.
- والسادس: جهادٌ من عائد الإسلام بعد الدعوة، حتى يُسَلِّم، أو يدخل تحت الذمة.
- والسابع: جباية الفبيء والصدقات، على ما أوجبه الشرع نصًّا من غير سرف، لا عنف⁽¹⁾.
- والثامن: تقدير العطاء، وما يستحق في بيت المال، من غير سرف، ولا تقصير، يدفعه في وقته، لا تقديم فيه ولا تأخير.
- والتاسع: استنابة الأمناء، وتقليد النصحاء، فيما يفوضه إليهم من الأعمال، يكلفهم إليه من الأموال، لتكون الأعمال بالكفاة مضبوطة، والأموال بالأمناء محفوظة.
- والعاشر: أن⁽²⁾ يباشر بنفسه مشاركة الأمور، ويتصفَّح الأحوال، ليتم بذلك سياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يعوّل على التفويض؛ فقد يخون الأمين، ويغش الناصح.

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) زاد في الأصل: من، ولا معنى لها!!!

الفصل الرابع:

في بيان الوجوه التي تنعقد بها الإمامة

قال علماؤنا⁽¹⁾: «اتفق المسلمون على أن ذلك لا يخرج عن التنصيب، والدعوة إلى الله - تعالى - [ممن هو أهل للإمامة]⁽²⁾، والاختيار والعهد من الإمام الذي قبله، مع [ص: 261] اتفاقهم على أنه لو وجد التنصيب من الرسول - ﷺ - / [على شخص، لثبت كون المنصوص عليه إماما. ثم اختلفوا بعد ذلك:

- فذهبت الإمامية إلى أنه لا طريق غير التنصيب من الرسول]⁽³⁾، أو من الإمام.

- وذهبت الأشاعرة والمعتزلة إلى أن الاختيار أيضا طريق إلى إثبات كون الإمام إماما.

- وذهبت الجارودية⁽⁴⁾ من الزيدية إلى أن الإمامة في ولد الحسن والحسين شورى، فمن خرج منهم داعيا إلى الله، وكان عالما فاضلا، فهو إمام. واتفق الأشعرية، والإمامية، والمعتزلة]⁽⁵⁾، على إبطال هذا الطريق».

(1) هذا قول الآمدي، الأبيكار: ابتداء من: 132 / 5.

(2) ساقط من النسخ المخطوطة، وأضيف من "الأبكار".

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) الجارودية فرقة من الزيدية نسبوا إلى رئيس منهم من أهل خراسان يقال له أبو الجارود، زياد بن منذر.

قال الأشعري: «يزعمون أن النبي - ﷺ - نص على علي بن أبي طالب بالوصف لا بالتسمية، فكان هو

الإمام من بعده، وأن الناس ضلوا وكفروا بتركهم الاقتداء به بعد الرسول - ﷺ -، ثم الحسن من بعده

علي هو الإمام، ثم الحسين هو الإمام من بعد الحسين...»، مقالات الإسلاميين: 1 / 70.

(5) سقطت من الأصل.

واستدلّ أهل السنة بأنه «قد ثبت أن نصب الإمام بعد النبي - ﷺ - واجب شرعا، وقد أجمعت الأمة على أن إثبات الإمامة لا تخرج عن النص، والدعوة⁽¹⁾، والاختيار، العهد من الإمام الذي قبله.

والقول بالنص والدعوة باطل، فيتعين القول بالاختيار والعهد من الإمام الذي قبله.

أما أن القول بـ«التنصيب» باطل؛ فهو أنه - ﷺ - لو نص على شخص بعينه، لحلم ذلك، إما بالتواتر، أو بالآحاد. والتواتر لم يثبت، والآحاد لا يفيد العلم؛ فثبت هذا بطلان النص.

وأما أن القول بـ«الدعوة⁽²⁾» باطل، فذلك أنه لو وجد من ولد الحسن أو الحسين ثمان عالمان فاضلان يدعوان إلى الله ورسوله في زمن واحد، في بلد واحد، إما أن تكون الإمامة⁽³⁾ فيهما، أو في أحدهما، أولا في واحد منهما:

الأول: محال شرعا، للإجماع.

والثاني: أيضا محال، لعدم الأولوية. فلم يبق إلا الثالث، وهو المطلوب⁽⁴⁾.

وقد اختلف الناس في أقل ما تنعقد به الإمامة على ثمانية أقوال:

- أحدها: لأبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر، وإمام الحرمين، أن الإمامة تنعقد لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الحل والعقد، إذا كان عالما بالكتاب

(1) في الأصل: الدعوى.

(2) في الأصل: الدعوى.

(3) في الأصل: الأمة؟؟؟.

(4) انظر: الأمدي، أبقار الأفكار: 132/5 - 133.

والسنة، موصوفا بالعدالة والورع والتجربة، وإذا عقدتها مَنْ هذا وصفه، وجب على الناس طاعته، وإلا فلا تنعقد إلا برجلين من خيار المسلمين، وهو مذهب أكثر المعتزلة.

- [والثاني:]⁽¹⁾.....

- والثالث: لقوم من علماء الكوفة؛ أنها تنعقد بثلاثة، يتولاها أحدهم برضا الاثنين، ليكون حاكما وشاهدين.

- والرابع: أنها لا تنعقد إلا بأربعة نفر، بعد العاقد والمعقود له، قياسا على فعل عمر في الشورى، وهو مذهب كثير من الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة.

- والخامس: أنها تنعقد بخمسة، وهو مذهب أبي الهذيل.

- والسادس: لأبي العباس القلانسي، أنها تنعقد بعلماء الأمة، وليس لذلك عدد محصور.

- والسابع: لأبي إسحاق الإسفراييني، أنها تنعقد بالإجماع، إلا أنه إذا عقدتها واحد ولم ينكر عليه في ذلك، انعقدت الإمامة له.

- والثامن: للأصم، ومن تابعه من القدرية: لا تنعقد إلا بإجماع الأمة على المعقود عليه⁽²⁾.

وأصح هذه المذاهب: مذهب أبي الحسن الأشعري.

والدليل على ذلك: إجماع أهل الاختيار على صحة إمامة عمر بعد أبي بكر له وحده، ولم يُعْتَبَر فيه رضا غيره.

(1) سقط القول الثاني من كل النسخ المخطوطة بين أيدينا.

(2) انظر: الأشعري، المقالات: 2 / 342، وراجع: الباقلاني، التمهيد، ص: 467، والجويني، الإرشاد، ص:

الفصل الخامس:

فيما يجب به خلع الإمام

قال علماؤنا: «والذي يجب به خلع الإمام شيئان⁽¹⁾:

- [أحدهما: يرجع إلى دينه.

- والثاني: يرجع إلى نقص في بدنه.

فأما ما يرجع إلى دينه، فشيئان:

- أحدهما: متفق عليه.

- والثاني: مختلف فيه.

والمتفق عليه شيئان⁽²⁾:

- أحدهما: الكفر بعد الإيذان.

- والثاني: ترك إقامة الصلاة والدعاء إلى ذلك.

وأما المختلف فيه، ففسوقه. وهو على ضربين:

- أحدهما: يرجع إلى فعل الجوارح؛ من ارتكاب المحظورات؛ كشرب الخمر،

وغصب الأموال، وتضييع الحقوق، والحدود.

- والثاني: ما يتعلق من الفسوق بالاعتقاد، [والتأويل لشبهة]⁽³⁾.

فذهب كثير من الناس إلى أَنَّ فِسْقَهُ يُوجِبُ خَلْعَهُ⁽⁴⁾.

(1) في الأصل: شيئين.

(2) ما بين المعقوفين سقط من (ر).

(3) في الأصل: بالتأويل لسمعة؟؟؟.

(4) زاد (م): من الإمامة وتخويفه.

[ص: 262] وقال الجمهور من أهل / [السنة]⁽¹⁾ وأصحاب⁽²⁾ الحديث: «لا يخلع بهذه الأمور، ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتخويفه، وترك طاعته فيما إليه يدعو من المعاصي».

واحتجوا على ذلك:

- بقوله - ﷺ -: (صلوا وراء كل بر وفاجر)⁽³⁾.

- وقوله - ﷺ -: (اسمعوا وأطيعوا ما لم يؤمر بإثم، فإذا أمر به، فلا سمع ولا طاعة)⁽⁴⁾.

- وقوله - ﷺ -: (أطعمهم وإن أكلوا مالك، وضربوا ظهرك، ما أقاموا الصلاة، وآتوا الزكاة)⁽⁵⁾.

(1) في غير (ق) و(ر) و(م): من أهل الثبات.

(2) (ق): وأهل.

(3) ضعيف. روى الدراقطني في موضعه حديثين الأول عن: «علي قال: قال رسول الله - ﷺ -: (من أصل الدين الصلاة خلف كل بر وفاجر، والجهاد مع كل أمير ولك أجرك، والصلاة على كل من مات من أهل القبلة): (كتاب العيدين، باب صفة ما تجوز الصلاة معه والصلاة عليه)، رقم: 1767، رقم: 404 / 2، ثم قال: «وليس فيها شيء يثبت»، وأتبعه في نفس الكتاب والباب بحديث أبي هريرة: (أن رسول الله - ﷺ -: قال: (صلوا خلف كل بر وفاجر، وصلوا على كل بر وفاجر، وجاهدوا مع كل بر وفاجر). وقال: «مكحول لم يسمع من أبي هريرة ومن دونه ثقات»، رقم: 1768. وحديث أبي هريرة رواه أبو داود في "سننه": (كتاب الصلاة، باب إمامة البر والفاجر)، رقم: 594، وضعفه الألباني بنفسه ما ذكره الدارقطني، وذكر له شواهد كلها ضعيفة. انظر: ضعيف سنن أبي داود، رقم: 94: 208 / 1 - 210، وانظر أيضا: إرواء الغليل له كذلك، رقم: 527: 304 / 2 - 310.

(4) لم أعثر عليه بهذا اللفظ، وفي البخاري قريب منه: «عن ابن عمر - رضي الله عنهما -: عن النبي - ﷺ -: قال: «السمع والطاعة حق ما لم يؤمر بالمعصية، فإذا أمر بالمعصية، فلا سمع ولا طاعة»: (كتاب الجهاد والسير، باب السمع والطاعة للإمام)، رقم: 2955: 49 / 4.

(5) أخرج جزءه ابن أبي عاصم في "السنة" عن عباد بن الصامت: (باب في ذكر السمع والطاعة)، رقم: 1026: 2 / 492، وأخرجه ابن حبان في "صحيحه": (باب طاعة الأئمة) من حديث عباد بن الصامت، رقم: 4562: 10 / 425، وصححه الألباني في تعليقاته على كتاب "السنة".

واختلف الناس في ولاية السلطان المتغلب؛ إذا استتبع الناس بشوكته:

ف قيل: «ولايته منعقدة، [وأحكامه نافذة]⁽¹⁾، وطاعته واجبة».

[وقيل: «ولايته غير منعقدة، وطاعته واجبة»]⁽²⁾. وإنما وجبت؛ لأن مخالفته تؤدي

إلى الهرج والفتنة.

واختلف في أحكامه: هل هي نافذة، أم لا؟ على قولين.

واختار أئمتنا أنها نافذة.

وأما ما يرجع إلى نقص في البدن، فلا بد أن يكون سالم الحواس؛ فإن فَقَدَ السَّمْعَ والبصرَ، فلا يتمكن من تدبير نفسه، فكيف من تدبير العالم.

وقال صاحب «التذكرة»: «أما الخرس والصمم فلا خلاف أنهما يمنعان من ابتداء العقد، واختلف هل يمنعان من استدامته.

فقال قوم: «يخرج الإمام بهما أو بأحدهما عن الإمامة، قياساً على ابتداء العقد».

وقال قوم: «لا يخرج بهما، لقيام الإشارة مقامها».

وقال قوم: «إن كان يحسن الكتابة لم يخرج؛ لأن الكتابة مفهومة، والإشارة موهومة».

[انتهى الكلام في الفصول، وبالله التوفيق]⁽³⁾.

قوله: «ومن الجائزات عقد الإمامة».

(1) سقطت من (ر).

(2) ساقط من (ر).

(3) سقط هذا من (ق) و(م).

ولها شرائط، منها:

- أن يكون الإمام قرشياً.
- وأن يكون مجتهداً.
- مفتياً.
- وأن يكون ذا كفاية ومجدة عند نزول الدواهي والملمات.

وليس من شرطها:

- أن يكون معصوماً؛ إذ لا معصوم إلا الأنبياء - عليهم السلام -.
- وليس من شرطها أن يكون منصوباً عليه، بل تثبت نصاً، واجتهاداً.
- فهذا ما أجمعت عليه الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين -.

قال الشارح - عفا الله عنه وغفر له -: اعلم - أكرمك الله - أن الإمامة أمرها عظيم الموقع، ومراقها عسير المطلع، وكيف لا يكون ذلك كذلك، وقد جعله الله - تعالى - خليفة في أرضه، وصيرّ كثيراً من خلقه تحت حكمه، ووكل أمورهم إلى نظره من الكشف عن أسرارهم، والمواساة لفقرائهم، والتطلع على ما يتفق⁽¹⁾ لهم مع عمالهم، والمدافعة عنهم لأعدائهم، وتوفير⁽²⁾ أموالهم، وترفيه علمائهم، والتلطف في كل الأحوال بهم، وترك الحجاب فيما بينه وبينهم، إلى غير ذلك مما يكثّر تفصيله.

قوله: «ومن الجائزات عقد الإمامة»:

يريد: من الجائزات العقلية؛ أي مما يجوز على الله - تعالى - عقد الإمامة، إشارة منه إلى من يقول: "إن ذلك على الله - تعالى - واجب عقلاً"، ولا يريد أنها من الجائزات الشرعية؛ لأنه تقدم أنها واجبة بالشرع على مذهب أهل السنة.

(1) (ر): يتعلق.

(2) (ق) و(م): توفير.

قوله: «ولها شرائط»:

قد تقدم حقيقة الشرط لغة واصطلاحاً.

قوله: «منها أن يكون قرشياً»:

[هذا من الشروط المختلف فيها:

- فذهب أهل السنة إلى أنه لا بد أن يكون قرشياً⁽¹⁾.

- وذهب الخوارج وبعض المعتزلة إلى أنه لا يشترط أن يكون قرشياً⁽²⁾.

احتج أهل السنة على شرطيته بـ:

- [قوله - ﷺ -: (الأئمة من قريش)⁽³⁾.

- وقوله - ﷺ -: (الناس تبع لقريش)⁽⁴⁾].⁽⁵⁾

- وقوله - ﷺ -: (لا يزال⁽⁶⁾ الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان)⁽⁷⁾.

- وقوله - ﷺ -: (قدموا قرشاً ولا تتقدموها)⁽⁸⁾.

(1) إلى هنا يمتد سقط في (ق) و(م).

(2) وإلى هنا يصل سقط النسخة (ر).

(3) قال الألباني: «حديث: (الأئمة من قريش): صحيح، ورد من حديث جماعة من الصحابة منهم: أنس ابن مالك، وعلى بن أبي طالب، وأبو برزة الأسلمي»، فذكر أنه بلغ درجة التواتر. انظر: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، رقم: 298 / 2: 520.

(4) أخرجه مسلم "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش ...)، رقم: 1818: 1451 / 3.

(5) سقطت من (ر).

(6) سقطت من (ق).

(7) أخرجه مسلم في "صحيحه" عبد الله: (كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش ...)، رقم: 1820: 1452 / 3.

(8) روى الشافعي قال: «حدثني: ابن أبي فديك، عن ابن أبي ذئب، عن ابن شهاب أنه بلغه: أن رسول الله =

فهذه الأحاديث، تدل على أن الخلافة لقريش.

قوله: «وأن يكون مجتهداً مفتياً»:

أي: يفتي عن اجتهاد، ولا يفتي بغير علم.

وإنما ذكر الوصفين؛ لأن الإمام يحتاج الناس إليه في الفتاوي أكثر من غيرها.

[ص: 263] والدليل على اشتراط هذا الشرط وجوه: /

- أحدها: أن الأمة أجمعت على أن للإمام أن يباشر الأحكام بنفسه، ولا يستخلف قاضياً مع الغناء عنه.

- والثاني: أن الأمة أجمعت على أنه لا يصلح للحكم، إلا من كان من أهل العلم والاجتهاد.

- والثالث: أن الإمام هو الذي يولي القضاة ويعزلهم، وإليه النظر في أحوالهم من الجرحة والعدالة، ولا يمكن ذلك، إلا مع العلم والاجتهاد.

ولا يشترط فيه أن يكون عالماً بجميع المعلومات، خلافاً للإمامية.

قوله: «وأن يكون ذا كفاية وجدة»:

قال بعض الأشياخ: «الكفاية»، و«النجدة»، والشجاعة، والجزالة، بمعنى واحد، وهو ما يكون به قوام الملك ودوامه.

وقال الغزالي: «المراد بـ"الكفاية": "التهديّ لخفي المصالح في معضلات الأمور، والاطلاع على المقصود، عند تعارض الشرور". والمراد بـ"النجدة": "ظهور الشوكة،

= - عَلَيْهِ السَّلَامُ - قال: (قدموا قريشاً ولا تتقدموها، وتعلموا منها ولا تعلموها أو ولا تعاملوها) شك ابن أبي فديك، مسند الشافعي، ترتيب: قال محمد عابد السندي، رقم: 691 / 2 / 194. وقد علق الأستاذ جلال راغون على هذه الرواية بالقول: «وهذا في حكم المرسل؛ لأن ابن شهاب الزهري من التابعين، وقد يكون سقط من إسناده أكثر من راو».

ووفور العدة، وعقد الألوية، وحماية بيضة الملة، والاستظهار بالجنود، وسد الثغور؛ فإذا لم يكن كذلك، اختل حاله وحال الأمة، وفي ذلك إبطال ما أقيم الإمام لأجله⁽¹⁾.

قوله: «عند نزول الدواهي والملمات»:

الجوهري: «الدواهي»؛ جمع: داهية، و«الداهية»: «الأمر العظيم»⁽²⁾، وهي ما يصيب الناس من الفتن، ونزول العدو بهم، وغير ذلك. و«الملمات»: جمع ملمة، وهي: «النازلة من نوازل الدنيا»، وهي قريبة من الداهية.

قوله: «وليس من شرطها أن يكون معصوما؛ إذ لا معصوم إلا الأنبياء - عليهم السلام».

[هذا مذهب أهل السنة.

وذهبت الإسماعيلية إلى اشتراط العصمة.

والدليل على بطلان مذهبهم: إجماع أهل الحق على أن العصمة إنما تشترط في الأنبياء - عليهم السلام -⁽³⁾، لأجل ما يبلغونه من الشرائع، وذلك يقتضي شرفهم، وشرفهم، وعلو منزلتهم⁽⁴⁾ على غيرهم.

قوله: «وليس من شرطها أن تثبت نصا، بل تثبت نصا واجتهادا»:

اعلم أن الطريق التي تثبت بها الإمامة: الاختيار. والنص فيها جائز، وليس بواجب، خلافا للإمامية، وقد تقدم بطلانه.

(1) انظر: الغزالي، فضائح الباطنية، تح: عبد الرحمن بدوي، ص: 182 - 185.

(2) الجوهري، الصحاح: 6/ 2344.

(3) ما بين المعقوفين سقط من (ق).

(4) (ق): مرتبتهم.

قوله: «فهذا ما أجمعت عليه الصحابة - رضوان الله عليهم أجمعين -». اعلم أن الإشارة عائدة إلى كل ما تقدم، من جواز الإمامة، ومن الشروط المذكورة.

ويحتمل أن تعود على قوله: «بل تثبت نصا واجتهادا» والأول أظهر، والله أعلم.

الباب الثاني:

في إمامة الخلفاء الأربعة

قوله: «وأفضل الصحابة: أبو بكر، ثم عمر، ثم تعارضت الظنون في عثمان علي - عليه السلام - أجمعين».

قال الشارح: اعلم أن الكلام في هذا الباب يشتمل على أربعة فصول:

الفصل الأول:

في إمامة أبي بكر - عليه السلام -

والكلام فيها في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى:

في نسبه، ومولده، وصفته - عليه السلام - ونقش خاتمه، وخلافته،

ووفاته، وعمره

✽ فأما نسبه:

فهو عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم⁽¹⁾ بن مرة، هاهنا يلتقي مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في النسب.

كان اسمه في الجاهلية: عبد الكعبة، وكنيته أبو بكر الصديق، وكنية أبيه: أبو قحافة.

✽ وأما مولده:

ففي مكة بعد الفيل بعامين وأربعة أشهر.

(1) (ق) و(م): تيم.

وقيل: «بثلاثة».

⊗ وأما صفته:

فقال عائشة - رضي الله عنها -: «كان أبيض اللون».

وقيل: «كان أسمر اللون، طويل القد، نحيف البدن، مقرون الوجه، غائر العينين، مشرف الجبهة، ناتئ الوجنتين، خفيف العارضين، طويل مُقَدَّم اللحية، يخضب بالحناء، والكتم».

⊗ وأما نقش خاتمه:

[ص: 264] فكان / : «نِعَمَ القَادِرُ اللهُ».

وقيل: «عبد ذليل لرب جليل».

⊗ وأما خلافته:

فستان وثلاثة أشهر.

وقيل: «وأربعة أشهر، إلا عشر ليال».

[وبويع في اليوم الذي قُبِض فيه رسول الله - صلى الله عليه وسلم] -⁽¹⁾.

⊗ وأما عمره:

فكان ثلاث وستون سنة، كسن النبي - صلى الله عليه وسلم -.

وأما وفاته:

فكانت لثمان ليال خلون.

(1) السطر ساقط من (ق) و(م).

وقيل: «بقين من جهادى الآخرة، يوم الاثنين، سنة ثلاث عشرة من الهجرة».

المسألة الثانية:

في ثبوت إمامته

والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة، والإجماع.

⊕ أما الكتاب؛ فأيات:

- الآية الأولى: قوله - تعالى -: ﴿فَلِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَى قَوْمٍ أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾⁽¹⁾. وقد أجمع المفسرون في هذه الآية على قولين:

- فمنهم من قال: «هم الروم وفارس».

- ومنهم من قال: «بنو حنيفة»⁽²⁾.

فإن كانوا بني⁽³⁾ حنيفة، فقد قاتلهم أبو بكر، ودعاهم إلى القتال. فوجب أن يكون دعاؤه حقا بحكم الله بذلك، ووعد الثواب عليه، ولا [يوعد]⁽⁴⁾ بالثواب إلا على الحق.

وإن كان المراد: «الروم وفارس»؛ فإن عمر دعاهم إلى قتالهم⁽⁵⁾، فوجب أن يكون عمر محقا في دعائه. وإن كان محقا في إمامته، فأبو بكر أولى؛ لأنه خليفته.

(1) الفتح/ 16.

(2) راجع مثلاً: ابن عطية، المحرر الوجيز: 5/ 135، وأبا حيان، البحر المحيط: 9/ 487، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 7/ 338-339.

(3) في الأصل و(ق): بنو.

(4) في الأصل: يعتمد؟؟.

(5) (ر): ذلك.

- الآية الثانية: قوله - تعالى -: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾⁽¹⁾.
 ووجه الاستدلال من هذه الآية أن قوله: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ﴾، صيغة جمع، وأقله ثلاثة. فقد وعد الله الثلاثة من أصحاب محمد أن يستخلفهم في الأرض، وكل ما وعد الله به، فقد فعله، ولم توجد الخلافة إلا في أربعة. فوجب القطع بأن الخلافة في هؤلاء الأربعة. وقد ثبت بالإجماع أن أبا بكر مقدم عليهم في الخلافة.

❦ وأما السنة؛ فأحاديث كثيرة، منها:

- قوله - ﷺ -: (إتوني بكتاب ودواة أكتب فيها لأبي بكر كتابا)⁽²⁾ لا يختلف عليه بعدي اثنان)⁽³⁾.

- قوله - ﷺ -: (إن تولوها أبا بكر، تجدوه ضعيفا في بدنه، قويا في أمر الله)⁽⁴⁾.

(1) النور/ 53.

(2) سقط من (ق).

(3) أخرج البخاري «عن ابن عباس - رضي الله عنهما -: أنه قال: يوم الخميس وما يوم الخميس؟ ثم بكى حتى خضب دمه الحصباء، فقال: اشتد برسول الله - ﷺ - وجعه يوم الخميس، فقال: (أتوني بكتاب أكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده أبدا)، فتنازعوا، ولا ينبغي عند نبي تنازع، فقالوا: هجر رسول الله - ﷺ -، قال: (دعوني، فالذي أنا فيه خير مما تدعوني إليه)، وأوصى عند موته بثلاث: (أخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم)، ونسيت الثالثة، وقال يعقوب بن محمد، سألت المغيرة بن عبد الرحمن، عن جزيرة العرب: فقال مكة، والمدينة، واليمامة، واليمن، وقال يعقوب والعرج أول تهامة: (كتاب الجهاد والسير، باب هل يستشفع إلى أهل الذمة ومعاملتهم؟)، رقم: 3053.

69/4.

(4) حديث مرسل أخرجه البلاذري عن ابن المسيب قال: «حدثني المدائني، عن عمر بن نيهان، عن قتادة، عن ابن المسيب قال: قال رسول الله - ﷺ -: (إن تولوا أبا بكر تجدوه ضعيفا في بدنه، قويا في أمر الله، وإن تولوا عمر تجدوه قويا في نفسه قويا في أمر الله، وإن تولوها عليا، ولن تفعلوه، تجدوه هاديا مهديا يهديكم إلى الطريق المستقيم)، جمل من أنساب الأشراف، تح: سهيل زكار ورياض الزركلي: 1/ 542 =.

- قوله - ﷺ -: (لا ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدمهم غيره)⁽¹⁾.

✽ وأما الإجماع؛ فقال علماؤنا: «أطبق الصحابة على بذل الطاعة له، والانقياد لحكمه، واستوى في ذلك الخواص والعوام».

المسألة الثالثة:

في فضله

والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة.

✽ أما الكتاب؛ فأيات:

- أحدها: قوله - تعالى -: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ قِتْلًا ۖ وَلَيْسَ لَكَ أَكْثَرُ دَرَجَةً﴾⁽²⁾، وكان أبو بكر من أنفق من قبل الفتح.

- وثانيها: قوله - تعالى -: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ ۖ﴾⁽³⁾؛ قال لفسرون: «الذي جاء بالصدق: الرسول - ﷺ - والذي صدق به: أبو بكر»⁽⁴⁾.


وأخرج الحاكم في "المستدرک" : «عن علي - عليه السلام - قال: قال رسول الله - ﷺ -: «إن تولوا أبا بكر تجدوه زاهدا في الدنيا، راغبا في الآخرة، وإن تولوا عمر تجدوه قويا آمينا، لا تأخذه في الله - تعالى - لومة لائم، وإن تولوا عليا تجدوه هاديا مهديا يسلك بكم الطريق» هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، وشاهده حديث حذيفة بن اليمان: (كتاب معرفة الصحابة... باب أما حديث ضمرة وأبو طلحة...)، رقم: 4434 / 3 / 73، ووصفه الذهبي بالضعف.

(1) رواه أبو نعيم الأصبهاني في: "كتاب الإمامة والرد على الرافضة"، تح: علي الفقيهي، رقم: 45، ص: 252.


(2) الحديد/ 10.


(3) الزمر/ 32.


(4) انظر مثلاً: أبو حيان، البحر المحيط: 203 / 9.


- وثالثها: قوله - تعالى -: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾⁽¹⁾، وأبو بكر ممن بايع. فوجب أن يكون ممن -  -.

⊗ وأما السنة؛ فأحاديث:

- الأول: ما رواه أنس، أن النبي -  - قال: (لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان أهل الأرض، لرجح بهم)⁽²⁾.

- وثانيها: ما روي عن أبي الدرداء أنه قال: «رآني رسول الله -  - أمشي أمام أبي بكر، فقال: (يا أبا الدرداء، أتمشي أمام من هو خير منك في الدنيا والآخرة. والله ما طلعت شمس ولا غربت على أحد⁽³⁾ بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبي بكر)»⁽⁴⁾.

- وثالثها: ما روي عنه -  - أنه قال [في حق أبي بكر، يوم خرج من الغار: (إن الله يتجلى للناس يوم القيامة عامة، ويتجلى لأبي بكر خاصة)⁽⁵⁾].

- ورابعها: ما روي عنه -  - أنه قال⁽⁶⁾: (بعثت إلى الناس، فكلهم قالوا: كذبت، إلا أبا بكر، صدقتني حين [كذبني الناس]⁽⁷⁾، وأنسني حين [أوحشوني]⁽⁸⁾، [ص: 265] ونصرني حين هجروني)⁽⁹⁾، وهذه فضيلة / لم تثبت لغيره.

(1) الفتح / 18.

(2) سلف تخريج هذا الحديث.

(3) زاد في (ق): من.

(4) إسناده ضعيف، من أجل عبد الله بن سفيان الواسطي، أخرجه ابن حنبل في: "فضائل الصحابة"، رقم:


135 / 1 / 152، والآنجري في "الشريعة"، رقم: 1309 / 4 / 1844 من طريق وهب ابن بقية.

(5) عده ابن الجوزي - بعد دراسة طرقه - من الموضوعات، انظر: الموضوعات: 304 / 1.

(6) ما بين المعقوفتين سقط من (ر).

(7) في بقية النسخ: كذبوني.

(8) في الأصل: أوحشني؟؟.

(9) أورد عبد الرحمن هذا الخبر في "نزهة المجالس" بلفظ: «قال أنس: صعد النبي -  - المنبر فحمد الله

وأثنى عليه، ثم قال: (أين أبو بكر؟). فقال: "ها أنا يا رسول الله". فقال: (أدن مني)، فضمه إلى صدره =

واعلم أن فضائله كثيرة لا تحصى.

= وقبله بين عينيه، وقال - بأعلى صوته -: (معاشر المسلمين، هذا أبو بكر الصديق شيخ المهاجرين والأنصار، هذا صاحبي وصديقي، صدقني حين كذبتني الناس، وآواني حين طردني الناس، وأنسني حين أوحشني الناس، هذا الذي أمرني الله أن اتخذه والدا في الدنيا، وخليلا في الآخرة، وواساني بنفسه وماله، واشترى لي بلالا من ماله. فعلى مبغضه لعنة الله، والله منه بريء، وأنا منه بريء. فمن أحب أن يتبرأ من الله ومني فليتبرأ من أبي بكر الصديق. وليبلغ الشاهد الغائب): 2/ 166 [؟؟؟].

الفصل الثاني:

في إمامة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -

ويشتمل الكلام فيها على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى:

في نسبه، ومولده، وصفته، وخلافته، وعمره، ووفاته

⊗ أما نسبه:

فهو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن قرط بن رزاح بن عدي
ابن كعب، وفي كعب يلتقي مع النبي - ﷺ - في النسب.

⊗ وكنيته:

أبو حفص، وهو الفاروق، سماه بذلك جبريل - عليه السلام -.

⊗ وأما مولده:

فكان بعد الفيل بثلاث عشرة سنة.

⊗ وأما صفته:

فكان آدم⁽¹⁾ اللون، طويل القامة، يشرف على الناس من طوله؛ كأنه راكب، أصلع،
كث اللحية، يصفرها بالحناء. وكان أعسر يعمل بكلتا يديه، وكان حسن الخدين
والأنف والعينين.

⊗ وأما خلافته:

(1) (ق) و(م): أحر.

فكانت عشر سنين وستة أشهر إلا يوما.

[وقيل: إلا ثمانية عشر يوما⁽¹⁾].

⊗ [وأما وفاته:

فكانت سنة ثلاثة وعشرين من الهجرة، وكانت قتلته على يد أبي لؤلؤة: غلام المغيرة بن شعبة⁽²⁾، وعمره إذ ذاك ثلاث وستون⁽³⁾ سنة، كعمر النبي - ﷺ - وأبي بكر. وقيل: «ستون سنة»⁽⁴⁾.

وكان كعب الأحبار قد أئذّر عمر - ﷺ - بما يحدث عليه من طعن أبي لؤلؤة قبل موته بثلاث، وأنه يقتل شهيدا، وزعم أن ذلك في التوراة. فلما طعن عمر، دخل عليه كعب الأحبار، فلما رآه عمر - ﷺ - أنشده:

[الطويل]

ولا شك أن القول ما قاله كعب

فواعدي⁽⁵⁾ كعب ثلاثا أمدا

ولكن حذار الذنب⁽⁶⁾ تبعه⁽⁷⁾ الذنب⁽⁸⁾

وما بي حذار الموت إنني لبيت

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) ساقط من (ر).

(3) في الأصل وغيره: وستين.

(4) في الأصل وغيره: ستين.

(5) (ر): يواعدني.

(6) (ر): الموت.

(7) (ق) و(م): يتبعه.

(8) من ديوان عمر بن الخطاب، جمع: عمر بن حسين الموجام، ص: 157، وانظر أيضا: الطبري: التاريخ:

وجعل الخلافة بعده شورى إلى ستة: علي، وعثمان، وطلحة، والزبير، وسعد، وعبد الرحمن بن عوف، وكانت الشورى بعده ثلاثا.

وكان عمر - رضي الله عنه - أول من جند الأجناد، ودون الدواوين، ومصر الأمصار، وأرخ في شهر ربيع الأول سنة عشر من الهجرة بمشورة علي - رضي الله عنه -، وهو أول من تسمى بـ «أمير المؤمنين»؛ وذلك لما توفي أبو بكر:

قال عمر: "قيل لأبي بكر: يا خليفة رسول الله، فكيف يقال لي: يا خليفة خليفة رسول الله؟ هذا يطول".

فقال له المغيرة بن شعبة: "أنت أميرنا، ونحن المؤمنون، فأنت أمير المؤمنين". قال: "فذلك" ⁽¹⁾.

وقيل: «أول من سماه بذلك، علي بن زياد».

المسألة الثانية:

في صحة إمامته

والدليل على ذلك: العهد، والإجماع.

أما العهد؛ فلأن أبا بكر استخلفه، وعهد إليه في الإمامة بمحضر جماعة من المهاجرين والأنصار، ولم يبد من أحدهم نكير. فكان ذلك إجماعاً من الصحابة. ومن السنة أيضاً: قوله - صلى الله عليه وسلم - : (اقتدوا بالذين من بعدي: أبي بكر، وعمر) ⁽²⁾.

(1) ابن الأثير، أسد الغابة: 4/156.

(2) أخرجه الترمذي في "سننه" عن حذيفة: (كتاب المناقب، باب في مناقب أبي بكر وعمر...)، رقم: 3662/5/609، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن»، وأخرجه من طريق آخر عن حذيفة أيضاً، رقم: 3663/5/610، وصححه الألباني.

المسألة الثالثة:

في فضله

ويدل على ذلك: الكتاب، والسنة، والإجماع.

⊗ أما الكتاب؛ فمن وجوه:

◀ أحدها:

أنه كان يتمنى أشياء تكون مشروعة في الدين، فنزل القرآن على وفق ما تمناه فيها وذلك في سبعة مواضع:

♦ أحدها: لما أسلم، ورأى النبي - ﷺ - وأصحابه يعبدون الله في السر، فقال: "والله لا أعبد الله في السر بعد هذا اليوم"، فأنزل الله على وفق ذلك: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ، حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽¹⁾، فكان ذلك أول ما نزل به القرآن من تسمية الصحابة بالمؤمنين، ثم أمره بعد ذلك بمجاهدتهم وقتالهم⁽²⁾.

♦ والموضع الثاني: أن اليهود كانت تعير المسلمين باشتراكهم في القبلة، فقال عمر - رضي الله عنه - "يا رسول الله، لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى"⁽³⁾. [ص: 266]

♦ والموضع الثالث: أنه كان يدخل الناس على رسول الله - ﷺ - ونساؤه لا يحتجن، فغار له عليهن، وقال: "لو ضرب حجاب لهن". فأنزل الله - تعالى - الأمر بالحجاب في جميع النساء، على وفق ما كان يتماه، فقال: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾⁽⁴⁾ -⁽⁵⁾.

(1) الأنفال/ 65.

(2) انظر: أبو حيان، البحر المحيط: 5/ 348، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 4/ 76.

(3) انظر: ابن وهب، تفسير القرآن: 2/ 20.

(4) الأحزاب/ 33.

(5) انظر: ابن وهب، تفسير القرآن: 2/ 20.

♦ والموضع الرابع: ما روي أن النبي - ﷺ - استشار أصحابه في أسرى بدر، فأشار عليه بعضهم بالمن، وبعضهم بالمفاداة، وبعضهم بالأسر. فقال عمر: "ليقتل كل واحد منا قرابته، وأنا أبتدئ بقتل أقربائي". فقبل النبي - ﷺ - قول من أشار عليه بالمفاداة، فأنزل الله - تعالى -: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾⁽¹⁾. فقال رسول الله - ﷺ -: (لو نزل⁽²⁾ عذاب، ما نجا منه إلا عمر)⁽³⁾.

♦ والموضع الخامس: ما روي أن الله - تعالى - فرض الصوم من وقت العتمة إلى غروب الشمس من اليوم القابل، وأباح الأكل ما بين العشائين، فتمنى عمر أن يؤخر الله التحريم، ويوسع وقت الإباحة إلى طلوع الفجر. فأنزل الله - تعالى -: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾⁽⁴⁾ -⁽⁵⁾.

♦ والموضع السادس: إنكاره لمتابعة⁽⁶⁾ جناز المنافقين، والصلاة عليهم، فأنزل الله - تعالى -: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّا تَأْتِيهِ وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ﴾⁽⁷⁾ -⁽⁸⁾.

♦ والموضع السابع: تمنيه لتحريم الخمر، فأنزل الله - تعالى -: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ الآية⁽⁹⁾، ثم قال رسول الله - ﷺ -: (إن الحق لينطق على لسان عمر)⁽¹⁰⁾.

(1) الأنفال/ 69.

(2) زاد (ق): من السماء.

(3) راجع: الطبري، جامع البيان: 68 / 14.

(4) البقرة/ 186.

(5) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 511 / 1.

(6) (ق) و(م): لمشايعة.

(7) التوبة/ 85.

(8) انظر مثلاً: الطبري، جامع البيان: 406 / 14.

(9) المائدة/ 92.

(10) أخرج الترمذي في "سننه" عن ابن عمر: أن رسول الله - ﷺ - قال: (إن الله جعل الحق على لسان =

◀ والوجه الثاني:

قوله - تعالى -: ﴿أَوْ مَسَّ كَان مَيِّتًا فَأَخْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَثَلِهِ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾⁽¹⁾. قال المفسرون: «الذي أحياه الله، بعدما كان ميتا، هو عمر بن الخطاب، كان ميتا بالكفر، فأحياه الله بالإيمان، والذي كان في الظلمات ليس بخارج منها، هو أبو جهل - لعنه الله -»⁽²⁾.

◀ الوجه الثالث:

☉ قوله - تعالى -: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾⁽³⁾؛ قال المفسرون: «الذين يؤمنون بالغيب: أبو بكر الصديق، والذين يقيمون الصلاة: عمر بن الخطاب».

☉ وأما السنة؛ فأحاديث:

- الأول: ما رواه جابر بن عبد الله، قال: «قال رسول الله - ﷺ -: (دخلت الجنة فرأيت فيها دارا، فقلت: "لمن هذه؟". فقالوا: "لعمربن الخطاب". فسمعت فيها ضوضاء⁽⁴⁾، فأردت أن أدخلها، فتذكرت غيرتك يا أبا حفص»⁽⁵⁾.

= عمر وقلبه). وقال ابن عمر: "ما نزل بالناس أمر قط فقالوا فيه وقال فيه عمر أو قال ابن الخطاب فيه - شك خارجة - إلا نزل فيه القرآن على نحو ما قال عمر". قال أبو عيسى: وفي الباب عن الفضل ابن العباس وأبي ذر وأبي هريرة. وهذا حديث حسن غريب من هذا الوجه: (كتاب المناقب، باب مناقب عمر...)، رقم: 3682 / 5 / 617، وقال الشيخ الألباني: «صحيح».

(1) الأنعام / 123.

(2) انظر مثلاً: الطبري، جامع البيان: 89 / 12.

(3) البقرة / 2.

(4) كلمة غير واضحة في الأصل.

(5) "يا أبا حفص" سقطت من (ق).

فبكى عمر، وقال: "يا رسول الله، أويغار عليك؟!«⁽¹⁾ -⁽²⁾.

- والثاني: ما روي عنه - عليه السلام -، أنه قال: (عُمَرُ سَرَّاجُ أَهْلِ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ)⁽³⁾.

- والثالث: ما روي عنه - عليه السلام -، أنه قال: (يا عمر! مَا سَلَكَتَ فَجًّا لَكَ)⁽⁴⁾، إلا سلك الشيطان فجًّا غير فجِّك)⁽⁵⁾.

- والرابع: ما روي عنه - عليه السلام -، أنه قال في أبي بكر وعمر: (هذان سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين)⁽⁶⁾.

[والأخبار والآثار في فضله]⁽⁷⁾ لا تُحصى كثرة.

(1) (ق): ضوؤاءة، (م): ضوؤات.

(2) أخرجه البخاري في: صحيحه" بألفاظ مختلفة قليلا عن جابر: (كتاب التعبير، باب القصر في المنام)، رقم: 7024: 39/9.

(3) رواه البزار عن ابن عمر، انظر: الهيثمي، كشف الأستار عن زوائد البزار، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، رقم: 2500: 3/174. وقال البزار: «تفرد به عبد الرحمن بن زيد، - قد تقدم ذكرنا له - يعني لضعفه».

(4) سقطت من (ق)، وفي (ر) و(م): قط.

(5) أخرجه ابن أبي شيبة في "مصنفه": (كتاب الفضائل، باب ما ذكر في فضل عمر...)، رقم: 31999: 356/6.

(6) قال الألباني: «(صحيح)...أحمد في المسند، الترمذي، ابن ماجه عن علي، ابن ماجه عن أبي جحيفة، أبو يعلى، الضياء في المختارة عن أنس، الطبراني في الصغير عن جابر وعن أبي سعيد. الصحيحة: 820»، انظر: صحيح الجامع الصغير، رقم: 49: 71/1.

(7) في (ق) و(م): والآثار.

الفصل الثالث:

في خلافة⁽¹⁾ عثمان بن عفان - رضي الله عنه -

ويشتمل الكلام فيه على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى:

في نسبه، ومولده، وصفته، وخلافته، وسنه، ووفاته، و[نقش]⁽²⁾ خاتمه

⊗ فأما نسبه:

فهو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، وهاهنا

يلتقي مع النبي - ﷺ -⁽³⁾.

⊗ وأما مولده:

فكان في السنة السادسة بعد الفيل.

⊗ وأما صفته:

فكان أسمر اللون، حسن الوجه، ربعة القد، رقيق البشرة، كث اللحية، ليس

بالقصير ولا بالطويل، هكذا ذكر ابن قتيبة⁽⁴⁾ في «المعارف»⁽⁵⁾.

(1) (ق): إمامة.

(2) سقطت من الأصل.

(3) زاد (ق) و(م): [في نسبه، ويسمى بذئ النورين لأنه كان تحته بستان لرسول الله - ﷺ -]. وزاد (ر): ويسمى بـ"ذئ النورين".

(4) أبو محمد عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم بن قتيبة الدينوري: (213-276 هـ / 828-889 م)، الأديب، الفقيه، المحدث، المؤرخ العربي الشهير، له عدة مصنفات أشهرها: "عيون الأخبار"، و"أدب الكاتب" وغيرها. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان: 3/ 42-44.

(5) ابن قتيبة، المعارف، تح: ثروت عكاشة، ص: 191.

وذكر ابن عبد ربه⁽¹⁾ أنه: «كان أبيض، مشوباً بصفرة، كأنه⁽²⁾ ذهب وفضة، حسن [ص: 267] القامة، أجمل الرجال إذا أعتم، مشرف الأنف، عظيم الأرنبة، / ولما سن⁽³⁾ شد أسنانه بالذهب»⁽⁴⁾.

⊗ وأما خلافته:

فكانت اثنا عشر سنة، إلا ثمانية أيام.

⊗ وأما سنه:

فاختلف فيه:

فقليل: «ثمانون».

وقيل: «اثنان وثمانون [سنة]».

وقيل: «ستة وثمانون سنة»⁽⁵⁾.

وقيل: «تسعون».

⊗ وأما خاتمه:

فخاتم رسول الله - ﷺ، الذي كان في يد أبي بكر وعمر، فسقط من يده في بئر أريس، واتخذ خاتماً من فضة، ونقش عليه: "لتصبرن أولتندمن".

(1) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه (246-328هـ / 860-940م): الشاعر الأندلسي، وصاحب كتاب: "العقد الفريد"، انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء: 1 / 464.

(2) في غير الأصل: كأنها.

(3) ساقطة من (م)، وفي (ق): هو أول من شد أسنانه.

(4) انظر: ابن عبد ربه، العقد الفريد، 1 / 36..

(5) سقطت من (ق).

⊗ وأما وفاته:

فاختلف في قتله؛ فقال بعضهم: «قتل يوم الجمعة بعد العصر، لثمان عشرة ليلة خلت من [ذي الحجة سنة خمس وثلاثين من الهجرة].»

قال بعضهم: «لثمان عشرة ليلة خلت من»⁽¹⁾ رمضان سنة ست وثلاثين».

قال صاحب «التذكرة»: «أجمع الصحابة على أن عثمان قتل مظلوماً، وأنه لم يكن شيء منه يوجب خلعه، ولا سقوط عدالته»⁽²⁾، وأن الذين خرجوا عليه فسّاق، لا مدخل لهم في باب الإمامة. وإنما حملهم على قتله؛ لأنهم طلبوا منه الإمارة، فأبى عليهم منها. وقالت عائشة - رضي الله عنها -: «قتل والله مظلوماً». وأنشد حسان في ذلك:

يقطع الليل تسبيحاً وقرآناً

ما كان شأن علي وابن عفاناً

أكبريات ثارات عثماناً»⁽⁸⁾

«ضحوا»⁽³⁾ بأشمط»⁽⁴⁾ عنوان السجود به»⁽⁵⁾

يا ليت شعري والأطيار»⁽⁶⁾ تخبرني

لتسمعن وشيكا في ديارهم»⁽⁷⁾ : الله

(1) ساقطة من (ق) و(م).

(2) في الأصل: ولا سقوط عند الله، (ق): ولا سقوطاً عند الله، (م): ولا سقوط عهد الله وما أثبتناه من (ر).

(3) في الأصل: ضحوا، وفي (ق): بحوا، (م): صحوا.

(4) (ق): بأشمط، (م): بياض.

(5) (ق) و(م): له.

(6) (ر): والطير.

(7) (ق): دياركم.

(8) تقدم توثيق النص الشعري؛ (انظر فهرس القوافي).

المسألة الثانية:

في صحة إمامته

والدليل على ذلك، أن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - جعل الأمر شورى بين ستة من الصحابة: [علي، وعثمان، وطلحة، والزبير، وسعد، وعبد الرحمن بن عوف] ⁽¹⁾.

وأنهم تشاوروا واجتهدوا في ذلك، ورضوا بعبد الرحمن بن عوف أميناً. وأجمعوا على أن ما فعله عبد الرحمن بن عوف، فقد ارتضوه، وكان يتردد بين عثمان وعلي، ويشترط عليهما شروطاً، فمن التزمها بايعه.

وكان من الشروط ⁽²⁾: أن قال لعلي - رضي الله عنه -: "تحكم فينا ⁽³⁾ بسنة الشيخين"، يعني أبا بكر، وعمر، "وتقتدي بهما في أحكامك"، ففهم علي من ذلك قبولهما ⁽⁴⁾ على التقليد، والإمام لا يكون مقلداً، بل مجتهداً، فأبى أن يقبلها على هذا الشرط.

فانصرف عنه عبد الرحمن، وذهب إلى عثمان، واشترط عليه الشروط المذكورة، فقبلها عثمان على ذلك، فبايعه عبد الرحمن، وبايعه الناس، وخاطبوه: "يا أمير المؤمنين"، فصارت إمامته ثابتة بالإجماع.

على أنه لو لم يكن إجماعاً، لكان عقد عبد الرحمن له كافياً في صحة إمامته، على ما بيناه من أن الإمام، إذا عقد له واحد من أهل الحل والعقد، انعقدت إمامته.

(1) سقطت من بقية النسخ.

(2) في غير الأصل: الشروط.

(3) (ق) و(م): بيننا.

(4) (ر) و(م): قبولها.

المسألة الثالثة:

في فضله

ويدل على ذلك: الكتاب، والسنة.

✽ أما الكتاب؛ فأيات:

- الأولى: قوله - تعالى -: ﴿لَا يَسْتَوِ مِنْكُمْ مَنْ أَنْبَقَ مِنْ قَبْلِ الْقُنُوجِ وَقَتْلَ
وَأَيِّكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً﴾⁽¹⁾، وكان عثمان ممن أنفق من قبل الفتح وبعده، وقاتل.

- الآية الثانية: قوله - تعالى -: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالصَّرَّاءِ
الْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾⁽²⁾، قال
المفسرون: »

- المنفقون في السراء والضراء: أبو بكر الصديق.

- والكاظمين الغيظ: عمر بن الخطاب.

- والعافين عن الناس: عثمان بن عفان.

- والله يحب المحسنين: علي بن أبي طالب.

- الآية الثالثة: قوله - تعالى -: ﴿الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْفَنَاتِ وَالْمُنْفِقِينَ
وَالْمُسْتَغْمِرِينَ بِالْأَسْجَارِ﴾⁽³⁾، قال المفسرون:

- الصابرين: [لسيدنا محمد - ﷺ] -⁽⁴⁾.

(1) الحديد/ 10.

(2) آل عمران/ 134.

(3) آل عمران/ 17.

(4) لا توجد إلا في الأصل.

- والصادقين: أبو بكر الصديق.

- والقائتين: عمر بن الخطاب.

- والمنفقين: عثمان.

- والمستغفرين بالأسحار: علي بن أبي طالب.

⊗ وأما السنة؛ فأخبار:

[ص: 268] - الأول: «ما روي عنه - عليه السلام - / أنه بعث إلى عثمان يستعينه في غزاة غزاهما،

فبعث إليه عثمان - عليه السلام - بعشرة آلاف درهم، فجعل النبي - عليه السلام - يدعو له ويقول: (غفر الله لك يا عثمان ما تقدم من ذنبك وما تأخر، وما أسرت، وما أعلنت، وما هو كائن إلى يوم القيامة)»⁽¹⁾. ودعاء النبي - عليه السلام - مستجاب.

- والثاني: ما روي عنه - عليه السلام - أنه قال: (من أحب أبا بكر، فقد أحب الدين، ومن أحب عمر، فقد أوضح السبيل، ومن أحب عثمان، فقد استنار)⁽²⁾ بنور الله، ومن أحب عليا، فقد استمسك بالعروة الوثقى)⁽³⁾.

- والثالث: ما وري عن محمد بن سيرين، أن امرأة عثمان بن عفان - عليه السلام - قالت: «إن تركوه أو تقتلوه، فإنه كان يحيي الليل بركة يجمع فيها القرآن، ومكث أربعين سنة يصلي الصبح بوضوء العتمة»⁽⁴⁾.

والأخبار والآثار⁽⁵⁾ في فضله كثيرة.

(1) أخرجه ابن أبي شيبة في "المصنف"، (كتاب الفضائل، باب ما ذكر في فضل عثمان..)، رقم: 32059 / 364 / 6.

(2) (ر): استضاء.

(3) رواه ابن عساكر في "تاريخ دمشق": 502 / 39.

(4) أخرجه أبو نعيم في "الحلية": 57 / 1.

(5) (ق) و(م): الواردة.

الفصل الرابع:

في إمامة علي بن أبي طالب - عليه السلام -

ويشتمل الكلام فيها على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى:

في نسبه، ومولده، وصفته، وخلافته، وسنه، ووفاته

⊗ فأما نسبه:

فهو علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن [هاشم]⁽¹⁾، وفي عبد المطلب يلتقي مع

النبي - ﷺ -

⊗ وكنيته:

أبو الحسن.

⊗ وأما مولده: [.....]⁽²⁾.

⊗ وأما صفته:

فكان آدم اللون، شديد الأدمة، أصلع، كبير البطن، شديد الساعدين، كبير اللحية،

أدعج، كبير العينين، لا يغير شيبه.

⊗ وأما خلافته:

فكانت أربع سنين وتسعة أشهر، وثمانية⁽³⁾ أيام⁽⁴⁾.

(1) في الأصل: هاشم.

(2) بياض في جميع النسخ.

(3) (ر): وسيع.

(4) زاد (ر): وقيل: ست.

وقيل: «إن خلافته كانت خمس سنين وثلاثة أشهر وسبع ليال».

وقيل: «ست سنين».

⊗ وأما سنه:


ف قيل: «استشهد وهو ابن ثلاث وستين سنة».

وقيل: «وهو ابن ثمان وخمسين سنة».

وقيل: «وهو ابن سبع وخمسين».

⊗ وأما وفاته:


فقتل يوم الجمعة بالكوفة في المسجد، حين صلى الصبح، لسبع بقين من شهر رمضان سنة أربعين من الهجرة، ودفن في رحبة الكوفة.

وقيل: «إنه حمل [إلى المدينة، فدفن عند قبر فاطمة -  -]».

وقيل: «حمل⁽¹⁾ في تابوت على جمل، وتاه به، فوقع في بلاد طيء».

المسألة الثانية:

في صحة إمامته

والدليل على ذلك: أنه لما قتل عثمان -  -، استولى الغافقي⁽²⁾ ومن صار معه من أهل الفتنة من قتل عثمان على المدينة، وهموا بالفتك بأهلها؛ إذ لم يقدّموا للنظر

(1) ساقط من (ر).

(2) الغافقي هو ابن حرب العكي من أبناء وجوه القبائل اليمنية التي نزلت مصر عند الفتح، وفي شوال 35 أعد العدة هو وأتباعه للزحف من مصر على المدينة بأربع فرق مجموع رجالها نحو ستمائة، وعلى كل

مرهم رجلا من الصحابة، وحلفوا على ذلك، فعرضوا الأمر على عليّ - عليه السلام -، وآثره البصريون⁽¹⁾، فامتنع عليهم.

ثم عرض الأمر على طلحة، فأبى⁽²⁾.

ثم على الزبير، فأبى على⁽³⁾ ذلك؛ إنكارا منهم لقتل عثمان.

ثم اجتمع وجوه المهاجرين والأنصار من عشية اليوم الثالث من قتل عثمان، سألوا عليا هذا الأمر، وناشدوه الله في حفظ بقية الأمة، وصيانة دار الهجرة. فقبل ذلك، ومد يده، وبايعه جماعة من الصحابة يكثرون عددهم، فوجب تمام بيعته، وصحة امامته لذلك.

المسألة الثالثة:

في فضله

والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة.

⊗ أما الكتاب، فقد تقدم في ذلك آيات.

⊗ وأما السنة؛ فمن وجوه:

= فرقة رئيس كان هو رئيسهم العام، وتظاهر هو ومن معه بأنهم يقصدون الحج، وفي المدينة تطورت حركتهم إلى أن استفحل الأمر، ومنعوا عثمان - عليه السلام - من الصلاة بالناس في المسجد النبوي. فصار هذا الغافقي إمام الناس في الصلاة. ثم لما أقنعهم باغتيال الخليفة كان أحد المجترئين عليه وضربه بحديدة معه، وضرب المصحف برجله فاستدار. وبعد استشهاد عثمان - عليه السلام - بقيت المدينة خمسة أيام وأميرها هو هذا الغافقي. انظر عن هذه الأحداث: الطبري، التاريخ: 4 / 340 وما تلاها من صفحات.

(1) (ق) و(م): وآتوه المحاربون.

(2) (ر): فامتنع.

(3) (ق) و(م): كل.

- أحدها ما روي عنه - عليه السلام - أنه قال [لعلي]: (أنت مني بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي بعدي) (1).

والثاني: ما روي عنه - عليه السلام - أنه قال، «حين» (2) قدم من غزوة تبوك، وقام خطيباً، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: (أأست أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟).
قالوا: "بلى".

قال: (أأست أولى بالمؤمنين من آبائهم؟).
قالوا: "بلى".

قال: فأخذ بعضد عليّ فأقامه إلى جنبه، وقال: (من كنت مولاه، فإن علياً مولاه، وإلى الله من والآله، وعادى من عاداه، هذا وليكم من بعدي) (3).
والثالث: ما روي عنه - عليه السلام - أنه قال: (أتيت من علي خمسا، لمن أحب إلي من الدنيا وما فيها:

[ص: 269] - إحداها: أنه يكون / يوم القيامة بين يدي، حتى يفرغ الناس من الحساب.

(1) متفق عليه عن سعد عن أبيه: صحيح البخاري: (كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب علي بن أبي طالب)، رقم: 3706 / 5 / 19، وصحيح مسلم: (كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل علي بن أبي طالب)، رقم: 2404 / 4 / 1870.

(2) هنا سقط في النسخة (ق).


(3) قال ابن تيمية: «وأما قوله: (من كنت مولاه فعلي مولاه)، فليس هو في الصحاح، لكن هو مما رواه العلماء، وتنازع الناس في صحته: فنقل عن البخاري وإبراهيم الحربي وطائفة من أهل العلم بالحديث أنهم طعنوا فيه... وأما الزيادة وهي قوله: (اللهم وال من والآله وعاد من عاداه الخ)، فلا ريب أنه كذب». منهاج السنة، تح: محمد رشاد سالم: 319 / 7. وقال الذهبي: «وأما حديث: (من كنت مولاه)، فله طرق جيدة. تذكرة الحفاظ: 3 / 164، وصححه الألباني في "السلسلة الصحيحة"، وناقش من قال بضعفه: رقم: 1750 / 4 / 330.

- وثانيها: لواء الحمد بيده، وآدم⁽¹⁾ تحت لوائه.
 - وثالثها: أنه قائم معي على حوضي يسقي من عرفت من أمتي.
 - ورابعها: أنه [يغطي عورتي]⁽²⁾ وخليفتي في أهلي.
 - وخامسها: لا أخاف عليه أن يرجع كافرا بعد إيمانه، ولا زانيا بعد إحصانه⁽³⁾.
- اعلم أن فضل الصحابة كثير جدا، وقد ألف الناس فيه الدواوين الكثيرة، ولكن اقتصرنا على هذا القدر اليسير من فضلهم، رجاء [ألا]⁽⁴⁾ أخلي هذا المجموع من بركاتهم.


جعلنا الله من المتبعين لسننتهم، وحشرنا في زمريهم، آمين يا رب العالمين.

قوله: «وأفضل الصحابة: أبو بكر، ثم عمر، ثم تعارضت الظنون في عثمان

وعلي -  -».

اعلم أن الشيخ أبا عمرو -  - تكلم على فضل الخلفاء الأربعة، ولم يتكلم على صحة إمامتهم.

وقد اختلف الناس في ترتيب فضلهم:

فقال القاضي أبو بكر: «مذهب أهل الحديث، وجمهور المتكلمين من أصحابنا، أن أفضل الناس بعد رسول الله -  -: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، أفضل باقي العشرة، والعشرة أفضل من باقي الصحابة، والصحابة أفضل من التابعين،

(1) (ر): وأنتم.

(2) ساقط من (م): وفي (ق) و(ر): يعطي عهدي.

(3) انظر: محب الدين الطبري، ذخائر العقبى في مناقب القريبى، ص: 86.

(4) في الأصل: لا.

والتابعون أفضل ممن بعدهم؛ لقوله - ﷺ -: (خير القرون: القرن الذي أنا فيه، ثم الذي يليه، ثم الذي يليه)⁽¹⁾.

وقال الروافض: «علي أفضل من سائر الصحابة».

وقال ابن العربي: «ثبت عن رسول الله - ﷺ -، أنه قال: (خير القرون قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم)، وشك الراوي في الرابع، ثم سائر القرون متفاضلون أحادا بأعمالهم، لا في الجملة. فصحابة رسول الله - ﷺ - في الجملة أفضل من التابعين، والتابعون أفضل من تابعيهم.

فأفضل الأمة: أصحاب رسول الله - ﷺ -، وأفضل الصحابة: أهل الحديبية، وأفضل أهل الحديبية: أهل بدر، وأفضل أهل بدر: العشرة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وسعد، وسعيد، وعبد الرحمن بن عوف، وأبو عبيدة ابن الجراح.

وأفضل هؤلاء العشرة: الخلفاء الأربعة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي. ومراتبهم في الفضل كرتبتهم في ذكرنا، لا خلاف بين أهل السنة فيه بين أبي بكر وعمر، ولا في تفضيل عمر على عثمان.

واختلفوا بين علي وعثمان. اختلف في ذلك مالك وغيره من العلماء. وكان محمد ابن إسحاق [(بن جرثومة)]⁽²⁾ يفضل عليا⁽³⁾.

قال ابن العربي: «والذي عندي أن عثمان أفضل، ثم علي هو رابع الأربعة،

(1) انظر: الإنصاف، ص: 21.

(2) زيادة من الأصل المنقول منه.

(3) ابن العربي، المتوسط، ص: 153.

ورتبهم في الخلافة كرتبتهم في الفضيلة»⁽¹⁾.

ويدل على صحة هذا، ما نقله الطبري عن جابر بن عبد الله، وأنس بن مالك،
أنهما قالاً: «كنا نقول على عهد رسول الله - ﷺ -، وعلى عهد أبي بكر وعمر: "أفضل
الامة بعد نبينا"⁽²⁾، أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، ولا ينكر ذلك علينا أحد".
ثم قال: «فمن قدّم عليا على عثمان، فقد أزرى على أربعة عشر ألفاً من الصحابة»⁽³⁾.

واعلم أن في هذه المسألة روايات:

- إحداهما: ما ذكره أبو عمرو؛ وهي إثبات الترتيب بحرف، ثم بين أبي بكر وعمر،
ثم تعارضت الظنون في عثمان وعلي، وهذه الرواية رواها مالك في «المدونة»⁽⁴⁾؛ لأنه
سئل عن أفضل الناس بعد نبيهم، فقال: «أبو بكر وعمر».

ف قيل له: "أفي ذلك شك؟".

فقال: "لا".

ثم سئل عن عثمان وعلي.

فقال: "ما أدركت أحداً، ممن يُقْتَدَى به، يفضل أحدهما على الآخر، فرأيت ترك
ذلك أحسن".

- والرواية الثانية: ما تقدم عن جابر بن عبد الله، وأنس بن مالك: أن أفضلهم أبو
بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، بحرف "ثم" التي تقتضي المهلة بين الثلاثة.

(1) ابن العربي، المتوسط، ص: 154.

(2) (ر): نبيها.

(3) الطبري، صريح السنة، تح: بدر يوسف المعتوق، ص: 23.

(4) المدونة: 4/ 670.

- والرواية الثالثة: بحرف الواو التي تقتضي الشراكة⁽¹⁾، وهذه الرواية تقتضي ألا [ص: 270] تفضيل لأحدهم على الآخر، وقد قال / بذلك طائفة، وأنهم في الفضل سواء، وهو مذهب المعتزلة.

قوله: «ثم تعارضت الظنون في عثمان وعلي»:

الظاهر من كلامه، أن الظنون إنما تتعارض لتعارض الأخبار الواردة في تفضيلهما، بخلاف الأخبار الواردة في فضل أبي بكر هي أرجح من الأخبار الواردة في فضل عمر، والأخبار الواردة في فضل عمر، أرجح من الأخبار الواردة في فضل علي وعثمان، وتعارضت الأخبار في علي وعثمان.

قوله: «فهم الخلفاء الراشدون المهديون»:

قال بعض علمائنا: «أجمعوا على تسمية الخلفاء الأربعة «خلفاء» و«أئمة»، وعدوا معهم عمر بن عبد العزيز، وأدخلوه في زمرة الخلفاء الراشدين، لعلمه، وعدله، وحسن سيرته.

فأما من عداهم من الملوك، فقد اختلفوا فيهم:

فمنهم من امتنع من تسميتهم خلفاء».

ومنهم من جوز ذلك. وأما صاحب «التذكرة»، فقال: «لا خلاف؛ أنه يجوز تسمية الإمام "خليفة"؛ لأنه خلف رسول الله - ﷺ - في أمته.

واعلم أن «الخليفة»: «من صار عوضاً من غيره في الخير»، قال - تعالى -: ﴿يَلِدْ أَوْرَدُ إِنَّا جَعَلْنَكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ بِأَحْكَمِ بَيِّنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾⁽²⁾؛ أي: خليفة في

(1) (ق): التشريك.

(2) ص/ 25.

الخير. فإن كان في الشر، قيل: فيه «خَلَف»؛ قال - تعالى -⁽¹⁾: ﴿وَحَلَفَ مِنْ بَغْدِهِمْ خَلْفٌ﴾⁽²⁾.

فإن قيل: "لِمَ لَمْ يقل: هم الملوك الراشدون".

قيل: "إنما لم يسمَّهم ملوكاً؛ لأن الملك مشتق من الملك، والمملك هو: "المشتغل بملك الدنيا"، والخلفاء الأربعة كانوا زاهدين في الدنيا، لا مشتغلين بها. فتسميتهم ملوكاً اسم ذم في حقهم، فلهذا لا يقال لهم: ملوكاً"⁽³⁾.

قوله: «الراشدون»: جمع راشد، وهو المسدّد في نفسه، الموفق في أمره وحاله، وهو فاعل بمعنى: مفعول؛ أي مُرشد؛ أي: أرشدهم الله برشده.

قوله: «المهديون»: هم المتّصفون في أنفسهم بالهدى، واحدهم "مَهْدِيٌّ"، وإنما وصفهم بصفة تخصّصهم في أنفسهم؛ لأنها غير متعدية، لكنها إذا تمكّنت، تعدت إلى غيرهم، ومثال ذلك: النور هو مضيء في نفسه، ويتعدى إلى غيره. ولو وصفهم بصفة تتعداهم إلى غيرهم لقال: "المرشدون الهادون"؛ لأنهم وجدوها في غيرهم، مع خلوهم عنها؛ إذ لا يلزم من كون الإنسان مرشداً لغيره، هادياً له، أن يكون هو راشداً في نفسه، مهدياً، والوصفان قد ثبتا في حقهم، بما تقدم⁽⁴⁾ من الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة.

وقال بعض الأشياخ: «المهدي اسم مفعول، تقول: "أهديت فلاناً، أهديه، فهو مهدي"».

(1) ما بين المعقوفتين سقط من (ر).

(2) مريم / 59.

(3) في الأصل: ملوك؟؟.

(4) (ق): ثبت.

قوله: «فهذه عقيدة أهل السنة والجماعة على سبيل الإيجاز، وما لا يسع تركه
أحدا من العقلاء، إلا بعد إحاطة العلم بها.

تلقاها الخلف عن السلف.

والله المستعان على التمسك بها والقيام برعاية حقوقها.

وبالله التوفيق، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، وهو حسبي ونعم
الوكيل».

قال الشارح - عفا الله عنه وغفر له ولمن دعا له -: اعلم أن "عقيدة" فعلية، وفعل
يأتي في كلام العرب بمعنى فاعل، وبمعنى مفعول، وقد تقدم ذلك.

و«العقيدة»: مشتقة من العقد، وهو الشد والربط على الشيء، فالإنسان كُلف
باعتقاد ما احتوت عليه «العقيدة» هذه من وجوب الواجبات، واستحالة
المستحيلات، وجواز الجائزات، والشد على ذلك، والربط عليه.

وقوله: «أهل السنة والجماعة»:

إنما نسبها لأهل السنة؛ لأنهم تابعون لسنة النبي - ﷺ -، ومخالفون لعقائد أهل
[ص: 271] البدع والجماعة، تكرر مع قوله: / «أهل السنة»، ويحتمل أن يريد بها ما ذكره النبي
- ﷺ - في قوله: (لا تزال طائفة من أمتي⁽¹⁾ على الحق ظاهرين له إلى يوم القيامة)⁽²⁾.

وقوله: «على سبيل الإيجاز»:

أي على طريق الاختصار، والإيجاز هو الاختصار.

(1) زاد في (ق) و(م): بالمغرب؟؟؟.

(2) تقدم تخرجه.

وقيل: «الإيجاز في المعاني، والاختصار في الألفاظ».

قوله: «وما لا يسع أحدا تركه من العقلاء، إلا بعد إحاطة العلم بها»:

هذا ما اجتمعت عليه الأمة، وهو العلم بالله، وما يجب له، وما يجوز عليه، وما يستحيل، لكن اختلفوا: هل يكفي في ذلك العلم بالاعتقاد الجازم من غير دليل، أو لابد من دليل على ذلك.

وهذا الثاني هو مذهب أبي عمرو.

والدليل على ذلك: نسبه لهذه «العقيدة» إلى البرهان، واستدلّاه على أكثر مسائلها به.

قوله: «تلقاها الخلف عن السلف»:

يريد أنه لما قال: "هذه عقيدة أهل السنة"، ونهج فيها منهمجهم، وما كان عليه السلف السالف⁽¹⁾ منهم.

قال: «تلقاها عنهم الخلف» بالقبول لها، والأخذ بطريقها، ما بدّلوا في ذلك، ولا غيروا، وكل ذلك بتوفيق الله لهم.

واعلم أنه إنما يريد بقوله: «تلقاها الخلف عن السلف»: ما طريقه السمع من العقائد، وأما ما طريقه العقل، فلا يتوقف على تلقيه من خلف، ولا سلف.

و«السلف» هو: المتقدم؛ يقال: "أسلف الشيء سلفاً"، إذا تقدم.

و«الخلف» هو: المتأخر.

قوله: «والله المستعان على التمسك بها»:

(1) (ق) و(م): والخلف، وسقطت من (ر).

«الاستعانة»: طلب العون من الله على الأخذ بها، والعون والإعانة: التقوية من الله على ما وقع العجز عن الوفاء [بالقيام به]⁽¹⁾.

قوله: «والقيام برعاية حقوقها»:

أي بحفظ حقوقها.

و«الرعاية»: الحفظ.

و«حقوقها»: الائتثار⁽²⁾ بأوامرها، والانتهاه بنواهيها.

قوله: «وبالله التوفيق»:

«التوفيق» في اللغة هو: تهيء العبد للموافقة. وفي الاصطلاح هو: خلق القدرة على الطاعة.

قوله: «ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم»:

هو يقول: لما كان الإنسان متصرفاً بين أطوار⁽³⁾، ومتقلباً⁽⁴⁾ في تصاريف الأقدار، ومدفوعاً بحكم الاضطرار، عما له في أمره من الاختيار، إلى الواهب المنعم القهار.

قال: «لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم»؛ أي: لا حول لي عما اتصفت به من العجز والجهالة، ولا قوة لي على ما ندبت إليه من العز والجلالة⁽⁵⁾، وفي الحديث: (من أعياه أمره، وضاق به ما يحاوله من دنياه وآخرته، فليكثر من: "لا حول ولا قوة إلا

(1) في الأصل و(ر): بقيامه.

(2) و(ق) و(م): الإتيان.

(3) و(ر): الأسرار.

(4) و(ر): متقللاً.

(5) و(ق) و(م): العجز والجهالة.

بالله العلي العظيم⁽¹⁾. ومعناها: التبرؤ من حول نفسه وقوته، والانقطاع إلى الله - عز وجل - في جميع أموره.

وقوله: «العلي العظيم»:

«العلي» هو: العالي القاهر؛ فعيل بمعنى: فاعل، كالعليم والعالم، والقدير والقادر، وقد يكون ذلك من العلو، الذي هو مصدر علا يعلو، [فهو عال. ويكون ذلك من علاء المجد والشرف؛ يقال منه: علي يعلو⁽²⁾ علاء، ويكون معناه: الذي علا وجل أن تلحقه صفات المخلوقين، أو تُكَيِّفه أو هامهم⁽³⁾.

وقوله: «العظيم»:

هو ذو العظمة والجلال. ومعنى «العظم» في حقه - تعالى -: منصرف إلى عظم الشأن، وجلالة القدر، دون العظم الذي هو: من نعوت الأجسام.

وقوله: «وهو حسبي»:

«الحسب» هو: المكافي. تقول العرب: "نزلت بفلان، فأحسبني"؛ أي: أعطاني ما كفاني، حتى قلت: "حسبي"؛ أي: كفاني.

وقوله: «ونعم الوكيل»:

قال الفراء: / «الوكيل» هو: الكافي⁽⁴⁾. ويقال: معناه: أنه الكفيل بأرزاق العباد، القائم عليهم بمصالحهم. وحقيقته أنه الذي يستقل بالأمر الموكل إليه. ومن هذا قول

(1) أخرجه الطبراني في "الدعاء"، بلفظ قريب: (باب: ما جاء في الاستغفار)، رقم: 1793، ص: 507.

(2) ساقط من (ر).

(3) (ق): أفهامهم.

(4) الفراء، معاني القرآن، تح: أحمد النجاشي، محمد علي النجار، عبد الفتاح شلبي، 2/ 116.

المسلمين: "حسبنا الله، ونعم الوكيل"؛ أي: نعم الكفيل بأمرنا.

واعلم - وفقك الله - أن المؤلف - رحمه الله - ختم عقيدته بسؤال الاستعانة بالله، والتبرؤ من الحول والقوة إليه؛ إذ لا مَوْفَقَ إلا من وَفَّقَهُ الله، وختمها بالدعاء، وبدأها بالدعاء؛ لتكون عقيدته بين زمامين: زمام في أولها، وزمام في آخرها؛ ليكون بذلك متبرئاً في بدايته ونهايته. وهذا شأن المؤلفين - رحمهم الله -.

نفعه الله بها، وأعظم له الأجر عليها، وجعلها له نورا قويا⁽¹⁾، وصراطا مستقيما. وجمع الله بيننا وبينه في محل رضوانه، ومنزلة أوليائه، في دار كرامته، ومستقر رحمته، [مع أنبيائه ورسله، وجميع المؤمنين]⁽²⁾، ووالدينا وذرياتنا، آمين، آمين.

وأنا أسأل الله - تعالى - أن يمن عليّ بالصفح، ويتفضل بالعفو، [فيما أغفلته، أو أسقطته، من غير عمد، وهفوت به دون قصد؛ إذ له التفضل بالعفو]⁽³⁾ والغفران⁽⁴⁾. إنه هو الملك الديان، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

[تم الكتاب بحمد الله وعونه وتسديده، وكان الفراغ من تأليفه في اليوم التاسع من ذي الحجة سنة ثمان وعشرين وسبعمائة، بمدينة فاس - علاها الله -.

نفع الله به مؤلفه، وكاتبه، وقارئه، ولمن دعا لهم، ولوالديهم، وللمسلمين أجمعين، آمين، آمين، آمين]⁽⁵⁾، وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم⁽⁶⁾.

(1) (ق) و(م): قويا.

(2) ساقط من (ق) و(م).

(3) ساقط من (ق).

(4) هنا تنتهي النسخة (ر) ويبدأ قيد الفراغ.

(5) ما وضع بين المعقوفتين غير موجود في (ق) و(م).

(6) زاد (ق): تسليما كثيرا كثيرا. وفي (م): وسلم كثير إلى يوم الدين، سبحانه ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

انتهى كلام الشارح.

تم كتاب: «المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية» بحول الله وقوته، على يد كاتبه قاسم بن علي الطليطلي الأندلسي التيطاوي، غفر الله له، ولوالديه، ولأشياخه، ولأحبه، ولمن له حق عليه، ولجميع المسلمين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. وكان الفراغ منه في يوم الأربعاء، أول يوم من جمادى الأولى عام، سبعة وخمسين وألف⁽¹⁾ [1057].

(1) وجاء في قيد فراغ (ق): «تمت هذه الأوراق بعون الملك الخلاق، والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب. اللهم يا عظيم المنّة أوجب لمالكه وقارئه وكاتبه الجنة، ببركة سيدنا محمد وجميع أهل السنة. وكان الفراغ منه صبيحة يوم الثلاثاء في شهر جمادى الأولى عام تسعة وثلاثين ومائة وألف [1139] على يد كاتبه العبد الفقير إلى ربه أبو القاسم بن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن غفر الله له ولوالديه ولشياخه آمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، آمين».

وجاء في (ر): «انتهى بحمد الله وحسن عونه وتسديده، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً. نجز الشرح المبارك بحمد الله وحسن عونه. كتبه بيده الفانية الفقير إلى رحمة ربه الملك الجواد العبد المعترف بذنبه، الراجي عفو ربه: مراد بن نصر بن عمار العوني نسبا المالكي مذهبا - غفر الله له ولوالديه ولأشياخه ولجميع المسلمين، آمين - وكان الفراغ من نسخه أواخر ربيع الثاني سنة 1163 عرفنا الله خيره

أمّات الله كاتبه صحبا
أصحاب النبي مع النبي
وأسكنه بذلك دار عدن
جنان الله ذا الروض العلي

وجاء في (م): «انتهى بحمد الله - تعالى - وحسن عونه وتوفيقه الجميل، وكان الفراغ منه ضحوة يوم الخميس في شهر الله - تعالى - المعظم رجب، بعد أن مضت [؟؟] منه 12 يوما، وكذا بعد أن مضت أيضا من شهر مارس 22. وذلك في سنة: 1237، على يد ناسخه لنفسه ثم لمن شاء الله من بعده: أحمد بن محمد ابن محمد غفر الله له ولوالديه ولشياخه ولكافة المسلمين بالمغرب أجمعين. وذلك بمليانة المحروسة بالله - تعالى - قرية من قرى الجزائر. وصلى الله على سيدنا محمد وصحبه وسلم تسليماً، والحمد لله رب العالمين».

فهرس المحتويات

5	تقديم السيد الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء
9	مقدمة المحقق
15	قسم التقديم
17	الفصل الأول: البرهانية" أصل "المباحث العقلية"
19	1- عن المؤلف
32	2- دوافع تأليف "البرهانية"
33	3- مصادر "البرهانية"
34	4- تسميتها
35	5- تأثير "البرهانية" في الفكر الأشعري بالمغرب وغيره
42	6- شروحها:
42	1-6 - شرح أبي عبد الله الكتاني
43	2-6 - شرح ابن الزق
44	3-6 - شرح الأستاذ الخفاف
45	4-6 - شرح ابن بزيّة
47	5-6 - المباحث العقلية في شرح معاني العقيدة البرهانية لليفرني
47	6-6 - شرح العقباني

49	6-7- شرح العبادي
50	6-8- تقييد البيان لمعاني مسائل عقيدة البرهان للسملالي
50	6-9- شرح المديوني والغري
53	6-10- شرح المجهول
54	6-11- شرح الجدميوي
54	6-12- شرح الرعيني
56	6-13- شرح التنبكي
57	7- نظم "العقيدة البرهانية":
57	7-1- نظم المجهول
58	7-2- نظم عبد الله الهبطي
59	الفصل الثاني: "المباحث العقلية" عمل أبي الحسن اليفرني
62	1- اليفرني: العصر، والثقافة، والآثار
62	1-1- اسم ونسب اليفرني
70	1-2- عصر اليفرني السياسي والثقافي
70	1-2-1- سياسيا
77	1-2-2- ثقافيا
77	أ- الفعل الثقافي للسياسيين
81	ب- تطور العلوم على العصر الأول لبني مرين

81	- علم الفقه
83	- علم التفسير
83	- علم الحديث والسيرة النبوية
86	- علم الكلام
91	3-1- مصادر ثقافة اليفرني ومشيخته
95	4-1- الإنتاج العلمي
101	5-1- التلاميذ
102	أ- أبو العباس أحمد اليفرني المكناسي
102	ب- أبو يعقوب البادسي المغراوي
103	ج- أبو زيد عبد الرحمن ابن الإمام التنسي التلمساني
103	د- أبو موسى عيسى ابن الإمام التنسي التلمساني
105	هـ- الحافظ أبو عبد الله بن محمد السطي
107	6-1- شهادات عالمة في حق اليفرني
111	7-1- قراءة في معطيات الترجمة
111	1-7-1- في التكوين الأول
119	2-7-1- في رحلته العلمية
122	3-7-1- في مرحلة الأستاذية
125	4-7-1- في علاقته بالعلماء والحكام

130	2- مصادر "المباحث العقلية"، منهجه، وقيمته العلمية
130	2-1- ظروف تأليف الشرح
132	2-2- مصادر "المباحث العقلية"
135	2-3- منهجية الشرح
138	2-4- القيمة العلمية والعقدية لـ "المباحث"
141	2-5- الآثار العقدية للشرح
141	- مختصر "المباحث العقلية" للجزولي
143	- تقييد البيان لمعاني مسائل عقيدة البرهان للسملالي
151	3- التحقيق والعمل فيه
151	3-1- وصف مخطوطات التحقيق
151	أ- النسخة الأولى: الأصل
152	ب- النسخة الثانية
153	ج- النسخة الثالثة
155	د- النسخة الرابعة
157	3-2- العمل في التحقيق
159	3-3- الرموز
163	4- صور نسخ المخطوطات

175	قسم التحقيق
177	افتتاحية
184	في خطبة الكتاب
184	- خطبة الكتاب بين الإثبات والإسقاط
188	- الكلام في الخطبة
189	الباب الأول: في الثناء على الله تعالى
190	في المقدمة
190	المسألة الأولى: الخطبة في اللغة
195	المسألة الثانية: لم وقعت البداية بالخطبة في أول الكلام؟
195	المسألة الثالثة: لماذا خصت الخطبة بالحمد؟
198	الفصل الأول: في الحمد
198	المسألة الأولى: في مدلول الحمد، والمدح، والشكر لغة
199	المسألة الثانية: في حقيقته في الشرع
203	المسألة الثالثة: في حكم الحمد
207	المسألة الرابعة: في نسبة الحمد إلى المدح، والثناء والشكر
215	المسألة الخامسة: في أقسام الحمد
219	المسألة السادسة: في المعنى الموجب للابتداء بالحمد في أول التأليف
221	المسألة السابعة: فوائد الحمد على رأي الرازي

221	الفائدة الأولى
221	الفائدة الثانية
222	الفائدة الثالثة
223	الفائدة الرابعة
224	الفائدة الخامسة
224	المسألة الثامنة: في فضل الحمد
229	المسألة التاسعة: في تفسير مشايخ الصوفية "الحمد لله"
232	المسألة العاشرة: لماذا اختص إضافة الحمد لاسم "الله"؟
240	الفصل الثاني: في اللفظة الكريمة وهي لفظة: "الله"
240	المسألة الأولى: أصل كلمة: "الله"
243	المسألة الثانية: لم ترك تفخيم اللام؟
244	المسألة الثالثة: لماذا حذفوا الألف قبل الهاء؟
245	المسألة الرابعة: إشارة إلى حالة عجيبة عند التلفظ بالكلمة
246	المسألة الخامسة: اسم: «الله» عربي أم معرب؟
247	المسألة السادسة: الاختلاف في اشتقاق اسم: «الله»
254	المسألة السابعة: مصدر الاشتقاق لمن قال به
259	المسألة الثامنة: هل لله -تعالى- بحسب ذاته المخصوصة اسم موضوع؟

268	المسألة التاسعة: في تفسير المشايخ لهذا الاسم
273	الفصل الثالث: في لفظة: «الرب»
273	المسألة الأولى: في مورده شريعة
274	المسألة الثانية: في شرحه لغة
278	المسألة الثالثة: في شرحه حقيقة وعقدا
281	المسألة الرابعة: في ذكر فوائد تتعلق بهذا الاسم
281	- الفائدة الأولى
283	- الفائدة الثانية
284	- الفائدة الثالثة
284	- الفائدة الرابعة
285	الفصل الرابع: في لفظة: «العالمين»
285	المسألة الأولى: في معناه
286	المسألة الثانية: في اشتقاقه
290	الباب الثاني: في الصلاة على محمد ﷺ
290	المسألة الأولى: هل الصلاة من الألفاظ المشتركة أو من الألفاظ المتواطئة؟
293	المسألة الثانية: في كيفية صلاة الخلق على النبي صلى الله عليه وسلم
298	المسألة الثالثة: في حكم الصلاة على النبي ﷺ
301	المسألة الرابعة: في فضل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم

301	/الحديث الأول
302	/الحديث الثاني
302	/الحديث الثالث
303	/الحديث الرابع
303	/الحديث الخامس
304	/الحديث السادس
304	/الحديث السابع
305	المسألة الخامسة: قوله عليه السلام: (كما صليت على إبراهيم)
306	شرح قول السلاجي: (والصلاة على سيدنا محمد...)
329	بين يدي العقيدة
329	المقدمة
329	المسألة الأولى: في التعريف بالمؤلف
331	المسألة الثانية: في نسبة هذه العقيدة إلى "البرهان"
333	الباب الأول: في تسمية هذا الفن بـ: "أصول الدين"
335	- الفصل الأول: في مبدئه
336	- الفصل الثاني: في اسم هذا الفن
339	- الفصل الثالث: في حقيقته
341	- الفصل الرابع: في موضوعه

342	- الفصل الخامس: في الواضع لهذا الفن
347	- الفصل السادس: في نسبه من العلوم، هل هو كلي أو جزئي؟
349	- الفصل السابع: في حكمه
364	- الفصل الثامن: في فضله على سائر العلوم
371	- الفصل التاسع: فوائد علم الكلام
374	- الفصل العاشر: في مسائل هذا العلم
375	الباب الثاني: في المناظرة
376	- الفصل الأول: في حقيقة "المناظرة" و"المجادلة" لغة واصطلاحاً
379	- الفصل الثاني: في أقسام المناظرة وحكمها
380	- الفصل الثالث: في فضل المناظرة والمجادلة ومشروعيتها
386	- الفصل الرابع: في السؤال والجواب
391	- الفصل الخامس: في آداب المناظرة
395	- الفصل السادس: في آفات المناظرة
398	الباب الثالث: في الحد
398	- مقدمة: في تقسيم العلم
400	- الفصل الأول: في مدلول الحد لغة واصطلاحاً
407	- الفصل الثاني: في أقسام المعرّف (الحد-الرسم-المثال...)
412	- الفصل الثالث: في بيان ما يمكن معرفته بالحد والرسم وما لا يمكن ذلك فيه

415	- الفصل الرابع: في حكم الحد
418	- الفصل الخامس: في شروط الحد
424	- الفصل السادس: في معرفة الخلل الواقع في الحدود
429	الباب الرابع: في النظر
429	- الفصل الأول: في مدلوله لغة واصطلاحاً
435	- الفصل الثاني: في أحكام النظر
435	/البحث الأول: في مدلول "الحكم" لغة
435	/البحث الثاني: في مدلوله اصطلاحاً
437	/البحث الثالث: في أقسامه، وإقامة الدليل على حصرها
437	القسم الأول: الحكم العقلي
442	القسم الثاني: الحكم الشرعي
446	القسم الثالث: الحكم العادي
452	- الفصل الثالث: في أقسام النظر
455	- الفصل الرابع: في شروط التكليف وشروط النظر المكلف به
455	1- شروط التكليف
456	2- شروط النظر
460	- الفصل الخامس: في إقامة الدليل على إثبات النظر الصحيح المفضي إلى العلم بالمنظور فيه

464	- الفصل السادس: إذا ثبت أن النظر الصحيح موجود، هل يفضي إلى العلم بالمنظور فيه أم لا؟
468	/أجوبة عن شبهات
473	- الفصل السابع: في كيفية لزوم العلم بالمدلول عن النظر الصحيح
478	- الفصل الثامن: في وجوب النظر
492	- الفصل التاسع: في أول الواجبات
503	- الفصل العاشر: في أضداد النظر
508	الباب الخامس: في الدليل
508	- الفصل الأول: في مدلوله لغة
511	- الفصل الثاني: في مدلوله اصطلاحاً
518	- الفصل الثالث: في أقسام الدليل
522	- الفصل الرابع: في شرط الدليل ووجه دلالة على المدلول
527	الباب السادس: في العلم
527	- المقدمة: هل العلم وجودي؟
531	- الفصل الأول: في حقيقته لغة واصطلاحاً
537	- الفصل الثاني: في أقسام العلم
539	- الفصل الثالث: في مراتب العلوم
541	- الفصل الرابع: في محل العلم الحادث

544	الباب السابع: في العقل
544	- الفصل الأول: في مدلوله لغة واصطلاحاً
553	- الفصل الثاني: في تعيين محل العقل
555	في شرح المتن العقدي
556	الباب الأول: العالم وأقسامه
556	- مقدمة
557	المسألة الأولى: في حقيقة "الدعاء" لغة وشرعاً
559	المسألة الثانية: في مشروعية الدعاء
569	المسألة الثالثة: في فائدة الدعاء
571	المسألة الرابعة: في حكم الدعاء
571	/ الوجه الأول: في الذي ينتهي إلى الكفر
574	/ الوجه الثاني: في الدعاء الذي ليس كفراً
580	المسألة الخامسة: في شروط الدعاء
580	/ ما يرجع إلى هيئات الداعي
592	/ آداب أوقات الدعاء
596	/ ما يرجع إلى أماكن الدعاء
597	المسألة السادسة: في ذكر شيء من الأدعية الواردة في كتاب الله - تعالى - وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذكر أدعية الصالحين

597	/ أسماء الله - تعالى - الحسنی
606	/ الدعاء الوارد في السنة
609	/ أسماء كان يدعو بها الخوارزمي
610	/ فائدة أخرى للدعاء
612	شرح قول السلافي: (أرشدنا الله...)
615	شرح قوله: (أن العالم عبارة عن كل موجود...)
616	- الفصل الأول: لأي شيء وقعت البداية بالعالم؟
618	- الفصل الثاني: في مدلوله لغة
618	المسألة الأولى: في تعريفه لغة
619	المسألة الثانية: ورود لفظة "العالم" في التوقيف واللغة
621	المسألة الثالثة: في مدلوله
622	- الفصل الثالث: في مدلوله في اصطلاح المتكلمين
622	/ البحث الأول: في ألفاظه
622	- الوجه الأول من البحث الأول: شرح ألفاظ الحد
628	- الوجه الثاني من البحث الأول: في ألفاظ الحد وهو وجه التحرز بكل لفظة منه
629	/ البحث الثاني: في جملته
631	شرح قول السلافي: (ثم العالم على قسمين...)
631	- الفصل الرابع: في أقسام العالم

632	القسم الأول: المعدوم
633	القسم الثاني: فيما ليس بوجود ولا معدوم (=الأحوال)
633	/البحث الأول: في حقيقة الأحوال
634	/البحث الثاني: في حكاية المذاهب المقولة فيها
636	- حجج النافين والمثبتين للأحوال
636	• حجج النافين
637	• حجج المثبتين
640	/ البحث الثالث: في أقسام الحال
641	القسم الثالث: الموجود
641	/ البحث الأول: في معنى الشيء
644	/ البحث الثاني: الموجود والمعدوم هل تصورهما ضروري أو نظري؟
645	/ البحث الثالث: في أن مسمى الوجود هل هو مشترك بين سائر الموجودات أم لا؟
645	/ البحث الرابع: في تقسيم الموجودات
645	- فصل: في أقسام الموجودات
646	المسألة الأولى: أن الأقسام تتضمن مقسوما وقسمة
646	/ البحث الأول: في معرفة المقسوم

646	/ البحث الثاني: في معرفة الأقسام
647	/ البحث الثالث: في القسمة
647	المسألة الثانية: في حصر العالم في الجواهر والأعراض
651	شرح قول السلاجي: (فالجوهر هو المتحيز...)
651	- فصل: في تعريف الجوهر
651	المسألة الأولى: في مدلوله لغة
652	المسألة الثانية: في حقيقته في الاصطلاح
659	المسألة الثالثة: في أقسام الجوهر
659	- فصل: في تعريف العرض
660	المسألة الأولى: في مدلوله لغة
661	المسألة الثانية: في مدلوله في اصطلاح المتكلمين
662	/ البحث الأول: في تفسير ألفاظه
663	/ البحث الثاني: في وجه التحرز بها
663	/ البحث الثالث: في الانتقاد عليه (= الجويني)
664	المسألة الثالثة: في أقسام العرض
670	المسألة الرابعة: في استحالة قيام العرض بنفسه
672	المسألة الخامسة: في استحالة قيام العرض بالعرض
674	المسألة السادسة: في استحالة انتقال الأعراض

675	المسألة السابعة: في استحالة قيام العرض الواحد بمحلين
678	- [فصل]: القول في إثبات الجوهر الفرد
679	شرح قول السلالجي: (والدليل على ثبوت الجواهر...)
678	- [فصل]: القول في إثبات الأعراض
695	شرح قول السلالجي: (والدليل على ثبوت الأعراض...)
697	- مذاهب العلماء في ثبوت الأعراض
698	/ الطريق الأول لإثبات الأعراض: طريق منكري الأحوال
698	الوجه الأول: تحرك الجوهر من جهة إلى جهة
699	الوجه الثاني: اختلاف أحوال نفس الإنسان
699	/ الطريق الثاني: طريق مثبتي الأحوال
701	شرح قول السلالجي: (تناوب الأحكام الجائزة...)
707	- [فصل]: القول في حدوث الأعراض
710	الأصل الأول: في إبطال الكمون والظهور
711	الأصل الثاني: في استحالة انتقال الأعراض
712	الأصل الثالث: في استحالة قيام العرض بنفسه
713	الأصل الرابع: في استحالة عدم القديم
713	المسلك الأول: في طرف الوجود

713	المسلك الثاني: في طرف العدم
716	دليل حدوث الأعراض
718	الأصل الثالث الذي ينبني عليه حدث الجواهر: إثبات استحالة حوادث لا أول لها
722	- [فصل]: القول في حدوث الجواهر
725	البحث في الأكوان
725	/البحث الأول: في وجه الدلالة منها
727	/البحث الثاني: في حقيقة الكون والكائنية
729	/البحث الثالث: في تعريف كل واحد من هذه الأكوان
733	فائدة
734	/ البحث الرابع: لأي شيء خص هذه الأربعة أو غيرها
735	فائدة
739	الباب الثاني: في المدلول، وهو الكلام في الإلهيات
740	القاعدة الأولى: في الذات وما يجب لها من الصفات
740	▪ الركن الأول: في إثبات ذات واجب الوجود
741	- الفصل الأول: في إقامة الدليل على وجود واجب الوجود
741	المقدمة الأولى: الفرق بين الإمكان والحدوث
742	المقدمة الثانية: هل الحدوث شرط العلة؟

743	المقدمة الثالثة: الطريق إلى إثبات واجب الوجود
743	الطريق الأول: الاستدلال على واجب الوجود بإمكان الذوات
744	الطريق الثاني: الاستدلال بحدوث الأجسام على إثباته
746	الطريق الثالث: الاستدلال عليه بإمكان الأعراض
746	الطريق الرابع: الاستدلال عليه بحدوث الأعراض
748	- الفصل الثاني: هل وجوده -تعالى- زائد على ذاته؟
749	حجج الأشعرية
749	/ الحجة الأولى
750	/ الحجة الثانية
751	/ الحجة الثالثة
751	/ الحجة الرابعة
751	/ الحجة الخامسة
752	حجج القاضي أبي بكر، وإمام الحرمين:
752	/ الحجة الأولى
753	/ الحجة الثانية
753	/ الحجة الثالثة
753	/ الحجة الرابعة

754-753	/ الحجة الخامسة
754	/ الحجة السادسة
754	/ الحجة السابعة
754	/ الحجة الثامنة
755	/ الحجة التاسعة
755	/ الحجة العاشرة
756	- الفصل الثالث: لا بد أن يكون واجب الوجود لذاته غير مستفاد وجوده من وجود غيره.
757	- الفصل الرابع: حقيقة واجب الوجود: هل هي الآن معلومة للبشر، أم لا؟
757	حجج القائلين بأنها غير معلومة:
757	/ الحجة الأولى
758	/ الحجة الثانية
758	/ الحجة الثالثة
758	/ الحجة الرابعة
758	حجج القائلين بأنها معلومة:
759	/ الحجة الأولى
759	/ الحجة الثانية
759	/ الحجة الثالثة

759	- الفصل الخامس: في خواص واجب الوجود
795	الخاصية الأولى: الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره
760	الخاصية الثانية: الواجب لذاته لا يتركب عن غيره
760	الخاصية الثالثة: الواجب لذاته لا يكون جزءا
761	الخاصية الرابعة: الواجب لذاته لا يجب أن يكون وجوده زائدا على ذاته
761	الخاصية الخامسة: الواجب لذاته لا يجوز أن وجد شيء زائدا على ذاته
762	الخاصية السادسة: الواجب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين
763	الخاصية السابعة: وقوع لفظ الواجب على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك اللفظي، لا بالاشتراك المعنوي
763	الخاصية الثامنة: الواجب لذاته واجب من جميع جهاته
763	الخاصية التاسعة: الواجب بالذات لا يصح عليه العدم
764	- [فصل]: دليل ثبوت الصانع
764	شرح قول السلالجي: (والدليل على ثبوت الصانع...)
771	▪ الركن الثاني: في الصفات
771	- تقسيم الصفات عند المتكلمين الأشاعرة
774	أولا: الصفات النفسية
775	- الفصل الأول: في القدم

775	المسألة الأولى: في بيان حقيقة القدم، والقديم لغة
776	المسألة الثانية: في بيان حقيقة القدم، والقديم في اصطلاح المتكلمين
778	المسألة الثالثة: القدم، هل هو من الصفات السلبية أو الشبوتية؟
781	المسألة الرابعة: في إقامة الدليل على قدمه تعالى
783	- الفصل الثاني: في البقاء
783	المسألة الأولى: في حقيقة الباقي لغة وشرعا
784	المسألة الثانية: الاختلاف في البقاء
784	حجج من قال: البقاء معنى زائد على ذات الباقي:
784	/ الحجة الأولى
785	/ الحجة الثانية
785	/ الحجة الثالثة
785	/ الحجة الرابعة
785	حجج نفاة البقاء:
785	/ الحجة الأولى
786	/ الحجة الثانية
786	/ الحجة الثالثة

787	المسألة الثالثة: في إقامة الدليل على بقاءه تعالى
788	شرح قول السلالجي: (والدليل على قدم الصانع...)
792	- الفصل الثالث: في كونه تعالى قائما بنفسه
792	النظر الأول: في حقيقة القائم بنفسه وأحكامه
792	المسألة الأولى: في مدلول القائم بالنفس لغة
793	المسألة الثانية: في مدلوله اصطلاحا
795	المسألة الثالثة: في إقامة الدليل على أنه تعالى قائم بنفسه
797	النظر الثاني: في بيان الظواهر الواردة في الكتاب والسنة الدالة على الجهة
801	شرح قول السلالجي: (والدليل على أنه تعالى قائم بنفسه...)
804	- الفصل الرابع: في كونه تعالى مخالفا للحوادث
805	/ البحث الأول: هل يجوز إطلاق القول بأن الله تعالى مخالف لخلقه؟
806	/ البحث الثاني: المخالفة هل من الصفات النفسية أم لا؟
806	/ البحث الثالث: هل يجوز إطلاق القول بأنه تعالى يماثل الحوادث في الوجود أم لا يجوز؟

808	/ البحث الرابع: في حصر الموجودات في: المتماثلات، والمضادات، والمختلفات
808	/ تعريف الغيرين
809	/ تعريف الضدين
809	/ تعريف المثلين
810	/ تعريف الخلافين
811	شرح قول السلالجي: (والدليل أنه تعالى مخالف للحوادث.....)
813	• اعتراضات على السلالجي
816	• أدلة المخالفة والسمات التي تقوم عليها أدلة المخالفة:
816	/ السمة الأولى: تحيز الجوهر وتنزه الرب عن التحيز
818	/ السمة الثانية: قبول الجوهر للأعراض وتنزه الرب عن ذلك
818	/ السمة الثالثة: الجوهر يجوز عليه التأليف والتركيب، ولا يجوز ذلك على الرب
819	/ السمة الرابعة: العرض حقيقته ما يقوم بالجوهر، والرب متعال عن الافتقار
820	/ السمة الخامسة: العرض لا يبقى زمانين
820	- اختلافهم في بقاء الأعراض
822	- أدلة الأشعرية في أنه لا يبقى:
822	/ الحجة الأولى

822	/ الحجة الثانية
824	/ الحجة الثالثة
825	/ الحجة الرابعة
825	/ الحجة الخامسة
825	/ الحجة السادسة
826	- اختلافهم في عدم الجواهر
826	/ القول الأول: لانتفاء شرط، (مذهب الأشاعرة)
826	/ القول الثاني: عدمها بالفاعل المختار (القاضي أبي بكر)
828	/ القول الثالث: العدم إنما يكون بضد (المعتزلة)
828	/ القول الرابع: بقول الله لها: "أفنى"، فتفنى (العلاف)
830	- القائلون بجواز بقاء الأعراض
830	/ الحجة الأولى
830	/ الحجة الثانية
830	/ الحجة الثالثة
830	/ الحجة الرابعة
830	/ الحجة الخامسة

831	/ الحجة السادسة
831	- مناقشة حجج المخافين
835	ثانيا: القول في الصفات المعنوية
836	/البحث الأول: لأي شيء قدّم الكلام في الصفات المعنوية على الكلام على صفات المعاني، وهي فرع عنها؟
836	/البحث الثاني: في إثبات هذه الأحكام
837	الطريق الأول: نفي النقائص
837	الطريق الثاني: دلالة الفعل
838	الطريق الثالث: بالتفصيل
839	الحكم الأول: في صفة القادر
839	المسألة الأولى: في حقيقة القادر
841	المسألة الثانية: في إقامة الدليل على كونه تعالى قادرا
841	المسألة الثالثة: القادر قادر باختيار
842	المسألة الرابعة: القدرة على جميع المقدورات
843	الحكم الثاني: في كونه تعالى عالما
844	المسألة الأولى: في حقيقة "العالم" و"العلم" و"المعلوم"
844	المسألة الثانية: في أقسامه (=العلم)

845	المسألة الثالثة: في إقامة الدليل على كونه تعالى عالما
847	المسألة الرابعة: في كونه تعالى عالما بجميع المعلومات
848	شرح قول السلالجي: (والدليل على أنه تعالى عالم قادر...)
857	الحكم الثالث: وهو كونه تعالى مريد
857	المسألة الأولى: في حقيقة "المريد" و"الإرادة" و"المراد"
858	المسألة الثانية: في إقامة الدليل على كونه تعالى مريدا
859	المسألة الثالثة: في كونه تعالى مريدا لكل الكائنات
860	شرح قول السلالجي: (ثم اختصاص الأفعال بأوقاتها، وخصائص صفاتها...)
863	الحكم الرابع: في كونه تعالى حيا
863	المسألة الأولى: في حقيقة "الحي" و"الحياة"
864	المسألة الثانية: في إقامة الدليل على كونه - تعالى - حيا
864	المسألة الثالثة: الفرق بين حياة الله - تعالى - وحياة العبد
865	شرح قول السلالجي: (وثبت هذه الصفات...)
866	الحكمان الخامس والسادس: في كونه تعالى سميعا بصيرا

867	المسألة الأولى: في حقيقة "السميع"، و"البصير"، و"السمع"، و"البصر"، و"المسموع"، و"المبصور"
868	المسألة الثانية: في إقامة الدليل على كونه سميعاً بصيراً
868	- من المعقول:
868	/ الدليل الأول
869	/ الدليل الثاني
869	/ الدليل الثالث
869	- من المنقول: الكتاب - السنة - الإجماع
870	شرح قول السلالجي: (ثم الحي يجوز أن يكون سميعاً بصيراً، أو مؤوفاً...)
871	الحكم السابع: في صفة كونه تعالى متكلماً
871	- الفصل الأول: في حقيقة "المتكلم" و"الكلام" و"متعلقات الكلام"
872	المسألة الأولى: في مدلول الكلام لغة
877	المسألة الثانية: في حقيقة الكلام (نفساني - ولساني)
877	المسألة الثالثة: في إثبات كلام النفس
880	المسألة الرابعة: في قدم كلام الرب تعالى
882	المسألة الخامسة: في وحدة كلام الله تعالى

885	المسألة السادسة: في إطلاق القرآن على كلام الله الأزلي
892	- الفصل الثاني: في إقامة الدليل على كونه تعالى متكلماً
892	الحكم الثامن: في صفة كونه تعالى مدركاً
893	المسألة الأولى: في حقيقة "المـدرك" و"الإدراك" و"المردك"
894	المسألة الثانية: في أقسام الإدراك
895	المسألة الثالثة: اختلاف الأئمة في أن الإدراك هل هو من قبيل العلوم أم لا؟
896	شرح قول السلالجي: (وكذلك القول في الكلام والإدراك...)
899	ثالثاً: باب: القول في إثبات العلم بالصفات الأزلية (صفات المعاني)
900	القاعدة الأولى: في إقامة الدليل على إثبات هذه الصفات
900	الطريق الأول: بالأدلة السمعية
901	الطريق الثاني: بنفي النقائص
901	الطريق الثالث: بدلالة الفعل
901	الطريق الرابع: بما ذكره أبو عمرو في باب إثبات الصفات المعنوية
901	الطريق الخامس: بما ذكره أبو عمرو في هذا الباب، وأبو المعالي في "الإرشاد"

902	القاعدة الثانية: في إثبات الحال
902	المسألة الأولى: في حدها
904	- الفصل الأول: في إقامة الدليل على ثبوت الصفات الأزلية
905	شرح قول السلاجي: (والدليل على ثبوت الصفات الأزلية: العلة والحقيقة...)
906	الجوامع بين الشاهد والغائب عند المتكلمين
906	الجامع الأول: العلة
907	/ البحث الأول: في اشتقاقها
907	/ البحث الثاني: في حقيقتها
908	/ البحث الثالث: في شروطها
910	/ البحث الرابع: في بيان كيفية الجمع بين الشاهد والغائب بالعلة العقلية
910	/ البحث الخامس: في أسمائها
911	الجامع الثاني: الحقيقة
911	/ البحث الأول: في اشتقاقها
911	/ البحث الثاني: في تعريفها
913	/ البحث الثالث: في بيان كيفية الجمع بين الشاهد والغائب
913	الجامع الثالث: الشرط

913	/ البحث الأول: في حقيقته
914	/ البحث الثاني: في بيان كيفية الجمع في الشاهد والغائب بطريق الشرط
914	الجامع الرابع: الدليل
914	/ البحث الأول: في حقيقته
914	/ البحث الثاني: في إطراده وانعكاسه
916	/ البحث الثالث: في كيفية الجمع بموجب الدليل بين الغائب والشاهد
916	شرح قول السلالحي: (العلة والحقيقة، فمها ثبت حكم معلل بعلة...)
924	- الفصل الثاني: في إقامة الدليل على قدم الصفات الأزلية
924	فوائـد:
924	الفائدة الأولى: هل لله - تعالى - صفة زائدة وراء هذه السبعة أو الثمانية، أم لا؟
926	الفائدة الثانية: في عموم تعلّق هذه الصفات
928	الفائدة الثالثة: في تفضيل بعض هذه الصفات على بعض
930	[رابعاً]: باب: العلم بالوحدانية
931	المقدمة: في بيان تأخير الوحدانية على الصفات النفسية وهي منها

932	- الفصل الأول: مسائل من أحكام الوجدانية
932	المسألة الأولى: في بيان الألفاظ المستعملة في باب الوجدانية وورودها شرعا
934	المسألة الثانية: في شرح "الواحد" لغة
935	المسألة الثالثة: في حقيقته اصطلاحا
938	المسألة الرابعة: الوحدة هل هي نفس الذات أو زائدة على الذات؟
939	المسألة الخامسة: في إثبات الوجدانية والدليل عليها
939	/الدليل الأول: دليل التمانع
943	/الدليل الثاني: أن التمانع بينهما: إما أن يكون مقدورا، أو غير مقدور
943	/الدليل الثالث: إما أن يقدر أحدهما على أن يحمل صاحبه على الفعل أو لا يقدر...
943	/الدليل الرابع: الموجودات الحادث الدالة على الخالق لا تدل إلا على أكثر من واحد
944	/دليل خامس: ...
946	- الفصل الثاني: في معرفة القائلين بالشركة
946	الطائفة الأولى: الطبائعيون
946	الطائفة الثانية: عبدة الأركان
946	الطائفة الثالثة: المجوس

946	الطائفة الرابعة: الملحدون
946	الطائفة الخامسة: الفلاسفة
947	الطائفة السابعة: اليهود
948	الطائفة الثامنة: النصارى
949	شرح قول السلاجي: (والدليل على وحدانيته - تعالى في جلاله...)
956	الكلام في العجز
956	/ البحث الأول: في حقيقة العجز
959	/ البحث الثاني: في متعلق العجز
960	/ البحث الثالث: في بيان وجه منافاة العجز للإلهية
967	باب: القول في استحالة تناهي المقدورات
973	قاعدة الجائزات
973	باب: القول في جواز رؤيته تعالى
974	- المقدمة: في تفسير "الرؤية" و"الرأي" و"المرئي"
977	- فصل الأول: في إقامة الدليل على جواز رؤية البارئ تعالى
977	الدليل العقلي
980	الدليل السمعي
982	- الفصل الثاني: في وقوعها للمؤمنين في الدار الآخرة

982	الدليل من الكتاب
985	الدليل السنة
987	الدليل من الإجماع
990	شرح قوله: (والدليل على جواز رؤيته تعالى أن الإدراك شاهدا...)
994	باب: جواز خلق الأعمال
994	- المقدمة: في معنى الخلق
994	/ البحث الأول: في معنى الخلق لغة
996	/ البحث الثاني: في حقيقة الخلق بمعنى الاختراع
996	/ البحث الثالث: هل الخلق نفس المخلوق أم لا؟
998	/ البحث الرابع: في أنه لا خالق لشيء من هذه المخلوقات الموجودات سوى البارئ تعالى
1005	- الفصل الأول: في حكاية المذاهب في خلق الأفعال
1005	الطريق الأول: (لأبي العز مظفر)
1006	الطريق الثاني: (الفخر الرازي)
1007	الطريق الثالث: (لابن التلمساني)
1009	الطريق الرابع: (بعض المتأخرين من الأشاعرة)
1010	• معرفة "المظطر" و"المظطر عليه" و"الكسب"
1011	• الرد على قول من قال: إن القدرة الحادثة تؤثر في حدوث مقدورها
1015	• الرد على إمام الحرمين فيما التزمه في آخر حياته

1016	- الفصل الثاني: في بيان جواز إسناد جميع الكائنات إلى إرادة الله تعالى
1016	- الفصل الأول: في بيان جواز إسناد جميع الكائنات إلى إرادة الله تعالى
1019	فائدة: في الرضا بالقضاء، وعدم الرضا بالقضاء
1020	شرح قوله: (ومن الجائزات خلق الأعمال...)
1025	باب: جواز ابتعاث الرسل
1026	- الفصل الأول: معنى الرسالة والنبوة
1026	المسألة الأولى: في حقيقة الرسالة لغة وشرعا
1028	المسألة الثانية: في النبوة
1030	- الفصل الثاني: في حكم البعثة عقلا
1030	المسألة الأولى: في معنى الانبعاث لغة واصطلاحا
1031	المسألة الثانية: في حكم البعثة
1032	المسألة الثالثة: في فوائد البعثة
1035	شرح قول السلالجي: (ومن الجائزات ابتعاث الرسل...)
1037	- الفصل الثالث: في معنى المعجزة
1037	المسألة الأولى: في مدلول المعجزة لغة واصطلاحا
1040	المسألة الثانية: في أقسام المعجزة

1041	المسألة الثالثة: في أركان المعجزة
1042	المسألة الرابعة: في شروط المعجزة
1044	الكلام في "التحدي" في مدلوله لغة واصطلاحاً
1047	المسألة الخامسة: في معرفة دلالة المعجزة على صدق الرسول
1047	الأمر الأول: في بيان الأدلة
1048	الأمر الثاني: في اختلاف الأئمة في المعجزة
1050	الأمر الثالث: في وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول
1051	المسألة السادسة: هل يجوز وقوع المعجزة على أيدي الكذابين أم لا؟
1055	المسألة السابعة: في الكرامة
1055	/ المقدمة: تعريف الكرامة لغة واصطلاحاً
1056	/ الأمر الأول: في الفرق بين الكرامة والمعجزة وبينهما وبين الاستدراج
1057	/ الأمر الثاني: في إقامة الدليل على جواز وقوعها
1064	المسألة الثامنة: في السحر
1065	/ الأمر الأول: في حقيقته
1068	/ الأمر الثاني: في جوازه ووقوعه
1073	/ الأمر الثالث: في حكم من فعل السحر

1077	/ الأمر الرابع: في الفرق بين السحر والمعجزة والكرامة
1079	المسألة التاسعة: في الكهانة
1086	/ الأمر الأول: في طريق الكهانة
1087	/ الأمر الثاني: في الفرق بينها وبين المعجزة
1087	المسألة العاشرة: في إثبات الجن والشياطين
1088	/ الأمر الأول: في حقيقة الجن والشياطين
1088	/ الأمر الثاني: في إثباتهما
1090	/ الأمر الثالث: هل الجن والشياطين جنس واحد أو أجناس متباينة؟
1091	شرح قوله: (ولها شرائط...)
1093	- الفصل الرابع: في عصمة الأنبياء
1093	المسألة الأولى: في مدلول العصمة لغة واصطلاحاً
1094	المسألة الثانية: في أسباب العصمة
1095	المسألة الثالثة: في أقسامها
1095	المسألة الرابعة: في وقت وجوب عصمة الأنبياء
1099	المسألة الخامسة: الاستدلال على وجوب العصمة للأنبياء
1101	شرح قول السلالجي: (ومن أحكام الأنبياء عليهم السلام وجوب العصمة)

1103	○ في حقيقة الكبائر وعددها
1103	/ في حقيقتها
1103	/ في عددها
1109	○ الصغائر: حقيقتها وحكمها
1109	/ في حقيقتها
1110	/ في أحكامها
1111	- الفصل الخامس: في إثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام
1111	مقدمة: في عدد الأنبياء والرسل
1112	المسألة الأولى: في إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ
1114	المسألة الثانية: في ذكر نسب النبي ﷺ
1114	المسألة الثالثة: في أسمائه
1115	شرح قول السلالجي: (وقد تحدى سيد الأولين والآخرين...)
1117	• الكلام في القرآن
1117	المسألة الأولى: في مدلوله لغة واصطلاحاً
1117	المسألة الثانية: في وجه إعجاز القرآن
1118	الوجه الأول: حُسن تأليفه، والتثام كُليته، وفصاحته
1119	الوجه الثاني: صورة نظمه العجيب والأسلوب الغريب
1120	الوجه الثالث: إخباره بالمغيبات

1120	الوجه الرابع: إخباره عن القرون السابقة
1120	شرح قوله: (ونطق العجماء...)
1132	باب: الكلام في المعاد
1133	- الفصل الأول: في إثبات جواز إعادة ما عُدِم عقلا
1136	- الفصل الثاني: في وجوب وقوع المعاد الجسماني
1136	المسألة الأولى: إمكان وقوعه
1137	المسألة الثانية: إذا ثبت وجوب الإعادة سمعا، فهل الإعادة للأجسام بإيجادها بعد عدمها، أو بتأليف أجزائها بعد تفريقها؟
1140	- الفصل الثالث: في المعاد النفساني (أو الروحاني)
1141	- القسم الأول: إن كان جسما
1145	- القسم الثاني: قول من يقول إن النفس جسماني
1146	- القسم الثالث: قول من يقول: إن النفس ليس بجسم ولا جسماني
1147	شرح قوله: (فوجب الإيمان بما جاء به محمد ﷺ)
1147	الحشر والنشر
1147	/ في بيان حقيقتها
1148	/ الدليل على ثبوتها
1149	عذاب القبر

1149	/ الدليل على ثبوته
1151	سؤال منكر ونكير
1152	/ الدليل على ثبوته
1154	الصراط
1154	/ مدلوله لغة
1154	/ إثباته
1156	الميزان
1156	/ في مدلوله لغة وشرعا
1156	/ في إثباته
1158	الحوض
1158	/ في مدلوله لغة
1159	/ في إثباته
1162	الشفاعة
1162	/ في مدلولها لغة وشرعا
1162	/ دليل ثبوتها
1164	/ أقسامها
1166	باب: الكلام في الحكم التكليفي
1166	المسألة الأولى: في حده

1168	المسألة الثانية: في أقسام الحكم الشرعي
1170	المسألة الثالثة: في وجوب الإيمان بالأحكام الشرعية
1171	شرح قوله: (وأن جملة أحكام التكليف...)
1172	القول في أصول الأحكام
1173	• الكتاب
1173	• السنة
1173	• الإجماع
1174	شرح قوله: (وما اجتمعت عليه الأمة...)
1175	في التوبة
1176	- الفصل الأول: في حقيقة التوبة وأحكامها
1176	المسألة الأولى: في مدلول التوبة لغة واصطلاحاً
1178	المسألة الثانية: في شروط التوبة
1179	المسألة الثالثة: في حكمها
1180	المسألة الرابعة: في قبولها
1183	المسألة الخامسة: في صحة التوبة من بعض الذنوب دون بعض
1183	المسألة السادسة: من تاب وصحت توبته ثم عاود الذنب
1185	المسألة السابعة: من ندم على الذنب ووقع ندمه توبة على شروطها ثم ذكر ذلك الذنب

1185	المسألة الثامنة: في فضل التوبة
1189	- الفصل الثاني: في معرفة الذنوب المرجوع عنها
1190	- الفصل الثالث: في المرجوع إليه وهي الطاعات
1190	شرح قول السلالجي: (فمما اجتمعت عليه الأمة: وجوب التوبة...)
1192	أحكام الثواب والعقاب
1192	شرح قوله: (ومن مات مؤمناً وقد قارف كبيرة، ولم يوفّق للتوبة عنها، فأمره إلى الله...)
1193	• اختلافهم في جهة تسميته
1195	• اختلافهم من جهة الحكم
1196	• الرد على مذهب المرجئة (الدليل على بطلان مذهبهم)
1198	• الرد على مذهب المعتزلة والخوارج والدليل على بطلان مذهبهم
1208	باب: في الأسماء والأحكام
1208	- الفصل الأول: في الإيمان
1209	المسألة الأولى: في مدلوله لغة
1211	المسألة الثانية: في الاستدلال على أن الإيمان بالله - تعالى - هو التصديق القلبي
1216	المسألة الثالثة: في زيادة الإيمان ونقصانه
1219	المسألة الرابعة: في قول السلف: "أنا مؤمن إن شاء الله"، هل يجوز أولاً؟

1222	- الفصل الثاني: في الإسلام
1222	المسألة الأولى: في مدلوله لغة وشرعا
1222	المسألة الثانية: في أن الإسلام هل هو الأيمان أو غيره؟
1225	المسألة الثالثة: في اشتراط الإسلام في الإيمان
1226	- الفصل الثالث: في أن العاصي من أهل القبلة: هل هو كافر أم لا؟
1227	- الفصل الرابع: في الكفر الذي هو ضد الإيمان
1227	المسألة الأولى: في مدلوله لغة وشرعا
1229	المسألة الثانية: في حُكْم الْفِرَقِ المخالفين من الملة الإسلامية
1232	المسألة الثالثة: في أن الكفار هل هم معذورون أم لا؟
1234	شرح قول السلالجي: (وأن الإيمان هو التصديق...)
1235	كتاب الإمامة
1236	الباب الأول: في حقيقتها وحكمها وشروطها وغير ذلك مما يتعلق بها
1236	- الفصل الأول: في مدلول الإمامة لغة وشرعا
1237	- الفصل الثاني: في حكم الإمامة
1240	- الفصل الثالث: في شروط الإمامة

1244	- الفصل الرابع: في بيان الوجوه التي تنعقد بها
1247	- الفصل الخامس: فيما يجب به خلع الإمام
1249	شرح قوله: (ومن الجائزات عقد الإمامة...)
1255	الباب الثاني: في إمامة الخلفاء الأربعة
1255	- الفصل الأول: في إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه
1255	المسألة الأولى: في نسبه ومولده وصفته ونقش خاتمه وخلافته ووفاته وعمره
1257	المسألة الثانية: في ثبوت إمامته
1259	المسألة الثالثة: في فضله
1262	- الفصل الثاني: في إمامة عمر بن الخطاب رضي الله عنه
1262	المسألة الأولى: في نسبه ومولده وصفته وخلافته وعمره ووفاته
1264	المسألة الثانية: في صحة إمامته
1265	المسألة الثالثة: في فضله
1269	- الفصل الثالث: في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه
1269	المسألة الأولى: في نسبه ومولده وصفته وخلافته وسنه ووفاته وخاتمه
1272	المسألة الثانية: في صحة إمامته
1273	المسألة الثالثة: في فضله

1275	- الفصل الرابع: في إمامة علي بن أبي طالب رضي الله عنه
1275	المسألة الأولى: في نسبه ومولده وصفته وخلافته وسننه ووفاته
1276	المسألة الثانية: في صحة إمامته
1277	المسألة الثالثة: في فضله
1279	شرح قول السلاجي: (وأفضل الصحابة: أبو بكر، ثم عمر، ثم تعارضت الظنون في عثمان وعلي...)
1284	شرح قوله: (فهذه عقيدة أهل السنة والجماعة على سبيل الإيجاز...)
	الفهارس العامة
1293	فهرس الآيات القرآنية
1323	فهرس الأطراف الحديثية
1337	فهرس الأبيات الشعرية
1341	فهرس الأعلام
1385	فهرس الكتب
1399	فهرس الأماكن
1403	فهرس الملل والفرق والمذاهب
1411	فهرس المصطلحات الكلامية والفلسفية المعروفة

1431	فهرس المصادر والمراجع
1495	الفهرس العام للموضوعات